

Tocqueville e Gobineau no Mundo dos Iguais

Helga Gahyva

“O franco contemplava em silêncio ora o céu,
ora o lugar onde outrora rodavam as bonitas ventoinhas
dos torreões góticos, como para pedir a Deus o motivo
dessa mudança social”

(Honoré de Balzac, *O Gabinete das Antiguidades*).

INTRODUÇÃO

Simultaneamente atores e espectadores das transformações políticas e sociais que agitaram a sociedade francesa durante a primeira metade do século XIX, Alexis de Tocqueville (1805-59) e Arthur de Gobineau (1816-82) foram mais próximos do que poderia sugerir um contato superficial com suas respectivas idéias. Na interpretação corrente das últimas décadas do século XX, o primeiro destaca-se como um dos principais teóricos da democracia liberal; Gobineau, por sua vez, ficou associado à peculiar interpretação germânica de seu *Essai sur l'Inégalité des Races Humaines*¹, cuja atribuição de nexos com o ideário nazista levou ao obscurecimento o pensamento de um autor que já foi descrito como “o maior desconhecido do século XIX” (Mistler *apud* Eugène, 1998:25)². No entanto, no contexto em que eles viveram, a essa possível distinção contemporânea entre liberais e conservadores sobrepunha-se a comunidade de sentimentos e práticas aristocráticas que os uniam, e que levou o próprio Tocqueville a afirmar ao amigo, por ocasião de

uma polêmica entre eles, “que em matéria de sentimentos elevados e delicados nós somos e seremos sempre do mesmo grupo” (Tocqueville, 1959:69)³.

Em abril de 1843, eles foram apresentados, provavelmente, por Charles de Rémusat⁴. Por essa época, o já célebre autor de *A Democracia na América* dedicava-se à elaboração de um estudo que seria apresentado à Academia de Ciências Morais e Políticas: *L’Etat des Doctrines Morales au Dix-neuvième Siècle et sur Leurs Applications à la Politique et à l’Administration* (*idem*:305-328). Para cumprir a tarefa, ele contratou Gobineau como seu assistente de pesquisa. Os laços entre eles estreitaram-se em junho de 1849 quando, ao assumir a pasta de *Affaires Etrangères* do ministério de Odilon Barrot, Tocqueville nomeou Gobineau chefe de gabinete.

O diálogo entre os dois pensadores franceses ficou registrado nas cartas que trocaram desde agosto de 1843 até a morte de Tocqueville. A análise dessa correspondência, em consonância com os temas explorados nos principais trabalhos de ambos, revela como eles compartilharam a necessidade de interpretar uma nova configuração social na qual igualdade de condições suplantara as barreiras hierárquicas. O mundo que viam ruir sob seus olhos era, afinal, aquele ao qual pertenciam, dentro do qual forjaram suas visões de mundo. Por outro lado, “O mundo que se ergue ainda está em parte sobre os escombros do mundo que cai e, no meio da imensa confusão que os assuntos humanos apresentam, ninguém poderia dizer o que permanecerá de pé das velhas instituições e dos antigos modos e o que acabará por desaparecer” (Tocqueville, 2000:405).

Conforme mostrei em trabalho anterior (Gahyva, 2001:84-93), há em ambos os teóricos uma similaridade no que tange ao diagnóstico da experiência moderna: eles concordavam que sua marca distintiva era a igualdade irresistível e irreversível, cujos desígnios escapavam à ação humana. No campo da “aposta”, suas conclusões parecem, à primeira vista, divorciar-se. Se Gobineau aceitou o fim inexorável da civilização, Tocqueville fez da possibilidade de salvá-la a força motriz de seu pensamento. Ou seja, enquanto o primeiro se recusou a pensar em uma forma alternativa de sociabilidade adaptada aos novos tempos, Tocqueville tentou elaborar uma ciência política aplicada ao estado social democrático. As cartas por eles trocadas a partir de 1853 – data da publicação do primeiro volume do *Essai* – revelam ser essa a principal

divergência intelectual entre esses dois personagens de espíritos semelhantes, porém diferentes: Tocqueville reconhecia nas páginas do tratado de Gobineau uma construção fatalista que eliminava a iniciativa individual no terreno da história (Tocqueville, 1959:199-206). Confirmando as impressões que o acompanhavam pelo menos desde 1840, quando da publicação do segundo volume de *A Democracia na América*, ele parecia ver na empreitada do amigo a exacerbação “de algumas tendências particulares aos historiadores nas eras democráticas” (Tocqueville, 2000:99), em especial aquelas que os levam “a atribuir a cada fato uma causa, [...] a ligar os fatos entre si e extrair daí um sistema” (*idem*:101).

O aristocrata normando não deixava de reconhecer, contudo, “uma passagem perigosíssima na vida dos povos democráticos” (*idem*:172) – não à toa, ele concluiu o segundo tomo de seu trabalho a respeito da América discorrendo sobre “que espécie de despotismo as nações democráticas devem temer” (*idem*:387). Neste sentido, o objetivo do presente artigo é mostrar como, analisada em conjunto, sua obra parece caminhar em direção a um arrefecimento quanto à crença de que seja realmente possível garantir a liberdade entre os iguais. Em seus esforços para problematizar as tensões que caracterizavam o mundo democrático, Tocqueville produziu imagens que, embora diversas, guardam proximidade com as mais temidas previsões de Gobineau.

A hipótese aqui adotada é a de que uma pista para se investigar essa convergência pode ser encontrada na influência que exercia sobre ambos a ideologia germanista desenvolvida por setores da nobreza francesa durante a *querela das duas raças*. Esta sugestão será retomada mais à frente, por meio daquele autor que, nas primeiras décadas do século XVIII, se tornou porta-voz da reação nobiliária: o conde Henri de Boulainvilliers (1658-1722).

RUMO À DEGENERESCÊNCIA

O *Essai* tinha como objetivo responder àquele que, para seu autor, era o mais obscuro dos fenômenos históricos: a ruína das civilizações. Seu primeiro obstáculo consistia em se desligar da linha de reflexão aberta por Montesquieu no século anterior. No rastro de *O Espírito das Leis*, o pensamento liberal francês oitocentista buscava explicações para a decadência nos planos moral e político. Gobineau reconhecia o poder

desses elementos sobre as sociedades, mas lhes negava qualquer capacidade para exterminá-las.

Para se entender a decadência das civilizações era preciso, segundo ele, deslocar a explicação para os planos biológico e fisiológico, considerando a constituição de cada sociedade em si mesma, pois “nenhuma causa exterior tem sobre ela um impacto mortal, tanto quanto um princípio destrutivo nascido dela mesma” (Gobineau, 1983:161). Na construção gobiniana, “os fatores universais que governam os homens” eram epifenômenos determinados por um princípio interno que lhes dava forma: a constituição racial dos agregados humanos. Em outras palavras, eram as características sangüíneas que definiam a forma das instituições.

Para Gobineau, as sociedades eram originalmente constituídas por um dos tipos raciais puros⁵, e configurariam uma reunião mais ou menos equilibrada do ponto de vista político, mas completa do ponto de vista social, de homens vivendo sob a direção de idéias semelhantes e com instintos idênticos (*idem*:147). Quando uma raça – ou uma sociedade – ascendia ao estado de nação⁶, duas alternativas eram colocadas: conquistar ou ser conquistada. Em qualquer um dos casos, o contato levaria à mistura entre as raças, dando início ao processo de degeneração, tal como ele o definiu:

“Eu penso portanto que a palavra ‘degenerado’, se aplicada a um povo, deve significar, e significa, que esse povo não tem mais o valor intrínseco que outrora ele possuía, porque ele não tem mais em suas veias o mesmo sangue, cujos cruzamentos sucessivos têm gradualmente modificado o seu valor; dito de outro modo: que com o mesmo nome ele não tem conservado a mesma raça dos seus fundadores; enfim, que o homem da decadência, este que se denomina o homem degenerado, é um produto diferente, do ponto de vista étnico, do herói das grandes épocas” (*idem*:162).

Nesse processo, a degeneração completar-se-ia quando não mais fosse possível identificar a influência do elemento racial originário na civilização então formada.

Gobineau apresenta um “paradoxo trágico” (Todorov, 1993:150) cuja compreensão revela o viés pessimista de seu pensamento: se o conceito de sociedade equivale a um agregado humano mais ou menos isolado, dada sua homogeneidade; o conceito de civilização era compreendido

como “o conjunto da potência, tanto material quanto moral, desenvolvida nas massas” (Gobineau, 1983:218). Segundo ele,

“Toda atividade humana, seja intelectual, seja moral, toma primitivamente sua força de uma dessas duas correntes, macho ou fêmea, e somente entre as raças abundantemente providas de um desses dois elementos, sem que nenhum jamais seja completamente desprovido do outro, que o estado social pode chegar a um grau satisfatório de cultura, e por conseqüência à civilização” (*idem*:222).

Ora, para o autor do *Essai*, a presença concomitante, ainda que desigual, dos elementos *macho* – potência material – e *fêmea* – potência intelectual ou moral – só poderia ser encontrada em populações nas quais o contato inter-racial já estivesse em curso. Isto é, sem miscigenação não haveria civilização. Por outro lado, sem miscigenação não haveria degenerescência. Conclui-se que a construção teórica de Gobineau se assenta sobre um “processo ambivalente” no qual “a mestiçagem é o principal motor da história universal: origem da civilização ao mesmo tempo que causa do fim de toda civilização humana” (Taguieff, 2002:35).

Como a maior parte dos teóricos racialistas do século XIX, ele atribuía à raça ariana uma superioridade sobre as demais (*idem*:54). Mas se identificava em todas as raças uma instintiva *lei de repulsão* que desautorizava os cruzamentos, reconhecia exclusivamente na variedade branca uma *lei de atração* que a dotava de uma sociabilidade civilizadora que promovia a mistura (Gobineau, 1983:283). A miscigenação era inevitável. Na verdade, o mesmo movimento que fundava uma civilização era o que a degenerava: o contato. Derivava dessa constatação sua convicção primeira: “a impossibilidade absoluta de uma reversibilidade do declínio” (Taguieff, 2002:36).

Seu vaticínio recaía sobre o Ocidente: mesmo se fosse possível lutar contra uma determinação inata, abolir a lei da atração não traria ganhos à civilização. Ao contrário, ela sequer seria viável. Haveria nas raças inferiores qualidades ausentes nos arianos. Gobineau, por exemplo, estabelecia um vínculo entre os negros e o talento artístico – sem eles o intelecto racional branco seria incapaz de desenvolver as artes, afinal “a universal potência da imaginação [...] não tem outra causa que a influência sempre crescente do princípio *mélanien*” (Gobineau, 1983:472-473). As misturas raciais eram também responsáveis pelo

“refinamento dos costumes e das crenças e [pela] temperança das paixões e dos desejos” (*idem*:343).

A miscigenação era ambígua: ela fundava, desenvolvia e, no *grand finale*, destruía as civilizações. Como seria essa humanidade degenerada às vésperas da ruína? Talvez seja essa a questão que melhor descortine o conteúdo subjacente à idéia gobiniana de (mistura de) raças: em seu *armagedon* laico, a mistura infinita levaria à homogeneização total.

Se os cruzamentos raciais promoveriam a igualdade absoluta entre os homens, Gobineau cria já encontrar, em seu tempo, os sintomas da decadência anunciada: o espírito democrático, cujo triunfo ele via como inelutável, nada mais era do que o ideal espontâneo dos povos mestiços, “a ideologia natural e dominante de uma humanidade misturada” (Taguieff, 2002:55).

Tocqueville afirmava que o estudo do amigo sobre as raças refutava de antemão seus esforços em torno da construção de uma nova ciência que se adequasse aos tempos modernos. Para ele, o tratado de Gobineau “[...] é a fatalidade da constituição aplicada, não mais somente ao indivíduo, mas a essas coleções de indivíduos que se denominam raças” (Tocqueville, 1959:199). O normando punha em xeque a utilidade das idéias do amigo; dizer aos homens que seu destino estava atrelado ao de sua raça justificava a resignação e naturalizava a desigualdade – a política seria, por princípio, ineficaz: “Que interesse podemos ter em persuadir povos covardes que vivem na barbárie, na indolência ou na servidão que, se encontrando neste estado pela natureza de sua raça, nada há a fazer para melhorar sua condição, mudar seus costumes ou modificar seu governo?” (*idem*:203).

Para alguém que acreditava que “instruir a democracia [...] é o primeiro dever imposto nos dias de hoje aos que dirigem a sociedade” (Tocqueville, 1998:12), só restava se posicionar “[...] à extremidade oposta dessas doutrinas [...] muito provavelmente falsas e muito certamente perniciosas” (Tocqueville, 1959:202).

A LIBERDADE NA AMÉRICA

Os dois volumes de *A Democracia na América* representam um duplo esforço: particularizar a formação social americana e apontar, para além do específico, o efeito da democracia sobre os sentimentos e as opiniões daqueles que vivem segundo as determinações da igualdade. A

partir da constatação de que as nações européias, especialmente a sua França natal, chegaram a um estado social democrático sem criarem instituições sociais correspondentes ou tradições políticas e religiosas que equilibrassem a democracia, Tocqueville assinalava que, se a igualdade levava a uma uniformidade de paixões em todo o mundo, a experiência americana talvez fornecesse pistas sobre como organizar essas paixões em leis e costumes.

A América representava, para ele, a oportunidade de decifrar um enigma: como conciliar igualdade e liberdade? Apesar de sua obra intitular-se *A Democracia na América*, o tema que de fato lhe importava era o da liberdade ou, mais exatamente, a necessidade de “estabelecer sob quais condições a liberdade é possível entre os modernos” (Jacques, 1995:13).

No mundo aristocrático, segundo Tocqueville, os corpos intermediários garantiam a liberdade, representando uma pluralidade de filtros entre os súditos e o soberano – promoviam, portanto, uma heterogeneidade de valores. A estabilidade dessa sociedade era garantida pelo sentimento de hierarquia. Com o advento da democracia, a noção de que cada um ocupava um lugar fixo na estrutura social foi substituída pela igualdade de condições, formando uma cadeia relativamente comum de valores que implica uma homogeneidade entre meios e fins: os homens – iguais entre si – aproximam-se nas novas trilhas abertas pela mobilidade social.

O olhar de Tocqueville sobre a realidade americana era inseparável de suas reflexões sobre a experiência monárquica francesa. A centralização administrativa operada pelo Antigo Regime transformou o estatuto da aristocracia: os representantes desta classe foram despojados de suas obrigações, não obstante a permanência de seus privilégios. Em sua interpretação, a Revolução Francesa teve em suas origens uma nova percepção popular da nobreza como classe ociosa e funcionalmente irrelevante. O quadro social pós-revolucionário caracterizou-se pela vitória da igualdade a custo dos valores da liberdade, pois o papel criativo dos corpos intermediários foi substituído por uma sociedade homogênea na qual as formas de participação popular na vida pública sucumbiam à centralização estatal.

Na América, Tocqueville encontrou um quadro diverso. Como na história americana a formação de um Estado central envolveu uma combinação entre as generalidades do estado social de igualdade e os hábi-

tos e costumes tradicionais trazidos pelos pioneiros⁷, cada americano sentia-se formador e parte constituinte dessa abstração. Tal percepção levava a população a participar ativamente das decisões administrativas. Isto é, à falta de uma aristocracia, os americanos desenvolveram meios alternativos de discussão e participação populares que impediram a constituição de um Estado onipresente.

Segundo Tocqueville, os costumes associativistas dos pioneiros foram decisivos na formação do espírito de liberdade americano. As associações equivaliam a corpos independentes que neutralizavam a *tiranía da maioria*. Tanto no âmbito administrativo, quanto no político, a liberdade de associação em território americano impedia a formação de um consenso majoritário em torno de interesses comuns. Como Madison (Madison, Hamilton e Jay, 1993:169-192), ele cria que o facciosismo garantia a liberdade. A idéia básica era a da formação de múltiplas associações de interesses, de modo que não pudesse haver uma única que respondesse a todas as demandas do indivíduo. Conseqüentemente, formar-se-iam uma série de minorias que impediriam a constituição de uma maioria opressiva. A preocupação de Tocqueville era dupla: por um lado, em uma sociedade democrática, o pluralismo seria um antídoto à possibilidade de aplicação da igualdade às inteligências (Jasmin, 1997:65). Por outro, ele impediria a constituição da dualidade maioria/minoria, potencialmente revolucionária aos seus olhos.

Os americanos conseguiam manter sua tradição associativista em um mundo cada vez mais marcado pelo individualismo em função do *interesse bem compreendido*. Inseparável da descentralização administrativa, esse conceito representa um sentimento comum segundo o qual a promoção do bem-estar coletivo refletirá na promoção do bem-estar individual. A lógica do interesse bem compreendido permitia que se destinasse aos cidadãos a responsabilidade pela administração de uma série de problemas locais, estimulando a participação política via ação conjunta e reforçando os laços de interdependência entre os indivíduos.

Tocqueville pretendia evidenciar como a herança cultural americana, expressa através dos costumes, contribuía para a politização do interesse, determinando o exercício da cultura cívica. Em sua perspectiva, os costumes são compreendidos como todo o estado moral e intelectual de um povo, portanto fundamentais na manutenção das instituições

políticas. Havia, para ele, a formação de um círculo virtuoso que compreendia a cadeia *costumes* → *instituições* → *reforço dos costumes*.

No caso americano, a religião ocupou um lugar de destaque, constituindo a primeira das instituições políticas. Ele identificava um nexos causal entre o espírito independente e comunitarista protestante e a defesa da liberdade. Para se entender a permanência da liberdade na América, era preciso remontar ao empreendimento colonizador dos pioneiros, cujos valores pré-modernos pareciam atuar como corretivos internos que garantiam a harmonia do sistema sociopolítico, pois asseguravam o tom moderado aos costumes e o amor à ordem no mundo democrático⁸.

Mas, percebia Tocqueville, junto com os valores religiosos, os primeiros colonos trouxeram consigo a marca da experiência inglesa. Se os franceses atingiram a igualdade através da revolução, os ingleses optaram por uma solução transformista (Vianna, 1987:103-108). Cientes da força da democracia, os insulares operaram uma gradual adaptação dos valores democráticos por meio de um diálogo permanente entre os aristocratas e o novo estado social que se impunha, de modo que os primeiros pudessem dele participar. Enquanto a ociosidade da nobreza continental despertava o ódio de seus contemporâneos, a Inglaterra promovia uma redefinição do papel de sua aristocracia. Conseqüentemente, a aristocracia inglesa manteve, aos olhos da população, sua importância funcional. Ao combinar os valores aristocráticos ao estado social igualitário, eles mostravam que o desenvolvimento gradual dos costumes democráticos era o único meio através do qual talvez fosse possível atingir a liberdade no mundo moderno.

Em resumo, mesmo sem ter passado pela experiência aristocrática, a América recebeu, em sua formação, a influência dos valores da liberdade. Mas esta era uma experiência recente que ainda não assegurava a permanência da liberdade enquanto valor atuante na democracia americana. Para Tocqueville, a tensão entre aristocracia e democracia fora solucionada com a imposição desta última, mas seria o conflito entre liberdade e servidão que ditaria o destino das sociedades igualitárias.

A MODERNA SERVIDÃO: DESPOTISMO DEMOCRÁTICO E ERA DA UNIDADE

Para além do elogio à América há, no pensamento tocquevilliano, uma apreensão quanto ao futuro do mundo democrático. Se no primeiro vo-

lume de seu trabalho sobre os Estados Unidos ele revelava aos seus contemporâneos europeus já fatigados e ainda temerosos as divergências entre democracia e revolução; no segundo, o tema da anarquia cedia espaço ao da inércia: “O temor das revoluções se apaga face ao horror que inspira um povo em eterna minoridade” (Mélonio, 1993:88). Por outro lado, Tocqueville reconhecia uma crescente dificuldade em anular a tendência igualitária ao decréscimo da liberdade face à crescente mercantilização das relações sociais. Seu grande temor era que a busca dos interesses privados, marca da moderna ética do trabalho, prevalecesse sobre a vocação cívica das populações norte-americanas, afastando-as, cada vez mais, das questões de natureza pública. Em um mundo que priorizava os interesses materiais, ele receava que os homens se distanciassem dos problemas que não se relacionassem as suas satisfações pessoais.

Abdicar da participação pública implicaria estimular a centralização administrativa. Tocqueville chamou este fenômeno de *despotismo democrático*. Ao contrário das configurações despóticas tradicionais, sua versão democrática não se fundaria no medo, mas no consentimento dos cidadãos: os indivíduos abririam mão espontaneamente de seu papel decisório nos conflitos comuns em troca de um Estado que garantisse a tranquilidade e a consecução dos negócios privados de cada um⁹. Em outras palavras, haveria a substituição do interesse bem compreendido pelo individualismo egoísta¹⁰. Se, na França, a perda da liberdade se deu por uma transformação brusca, seria em nome da ordem social que o despotismo poderia se impor na América.

Deste risco derivava a necessidade da nova ciência. Seu objetivo consistia em apontar mecanismos que inibissem tal individualismo egoísta. Após a experiência americana, ele cria tê-los encontrado no associativismo, *locus* privilegiado para o exercício da participação na vida pública.

Sua aposta no mundo democrático pressupunha umnexo estreito entre liberdade e participação política. Tocqueville denunciava as armadilhas de um conceito negativo de liberdade (Berlin, 1981:136-142). Se a única alternativa ao círculo restrito dos virtuosos de outrora for a “segurança dos privilégios privados” (Constant, 1985:16), a servidão impor-se-á no mundo democrático. Daí o “dilema tocquevilliano” a que se refere Jasmin: ainda que o futuro seja indeterminado, e que o interesse bem compreendido possa vir a triunfar no estado social democráti-

co, ele percebeu que “[...] a liberdade política na sociedade de massas depende de uma práxis e de um conjunto de valores cujas bases tendem a ser destruídas pelo desenvolvimento continuado das disposições internas da própria democracia” (Jasmin, 2001:204).

O arrefecimento quanto à expectativa de triunfo da liberdade no mundo igualitário explicita-se em *Lembranças de 1848*, obra na qual Tocqueville “deu vazão ao desespero que se obrigara a ocultar de Gobineau” (White, 1995:235), colocando em xeque a possibilidade de educar a democracia. A partir de sua experiência política no período compreendido entre a queda da Monarquia de Julho e o golpe de Estado de Luís Napoleão, ele, que tanto acusava o autor do *Essai* de imobilizar a política, viu-se refém de uma conjuntura que o levou a abandonar a arena pública.

Tocqueville não cria em abstrações teóricas divorciadas da realidade imediata (Jasmin, 1998) – ele sabia que suas propostas de intervenção social seriam estéreis quando não articuladas com a prática política. Considerando esse aspecto, *Lembranças de 1848* pode ser interpretado como o momento em que ele tentou conciliar suas proposições teóricas e o exercício do poder político¹¹.

O diálogo com Gobineau mostra um Tocqueville sempre pronto a denunciar as armadilhas do fatalismo. Díez del Corral reconhece que “um espontâneo freio interior o impedia de deslizar-se com deleite romântico pelo pendor fatal” (1989:248). Não obstante, pode-se dizer que, se *A Democracia na América* propõe uma aposta, *Lembranças de 1848* revela um momento em que ela foi perdida – o que não implica que não possa e não deva ser retomada.

Assim como o amigo, Gobineau reconhecia o germe da servidão em uma sociedade na qual os indivíduos concentrassem suas energias exclusivamente “nessas palavras tornadas cabalísticas [...]: produzir e consumir” (Gobineau, 1983:631). Ao contrário de Tocqueville, porém, ele rechaçava a tradição liberal em seu conjunto: a supremacia dos valores burgueses, que elevava “a economia privada a mais alta das virtudes” (*ibidem*), era incompatível com seu ideal de homem público, tal como se percebe no *Essai*, no qual ele assinalou que, contemporaneamente, “[...] à força de exaltar as vantagens da prudência para o indivíduo e as benesses da paz para o Estado, [...] a coragem e a intrepidez tornam-se quase vícios ao sabor dessas máximas” (*ibidem*).

O homem burguês, preocupado exclusivamente com o binômio tranquilidade pública / gozo dos prazeres materiais, desconheceria aquele “furor dos combates, furor em si admirável e que não é indício de uma alma vulgar” (Gobineau, 1983a:935). Esse é o elogio que Gobineau dirigia à Adelaïde, anti-heroína aristocrática de seu romance homônimo. O contraponto desta personagem é o burguês Rothbanner, a quem o autor atribuiu traços que, no *Essai*, caracterizavam o homem degenerado: “As pessoas como Rothbanner são como as bicicletas: só andam sobre a pista; fora dela, caem. Eu prefiro aqueles que não ficam à vontade nas pistas, mas que andam muito bem nos bosques” (*ibidem*).

Para Gobineau não se tratava da superação de um conceito – o de liberdade dos modernos. Ele reconhecia na democracia suíça suas nostalgias feudais: o espírito cantonal dinamizava a política local. Porém, a igualdade já havia imposto sua força e ela necessariamente anulava a liberdade (Tocqueville, 1959:147): no mundo dos iguais, o papel outrora desempenhado pela honra cedia espaço à sóbria prudência burguesa. Ele dividia com Tocqueville a idéia de que, na democracia, “os pequenos têm sido elevados” e que, “os grandes, no mesmo movimento, têm sido rebaixados”, mas, para ele, este era “um mal que nada compensa nem repara” (Gobineau, 1983:343). Gobineau assimilou de sua leitura de *A Democracia na América* a idéia de nivelamento das inteligências, que suspeitava ser uma lei constitutiva dos governos populares (Tocqueville, 1959:147). Por isso, nem mesmo o *self-governement* helvético oferecia-lhe alternativa: o diálogo entre mediócras era um jogo de soma zero.

Ele localizava o interesse na esfera individual, e o julgava incapaz de transcendê-la (*idem*:54); Tocqueville, em oposição, depositava neste sentimento sua crença quanto à viabilidade da liberdade na nova ordem. Transformado em interesse bem compreendido, ele impeliria os cidadãos à arena pública. A aposta tocquevilliana, como já enunciado, implicava a possibilidade de fundar uma solidariedade social a partir do exercício do auto-interesse esclarecido dos indivíduos democráticos. Se o jovem diplomata concordava com o amigo quanto ao papel do interesse na moral moderna (*ibidem*) era porque já o via como um signo da decadência: uma moral calcada no interesse corroborava sua projeção pessimista face ao futuro da civilização.

O conceito de interesse não foi problematizado no *Essai*, mas a obra autoriza considerá-lo determinado pelas predisposições raciais. Assim,

ou se vive em sociedade e os interesses tendem a coincidir; ou se, já constituída uma civilização, os interesses da raça superior prevalecerão, pois o principal sinal de sua superioridade é a sua posição dominante na hierarquia social.

No processo degenerativo, os interesses voltariam a coincidir. *A era da unidade* (Gobineau, 1983:1163) caracterizar-se-ia pela paulatina uniformidade dos espíritos: não mais haveria lugar para o gênio criativo ou para o honrado gentil-homem. A democracia suíça era uma forma de governo possível nesse percurso; uma outra alternativa se encontrava no *despotismo oriental*. Em sua caracterização corrente, este conceito representa a dominação despótica *strictu sensu*: ela prescinde do consentimento daqueles que submete – o despotismo atua sobre súditos “naturalmente dispostos à obediência e incapazes de governar por si próprios” (Bobbio *et alli*, 1991:340), correspondendo ao que Vollrath denominou a “degeneração propriamente apolítica do político” (Vollrath, 1986:132). O elogio de Gobineau à solução oriental encontrava-se com sua descrença na ação política: quanto mais profunda a mistura, menor o número de aptos a lidar com a coisa pública. No contexto “oriental”, a dominação despótica conformar-se-ia à ordem social. Entretanto, em uma civilização em que a igualdade era reivindicada sob a forma de direitos, o despotismo consentido e revogável surgia como um signo da degeneração. Conseqüentemente, a visão de Gobineau sobre uma civilização em decadência pode aproximá-lo do conceito tocquevilliano de despotismo democrático. O homem degenerado é, como o egoísta tocquevilliano, voltado para seus interesses privados. Mas, enquanto este é concebido como um indivíduo dotado de vontade e com poder de ação sobre seu destino, o personagem de Gobineau é metonímico: ele é tão-somente o depositário das determinações contidas na mistura sangüínea que passa por suas veias.

Por outro lado, a citada convergência entre os interesses traz consigo a suposição de que, estabelecidas as condições igualitárias, os homens se aproximariam inclusive no âmbito dos negócios privados: igualdade adquirida, instintos satisfeitos. Afinal, a determinação racial não parece reconhecer a distinção entre mundos público e privado. Ora, em Tocqueville, é porque “a economia do tempo do indivíduo democrático é organizada com total prioridade para a perseguição da fortuna pessoal” (Jasmin, 1991:48) que o despotismo doce ronda a existência dos homens democráticos: se abrem mão do embate político, é porque se deixam absorver em sua conflituosa cotidianidade.

A origem dessa diferença pode ser buscada no significado que o conceito de igualdade assumia em ambos. Tocqueville não o interpretava segundo o viés econômico; para ele, a idéia de igualdade não implicava uma equalização de fortunas, “[...] mas simplesmente que elas não estão enraizadas na transmissão familiar, e que o dinheiro circula muito rapidamente” (Furet, 1982:231). A construção teórica de Gobineau, em oposição, incorporava à igualdade a dimensão econômica: na era da unidade as fortunas serão iguais. Daí sua curiosa projeção futura de uma sociedade pouco conflituosa à beira do precipício: a humanidade degenerada será antes sonolenta do que viril.

A degeneração, em Gobineau, apresentava-se como um *continuum*. É sua dinâmica processual que autoriza a imagem de uma configuração social fundada no despotismo democrático, tal como definido por Tocqueville, pois as trajetórias civilizacionais variam de acordo com a qualidade das misturas sangüíneas. Assim, no mundo moderno, onde “a palavra honra perdeu toda a carga sublime de sua primitiva significação” (Gobineau, 1983:631), o “conceito do despotismo ocidental se compõe como correlato ao conceito de despotismo oriental” (Vollrath, 1986:133): ele surge como um signo do processo degenerativo no estado social de igualdade.

Mas não há dilema: por trabalhar com um modelo de causalidade único, a construção teórica de Gobineau o impedia de redefinir as relações entre interesse e liberdade. Tocqueville, ao contrário, dedicou-se a esta conexão. A doutrina do interesse bem compreendido, todavia, aplicava-se àqueles que tinham interesses a resguardar. Se, na América, ele enxergava uma relativa distribuição de fortunas – e, em certo sentido, de interesses –, na França de 1848 Tocqueville deparou-se com a ascensão de uma classe que não tinha interesses a garantir, mas a conquistar. Este é um momento da história francesa em que as classes subalternas, outrora vistas como massa, se afirmam como povo, se organizam como povo e exigem como povo.

A experiência da Revolução de Fevereiro revelou a Tocqueville que ele estava correto quanto à marcha inexorável da igualdade de condições. Neste momento, ela radicalizava os seus desdobramentos: contestava-se o “fundamento de nossa ordem social” (Tocqueville, 1991:95) – “o grande campo de batalha será a propriedade” (*idem*:42). Apesar de não se deter nessa questão em *A Democracia na América*, ele assegurava,

em suas memórias, que esta era uma consequência previsível do estado social de igualdade, pois,

“[...] quando o direito de propriedade torna-se o último remanescente de um mundo aristocrático destruído, o único a se manter de pé, privilégio isolado em meio a uma sociedade nivelada, sem a cobertura dos muitos outros direitos mais contestados e mais odiados, corre um perigo maior, pois só a ele cabe sustentar a cada dia o choque direto e incessante das opiniões democráticas” (*idem*:41-42).

Ao mesmo tempo em que Tocqueville caracterizava o direito à propriedade como uma instituição necessária, ele se recusava a naturalizá-lo (Jardin, 1984:394): são os costumes que o asseguram – e, por mais arraigados que estes sejam, são sempre passíveis de mudança. A própria história fornecia-lhe exemplos, como ele lembrou em um discurso dirigido à Câmara dos Deputados em janeiro de 1848: “Pensai, senhores, na antiga Monarquia; ela era mais forte que vós, por sua origem; apoiava-se melhor do que vós em antigos costumes, usos, crenças; era mais forte que vós e, no entanto, caiu no pó” (Tocqueville, 1991:43).

A ameaça ao direito de propriedade o atormentava: se é verdade que ela contradizia um profundo costume, Tocqueville sabia não ser possível assegurar os rumos do mundo democrático. Por conseguinte, à sua aposta na manutenção da propriedade segue-se o seguinte comentário:

“E não digo mais, pois à medida que avanço no estudo do antigo estado do mundo e que vejo com mais detalhes o mundo de nossos dias – quando considero a prodigiosa diversidade em que se encontra, não só no tocante às leis, mas também no que se refere aos princípios das leis e às diferentes formas adotadas e conservadas, mesmo hoje, diga-se o que quiser, pelo direito da propriedade sobre a terra –, sinto-me tentado a crer que o que se chama 'as instituições necessárias' não passam, em geral, de instituições às quais se está acostumado e que, em matéria de constituição social, o campo do possível é bem mais vasto do que imaginam os homens que vivem em qualquer sociedade” (*idem*:96).

Em sua caracterização da humanidade degenerada, Gobineau não falava exatamente em fim da propriedade privada, mas em sua repartição igualitária, que julgava consequência necessária da progressiva democratização da sociedade: a homens iguais corresponderia uma repartição igualitária das fortunas. Este seria o último degrau rumo à

queda. E, como ele assegurava, “a previsão entristecedora, não é a morte, é a certeza de só lá chegarem os degenerados [...]” (Gobineau, 1983:1.166).

ORIGENS INTELECTUAIS: A QUERELA DAS DUAS RAÇAS

Gobineau e Tocqueville foram os últimos representantes da ideologia germanista na França (Aron, 1987:64). Não caberia ao presente artigo resgatar detalhadamente as controvérsias sobre a origem dos franceses. Para os fins aqui propostos, interessa-nos observar como, desde meados do século XVII, a *querela das duas raças* representou um *tour de force* entre defensores e opositores da centralização monárquica na qual estes últimos articularam sua hostilidade às pretensões niveladoras do poder real louvando as supostas superiores origens germânicas da nobreza francesa. A polêmica envolveu uma gama de pensadores; seguindo o rastro de autores como Foucault e Furet, considerarei o conde Henri de Boulainvilliers como o ponto de referência (Foucault, 2002:172; Furet e Ozouf, 1989:702) da posição germanista.

Sua *Histoire de l’Ancien Gouvernement de la France*, que circulou clandestinamente em fins do reinado de Luís XIV, mas que só foi publicada em 1727 (Jardin, 1989:18), tinha como objetivo a “refutação séria dos erros” (Boulainvilliers, 1727:XVII) expostos nas *Mémoires des Généralitez du Royaume*, versão da história francesa escrita pelos intendentés das províncias com a finalidade de instruir o duque de Borgonha. Segundo Boulainvilliers, essas “memórias tão amplas e tão vazias” foram obra dos “opressores da Pátria”, que “não reconhecem outro princípio de governo a não ser este de um puro despotismo” (*idem*:XVIII). Ao atribuir ao povo francês uma origem romana comum, eles justificavam a pretensão do rei francês em reivindicar o poder absoluto, já que descendente direto do império soberano de Roma, e reforçavam o intuito real de não mais “representar a nobreza como *primus inter paris*, e sim a nação como um todo” (Arendt, 1989:192).

Em contraposição, o conde Henri afirmava que a solução privilegiada da nobreza francesa derivava da conquista do país pelos francos. Em seu modelo, o mito seiscentista de uma Gália harmônica (Foucault, 2002:173) cedia lugar à imagem de uma terra de conquista na qual o direito romano não havia deitado raízes. Nesse sentido, a invasão franca não aparecia como desvirtuadora de uma ordem naturalizada, mas como uma possibilidade de libertação. E esta não tardaria a chegar. Ao

contrário dos romanos, os germanos teriam baseado seu domínio em uma aristocracia guerreira. À vitória sobre os mercenários inimigos, sucedeu-se a partilha da Gália entre esses guerreiros. Tem-se, nesse ponto, a versão de Boulainvilliers para o surgimento da feudalidade na França. Estabelecidos como proprietários independentes, os vencedores transformaram-se em uma casta militar homogeneamente franca – os *leudes*¹² – cuja estabilidade era garantida através de um sistema de contraprestações com os camponeses gauleses: aos primeiros caberiam os deveres da guerra – “a paz, que é sempre necessária, apenas é adquirida e conservada pela guerra” (Boulainvilliers, 1727:41) –, articulados através do recebimento de tributos que, no entanto, seriam bem menos onerosos do que aqueles que anteriormente os romanos exigiam da população local. Ao “súdito gaulês” caberia, por sua vez,

“[...] fornecer a seus senhores seu trabalho manual para todos os tipos de obra, e especialmente para a cultura da terra, que era a principal, e da qual os senhores e os súditos deviam tirar sua subsistência, ainda que de modo desigual, pois os primeiros se destinavam a viver na abundância, e os segundos estavam contentes com o necessário, do que eles tinham quase sempre sido privados sob a dominação dos romanos” (*idem*:47).

A fortuna desta “Gália franca feliz” (Foucault, 2002:180) foi determinada por um traço que lhe garantia tal adjetivo: eleitos pelos *leudes*, os reis atuavam como magistrados civis. Nas conjunturas de guerra, todavia, era necessário estabelecer um chefe portador de poderes absolutos. Esse “rei de dupla conjuntura” (*idem*:181) teria renunciado a um dos termos da equação, tornando-se o monarca absoluto mesmo nos tempos de relativa tranqüilidade. À resistência da aristocracia guerreira, ele teria respondido, primeiramente, com um expediente característico dos romanos: a convocação de mercenários, recrutados desta feita entre os gauleses. Mas ele também se aliou à antiga aristocracia gaulesa que, refugiada na Igreja desde a vitória franca, preservou o direito romano. O latim tornou-se o idioma de Estado e, isolados em seu sistema lingüístico particular, os guerreiros germânicos presenciaram as sucessivas espoliações de seus direitos adquiridos via conquista (*idem*:184).

Esse breve esboço da narrativa de Boulainvilliers sobre as origens da monarquia na França ilustra como, através do germanismo, setores da nobreza fundaram um elo supranacional: seu princípio identitário, a origem ariana, aparentava-os aos membros deste grupo espalhados

pelo continente europeu, os distanciando da plebe gaulesa. A partir dessa reação nobiliária, instalou-se uma heterogeneidade no corpo da *nação*, ou melhor, fundou-se uma ruptura que formou um novo sujeito na história: a *nação*.

O aparente paradoxo é produto de um equívoco semântico, pois se tratam de dois conceitos distintos, apesar de homônimos. No primeiro caso, a referência é a noção contemporânea de Estado-nação (Bobbio *et alii*, 1991:795), que pressupõe “um corpo de associados que vive sob uma lei comum e representados pela mesma legislatura” (Sieyès, 1988:69). O segundo diz respeito à compreensão que estabelecem Boulainvilliers e seus pares em torno daquilo que seria uma *nação*, ou seja, uma entidade que “[...] não é detida no interior das fronteiras mas é, ao contrário, uma espécie de massa de indivíduos móveis de uma fronteira à outra, através dos Estados, sob os Estados, num nível infraestatal” (Foucault, 2002:169).

Quando, anteriormente, se fez referência às afinidades que aproximavam Tocqueville e Gobineau, era essa idéia de uma *nação transterritorial* que se tinha em mente. Genealogicamente ligados à aristocracia germânica, eles se viam como partícipes de uma ordem maior cuja força não raramente relegava a um segundo plano suas tensões internas. Em suas memórias, Tocqueville explicitou a pertinência de tal vínculo: “[...] se a nobreza francesa deixou de ser uma classe, seguiu seus caminhos como uma espécie de franco-maçonaria em que todos os membros continuam reconhecendo-se entre si por não sei que sinais invisíveis, quaisquer que sejam as opiniões particulares capazes de distanciá-los ou até de torná-los adversários uns dos outros” (Tocqueville, 1991:218).

O diagnóstico tocquevilliano referia-se ao mundo pós-revolucionário e, como já se viu, inexoravelmente igualitário. Referido a um contexto distinto, o tratado do conde Henri pode ser interpretado como um apelo em defesa de sua *nação*: se o duque de Borgonha conhecesse as reais origens da história francesa, ele refutaria a narrativa dos “instigadores do despotismo” (Boulainvilliers, 1727:168) e reinaria tendo em mente a experiência daqueles guerreiros que, naturalmente livres e iguais¹³, deliberavam sobre os assuntos públicos nas assembléias do Campo de Marte.

Tratava-se, portanto, da tentativa de garantir um lugar privilegiado àqueles que se viam ameaçados pelas prerrogativas do poder régio.

Mas se, por um lado, essa nobreza buscava limitar a concentração do poder real, por outro, voltava seus olhares ao constante enobrecimento de setores da população plebéia. Em relação a estes, o argumento se alterava: mais importante do que valorizar a liberdade de outrora era precisar os direitos ilimitados de conquista que a nação franca obtivera a partir da invasão à Gália. E a reivindicação de uma posição de destaque se justificava, nesse aspecto, pela “necessidade de obediência que sempre é devida ao mais forte” (*idem*:33). Ou seja, como francos e gauleses pertenciam a nações distintas, o conde Henri podia advogar, dentro dos limites da nação que ora se unificava, a aplicação de um direito que havia sido transferido para a relação entre Estados (Koselleck, 1999:41): a lei do mais forte corroborava a superioridade da raça ariana face aos vencidos.

Se a via revolucionária trilhada menos de um século depois pela sociedade francesa tornou inglória a tentativa de Boulainvilliers de garantir um lugar privilegiado à aristocracia germânica, a tese da origem franca não perdeu completamente seu vigor. Ainda no Antigo Regime, viu-se endossada em obras de ampla repercussão, dentre as quais se destacou *O Espírito das Leis*, ainda que Montesquieu¹⁴ a contestasse em um ou outro ponto (Montesquieu, 2000:624). E, a despeito de a Revolução ter trazido consigo a exaltação da herança republicana latina, até 1814 havia entusiastas do evento revolucionário que se pensavam descendentes dos germanos. Na realidade,

“Somente sob a Restauração é que o pensamento revolucionário procurava exorcizar sistematicamente o mito dos francos germânicos com a ajuda de um novo mito gaulês. [...] Foi necessário igualmente que os continuadores do Conde de Boulainvilliers, procurando reencontrar seus privilégios de casta, invocassem de novo seus argumentos raciais” (Poliakov, 1974:21-22).

Na perspectiva de Gobineau, essa suposição histórica dava ensejo a que se reatualizasse, em meados do século XIX, a desigualdade inata entre francos e gauleses, ou melhor, entre a aristocracia conquistadora germânica e o povo galo-romano conquistado. Neste sentido, seu racismo (Todorov, 1993:108-111; Taguieff, 2002:17) pode ser interpretado como um suspiro resignado de um homem que via os valores que lhe eram mais caros sendo solapados por um processo de democratização da sociedade. Em muitas passagens do tratado, o termo raça aproxima-se da idéia de classe social, sem prejuízo para a compreensão daquilo que Gobineau pretendia afirmar.

Tal aproximação já estava presente em Boulainvilliers. Arendt chega a considerá-lo “o primeiro a desenvolver um modo definido de pensar em termos de classe” (Arendt, 1989:192). Foucault também assegura que se deve buscar na idéia de que “o corpo social é no fundo articulado a partir de duas raças” (Foucault, 2002:71) as origens da moderna noção de classe social. Ele revela como, no século XIX, operou-se uma transcrição do discurso da reação nobiliárquica na qual o enfrentamento de duas raças distintas cedeu lugar à idéia de que “[...] a outra raça, no fundo, não é aquela que, por uns tempos, triunfou e dominou, mas é aquela que, permanente e continuamente, se infiltra no corpo social [...]. Em outras palavras: [...] não é o enfrentamento de duas raças exteriores uma à outra; é o desdobramento de uma única e mesma raça em uma super-raça e uma sub-raça” (*idem*:72).

A articulação entre os conceitos de raça e classe permite que se entenda como Gobineau concebia a idéia de duas raças distintas que, vivendo em um mesmo espaço, não tardariam a se encontrar. Revela-se a polissemia que caracterizava sua idéia de nação, pois ele ressaltava que “[...] entre Paris e o resto do território há um abismo tal que, às portas da capital, começa uma nação completamente diferente daquela que está dentro dos muros” (Gobineau, 1983:231). Por isso, ao analisar a sociedade francesa de sua época, ele concluía que “[...] diz-se que em França dez milhões de almas se agitam em nossa esfera de sociabilidade, e que vinte e seis milhões permanecem fora dela [...]” (*idem*:234).

Aqueles que ele excluía dessa esfera de sociabilidade eram as populações camponesas e operárias. Se nas primeiras Gobineau reconhecia uma resistência hostil à civilização (*idem*:235), era sobretudo à ação das classes obreiras que ele atribuía a dificuldade em afirmar a supremacia absoluta da civilização européia sobre as demais: portadoras da instabilidade, elas contradiziam a exigência de ordem social, necessária para que se pudesse atestar a pré-excelência desta civilização. Em outras palavras, haveria um nexo entre estabilidade e civilização; por conseguinte, a crescente demanda por transformações sociais apressava a sua degeneração. Nada, porém, impediria que os valores dessas classes se impusessem. Gobineau tinha 14 anos quando se iniciou a experiência da Monarquia de Julho, mas já tinha clareza suficiente quanto à impossibilidade de se frear o desenvolvimento da ordem burguesa. Após 1848, ele transferiu essa angústia para as classes populares: agora eram estas que reivindicavam a participação e, no momento em que a conquistassem, a degeneração completar-se-ia.

Mas não será o fim da civilização. Na verdade, o ponto final de nossa existência não é sua principal preocupação; interessa-lhe o processo degenerativo, o movimento de queda, quando “Os bárbaros vão dominar o mundo: isto é, as massas incultas, saciadas, sem outro atrativo que o do ganho ou o da destruição daquilo que as ultrapassa ou perturba sua submissão de ruminantes” (Boissel, 1983:1.277).

A emergência da monarquia absoluta já era, para Gobineau, um signo da decadência anunciada. Ele compartilhava com os germanistas que lhe antecederam a idéia segundo a qual “todas as vezes que se vêem as diferenças entre aristocracia e povo atenuar-se numa sociedade ou num Estado, pode-se ter certeza de que o Estado vai entrar em decadência” (Foucault, 2002:187). No entanto, assim como Boulainvilliers, ele não cria na possibilidade de reversão à monarquia primitiva. Tanto em seu tratado sobre as raças quanto em suas peças literárias ele expressava uma visão de mundo que era herdeira daquela figuração que Elias (2001:219-266) denominou *romantismo aristocrático*. Ou seja, ele reatualizava a reação de parte da nobreza excluída da “sociedade de corte” no processo de centralização política levado a cabo pela monarquia absolutista. Destacava-se, nessa reação, uma rejeição ao presente em prol da valorização de um idílico passado medieval que, em Gobineau, se transformava em uma “contemplação melancólica do fim de toda grandeza” (Taguieff, 2002:60).

Era para esse suposto mundo de outrora que se voltavam seus anseios, necessidade existencial de um homem que acreditava presenciar os momentos finais de um longo processo no qual o heroísmo de um povo conquistador fora substituído por uma massa uniforme de homens iguais – para alguns até virtuosos, mas jamais honrados. Mas sua teoria não autorizava nenhuma tentativa de restauração das liberdades feudais, pois, “mesmo com as portas abertas, seria impossível fugir da gaiola” (Elias, 2001:238). A se considerar o *Essai*, nada mais poderia ser feito. Para Gobineau, a maioria impôs seu projeto e logo os dissonantes – os *filis de roi* (Gobineau, 1983b:22-67) – estarão imersos no caldeirão dos iguais.

Tocqueville, por outro lado, fez profissão de fé da possibilidade em instruir os novos tempos. Sua concepção de “democracia educada”, não obstante, era diretamente tributária de seu *parti pris* germanista – e dificilmente poderia não o ser, já que ele se via genealogicamente ligado “aos nossos antepassados, os germanos” (Tocqueville, 1998:385). Não se tratava, como em Gobineau, de uma nostalgia que o imobilizava, e

sim de um guia para a ação: o estado social de igualdade somente coincidiria com a liberdade se reatualizasse o pluralismo assegurado no passado pelos corpos secundários. Entretanto, como reconheceu Furet, Tocqueville tinha um conhecimento superficial da história anterior ao século XVIII, o que o levou a uma visão idealizada da nobreza de outrora (Furet, 1982:204), como se pode observar na seguinte passagem de *A democracia na América*: “Situados a uma distância imensa do povo, os nobres tinham no entanto, pela sorte do povo, essa espécie de interesse benevolente e tranqüilo que o pastor denota por seu rebanho; e sem ver no pobre seu igual, velavam por seu destino, como se fosse um depósito posto pela Providência em suas mãos” (Tocqueville, 1998:13).

Por outro lado, sua interpretação das transformações ocorridas no Antigo Regime concentrava-se na figura real – “Na França, os reis revelaram-se os niveladores” (*idem*:9) – e pouca importância foi atribuída às revoltas populares imediatamente anteriores à formação da monarquia absolutista (Anderson, 1989:92; Althusser, 1977:153-155). De modo semelhante, a Revolução Francesa era, em sua interpretação, a conclusão mais ou menos evidente de um longo processo iniciado “desde o dia em que a nação [...] permitiu aos reis estabelecer um imposto geral sem sua participação e em que a nobreza teve a covardia de permitir que taxassem o terceiro estado contanto que a isentassem ela própria” (Tocqueville, 1987:118). Ou seja, era na habilidade real em manipular as ambições da nobreza que, segundo Tocqueville, se encontravam as origens da empresa revolucionária de 1789.

Provavelmente porque, como Boulainvilliers, ele acreditasse que, quando “se chegam a problemas em um Estado, é raramente por erro dos povos, mas sempre dos príncipes facciosos, dos grandes ou dos favoritos, cegos pela fortuna” (Boulainvilliers, 1727:155). Não se pretende afirmar que Tocqueville fosse uma versão extemporânea de historiador aristocrático (Tocqueville, 2000:99), mas sim que sua visão de mundo tributária da ideologia germanista o impelia a ver as mudanças sociais como originalmente estimuladas pelos segmentos socialmente privilegiados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Segundo Aron, Gobineau reteve do germanismo seu viés racista, em detrimento daquilo que o caracterizava como liberal. O oposto teria acontecido com Tocqueville, para quem “o feudalismo se transforma

em queixas pela ascensão do absolutismo monárquico e reforça as convicções liberais do coração e as convicções democráticas da razão” (Aron, 1987:64). Esta afirmação estabelece uma relação entre liberalismo e democracia esboçada apenas em meados do século XX, mas que, a sua época, “seria então impensável” (Reis Filho, 1998:86), dada a aproximação que ora se fazia entre democracia e poder proletário.

A concepção tocquevilliana de democracia refere-se a um estado social que anula as desigualdades estatutárias de corte aristocrático; restringe-se ao plano formal: importa-lhe a ausência de barreiras estamentais à igualdade entre os homens. Tocqueville não advoga sequer, como o fará Durkheim algumas décadas depois, uma “absoluta igualdade nas condições exteriores da luta” (Durkheim, 1999:395), possível apenas quando se coloca em xeque o direito de herança. Nesse sentido, pode-se afirmar que o aristocrata normando não ultrapassava uma *concepção negativa de igualdade*: nem a desigualdade constitutiva do mundo pré-moderno, nem as propostas redistributivas das diversas tendências socialistas, mas uma igualdade que se realiza e que se expande gradualmente na letra da lei.

O gradualismo é especialmente importante para a perspectiva tocquevilliana. O nexos que ele estabelecia entre liberdade e costumes levava-o a crer que apenas através de um lento aprendizado de participação pública seria possível aos homens modernos escapar da servidão potencial que jazia nas entranhas do mundo dos iguais. Tocqueville não parecia acreditar que esse aprendizado se daria pela simples obra do tempo: este poderia, afinal, tão somente conduzir a humanidade ao despotismo doce da nova era, pois “a irreversibilidade do processo de democratização não se traduz, necessariamente, num caminho de afirmação do homem na história, e pode até importar o seu contrário” (Vianna, 1987:94).

De fato, não se encontra em Tocqueville aquele determinismo tão característico de seu século aqui personificado em Gobineau. O futuro é incerto e só é possível ao analista identificar possibilidades, jamais auferir certezas. Entretanto, se ele não podia afirmar como seriam os tempos vindouros, parecia saber como eles não deveriam ser; se eram tortuosas e enigmáticas as trilhas que conduziriam a humanidade à liberdade, claras seriam as que a levariam à servidão. Neste ponto, anulavam-se as incertezas de Tocqueville: abandonados aos seus desejos, sem guias que lhes apontassem alternativas, os homens democráticos render-se-iam à moderna tirania.

Assim, deslocando o anacronismo ao qual nos conduz Aron, mais evidente fica a compreensão do “antídoto” que Tocqueville oferecia à servidão no mundo da igualdade: a “reatualização aristocrática da noção de que o homem pode comandar a si mesmo” (Jasmin, 1997:308). Em um mundo em transição, poucos lhe pareciam capazes de dispor de tal autonomia. Deriva daí o elogio à magistratura no primeiro volume de seu trabalho sobre a América. Enquanto as instituições comunais eram compostas por homens comuns, os legistas formavam uma classe privilegiada entre as inteligências, revelando características similares às aristocráticas (Tocqueville, 1998:310).

Nos Estados Unidos, essa classe representava um instrumento de contra-afirmação do poder, funcionando como contrapeso da democracia. Através do direito consuetudinário, os legistas atuavam como uma espécie de reserva dos costumes. Em outras palavras, atuavam conservadoramente, baseando suas decisões legais nas de seus antepassados.

Mas, se o mundo moderno envolve a precária e desconcertante sensação de que “tudo o que é sólido desmancha no ar”, o modelo tocqueviliano corria o risco de engessar a novidade. Objeção que ele não teria dificuldades em desqualificar: a herança de Boulainvilliers o fazia crer que, não obstante a inexorabilidade do turbilhão igualitário, seu desenvolvimento “ainda não é suficientemente rápido para que não se perca a esperança de dirigi-lo” (*idem*:12). Se as “classes mais poderosas” abrissem mão dessa tarefa, a democracia ver-se-ia “abandonada a seus instintos selvagens” (*ibidem*). Suas expectativas não sobrevivem a 1848: a turba galo-romana desafiava definitivamente a tradição franca e, como já afirmou um intérprete mordaz de sua obra, “Aos olhos de Tocqueville, o povo não está preparado para tomar as rédeas do governo porque ele constitui somente uma massa amorfa que não está organizada politicamente. Um governo no qual a multidão faz a lei é para ele o pior dos regimes políticos” (Suter, 1959:332).

Por isso, como notou White, “no fim, Tocqueville viu-se obrigado a admitir que o drama da história humana [...] era [...] um drama de *degeneração*, o mesmo tipo de drama que o levava a criticar Gobineau por encená-lo a vista do público” (White, 1995:237). Restava-lhe, enfim, o recolhimento.

(Recebido para publicação em abril de 2004)

(Versão definitiva em setembro de 2006)

NOTAS

1. Doravante denominado apenas *Essai*.
2. No original, *méconnu*, que também pode significar “mal conhecido”.
3. As citações em francês foram traduzidas pela autora.
4. Chevalier (1959:9) afirma desconhecer a origem da amizade entre eles. Segundo Herman, foi “através de dois amigos alemães” que eles foram apresentados (Herman, 1999:59). Boissel (1993:79) e Eugène (1998:28), contudo, asseguram que este contato se deu através de Rémusat.
5. Ele definia três raças distintas: branca, negra, amarela, mas acentuava: “se eu me sirvo de denominações emprestadas à cor da pele, não é porque eu ache a expressão justa ou feliz, pois as três categorias das quais eu falo não têm precisamente por traço distintivo a tonalidade, sempre muito múltipla em suas nuances” (Gobineau, 1983:280). Como observou Taguieff, nada há de original na classificação de Gobineau; ela permanece nos limites do “quadro das idéias recebidas em seu tempo, nos meios eruditos, sobre a diversidade entre os homens” (Taguieff, 2002:38).
6. Os estudos mais recentes sobre Gobineau, listados na bibliografia a seguir, ressaltam sua precariedade teórica. Essa crítica ao *Essai*, no entanto, pode ser encontrada já nos primeiros – e poucos – comentários que a obra suscitou na literatura especializada. Em 1854, Jean Alloury, discorrendo sobre os dois primeiros volumes para o *Débats*, destacava sua falta de clareza e de precisão (cf. Alloury *apud* Tocqueville, 1959:213). Três anos depois, Armand de Quatrefages chegou a conclusão semelhante em artigo publicado na *Revue de Deux Mondes* (cf. Cassirer, 1993:307). Tal imprecisão teórica pode ser mostrada na passagem anterior: o conceito de nação não é definido no *Essai*; ele tanto aparece, como no presente caso, como um momento imediatamente anterior à constituição de uma civilização, quanto como sinônimo de sociedade – quando fala, por exemplo, em nações da raça branca (Gobineau, 1983:342-343). Ele se refere, também, a nações européias, utilizando o termo em sua significação contemporânea, isto é, no sentido de Estado-nação (*idem*:231). Esse tipo de dificuldade aparece, em alguns momentos, mesmo em conceitos-chave para a compreensão de seu argumento, como os de sociedade, civilização e raça; ainda que ele se preocupe em defini-los, como se pode observar no presente artigo. Em termos gerais, no entanto, pode-se afirmar que “o vocabulário descritivo do *Essai* é pouco fixado” (Taguieff, 2002:43).
7. “Os emigrantes que vieram fixar-se na América no início do século XVII separaram de certa forma o princípio da democracia de todos aqueles contra os quais este lutava no seio das velhas sociedades da Europa e transplantaram-no sozinho nas terras do novo mundo” (Tocqueville, 1998:19).
8. Já na França, segundo Tocqueville, o desprezo pelas instituições religiosas difundido pelos escritores iluministas provocou uma ausência de corretivo interno que estimulou a eclosão da Revolução (cf. Tocqueville, 1987:55-57).
9. Jasmin assinala que o chamado despotismo oriental supunha uma relação de moldes senhor/escravo, enquanto o despotismo “doce” dos tempos igualitários basear-se-ia no binômio pai/filhos (cf. Jasmin, 1991:42-53). Aos olhos de Tocqueville, contudo, tal analogia exageraria no otimismo, pois o despotismo democrático “[...] se pareceria com o poder pátrio se, como ele, tivesse por objeto preparar os homens

para a idade viril; mas, ao contrário, procura tão-somente fixá-los de maneira irreversível na infância” (Tocqueville, 2000:389-390).

10. Para Tocqueville, enquanto o egoísmo é uma categoria moral, o “individualismo é um conceito sociológico, que denota uma falta, não de virtude *per se*, mas de virtude pública ou cívica. É uma disposição pacífica que separa uma pessoa de seus concidadãos, trocando a sociedade pelo pequeno grupo da família e de amigos. Enquanto o egoísmo aflige todos os tempos, o individualismo é uma característica da sociedade *democrática*” (Merquior, 1991:89).
11. “Tenho vivido com homens de letras, que têm escrito a história sem se envolverem com os assuntos, e com políticos, que sempre se preocupam com a produção dos acontecimentos mas nunca pensam em descrevê-los. Sempre notei que os primeiros vêm por toda a parte causas gerais, enquanto os segundos, vivendo na desordem dos fatos cotidianos, imaginam facilmente que tudo se deve aos acidentes particulares e que as pequenas forças que incessantemente recaem em suas mãos são as mesmas que movem o mundo. É de crer que uns e outros enganam-se” (Tocqueville, 1991:83-84).
12. Segundo Boulainvilliers, o termo *Leudes* tem origem na palavra alemã *Leuch*, que significa “compatriotas, pessoas de mesma sociedade e condição: essa palavra, em latim, se exprime pelo termo *fidelis*, e é por isso que ela é a única empregada pelos reis para designar os destinatários de suas mais antigas ordenações; [...] é suficiente aqui observar que os reis tratam os franceses, seus inferiores em dignidade e em autoridade, como se aqueles se incluíssem entre estes: eles eram todos reciprocamente *Leudes*, fiéis companheiros e não súditos” (Boulainvilliers, 1727:30).
13. Essas características vigoravam, evidentemente, somente entre os membros da aristocracia germânica. Como notou Foucault, trata-se de uma liberdade cujo “primeiro critério [...] é poder privar os outros da liberdade [...], portanto o contrário da igualdade” (Foucault, 2002:187-188).
14. Não à toa, “Montesquieu, junto a Rousseau e Pascal, era um dos autores mais apreciados por Tocqueville e provavelmente aquele que mais influenciou seu trabalho científico” (Jasmin, 1997:251).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, Louis. (1977), *Montesquieu, a Política e a História*. Lisboa, Editorial Presença.
- ANDERSON, Perry. (1989), *Linhagens do Estado Absolutista*. São Paulo, Brasiliense.
- ARON, Raymond. (1987), *As Etapas do Pensamento Sociológico*. Brasília, Editora Universidade de Brasília.
- ARENDT, Hannah. (1989), *Origens do Totalitarismo: Anti-Semitismo, Imperialismo, Totalitarismo*. São Paulo, Companhia das Letras.
- BERLIN, Isaiah. (1981), *Quatro Ensaios sobre a Liberdade*. Brasília, Editora Universidade de Brasília.
- BOBBIO, Norberto *et alii*. (1991), *Dicionário de Política*. Brasília, Editora Universidade de Brasília.
- BOISSEL, Jean. (1983), “Essai sur l’Inégalité des Races Humaines: Notice”, in A. Gobineau (org.), *Œuvres* (Tomo I). Paris, Gallimard.
- . (1993), *Gobineau, Biographie: Mithes et Réalité*. Paris, Berg International.
- BOULAINVILLIERS, Henri de. (1727), *Histoire de l’Ancien Gouvernement de la France: avec XIV Lettres Historiques sur les Parlements ou États Généraux* (Tomo 1). Disponível em <http://visualiseur.bnf.fr/Visualiseur?Destination=Gallica&O=NUMM-87689>.
- CASSIRER, Ernst. (1993), *Le Mythe de l’Etat*. Paris, Gallimard.
- CHEVALIER, Jean-Jacques. (1959), “Introduction”, in A. de Tocqueville (org.), *Œuvres Complètes: Correspondance d’Alexis de Tocqueville et d’Arthur de Gobineau* (Tomo IX). Paris, Gallimard, pp. 9-35.
- CONSTANT, Benjamin. (1985), “Da Liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos”, in Y. Zarka (org.), *Filosofia Política 2*. Porto Alegre, L&PM, pp. 9-25.
- DIEZ DEL CORRAL, Luis. (1989), *El Pensamiento Político de Tocqueville: Formación Intelectual y Ambiente Histórico*. Madrid, Alianza.
- DURKHEIM, Emile. (1999), *Da Divisão do Trabalho Social*. São Paulo, Martins Fontes.
- ELIAS, Norbert. (2001), *A Sociedade de Corte: Investigação sobre a Sociologia da Realza e da Aristocracia de Corte*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- EUGÈNE, Eric. (1998), *Wagner et Gobineau: Existe-t-il un Racisme Wagnérien?* Paris, Cherche Midi.
- FOUCAULT, Michel. (2002), *Em Defesa da Sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo, Martins Fontes.
- FURET, François. (1982), *L’Atelier de l’Histoire*. Paris, Flammarion.
- e OZOUF, Mona (orgs.). (1989), *Dicionário Crítico da Revolução Francesa*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- GAHYVA, Helga. (2001), Iguais, porém Diferentes: Notas sobre a Correspondência entre Alexis de Tocqueville e Arthur de Gobineau. Rio de Janeiro, Iuperj. Manuscrito.

- GOBINEAU, Arthur de. (1983), "Essai sur l'Inégalité des Races Humaines", in *Œuvres* (Tomo I). Paris, Gallimard.
- . (1983a), "Adelaïde", in *Œuvres* (Tomo II). Paris, Gallimard.
- . (1983b), "Les Pléiades", in *Œuvres* (Tomo III). Paris, Gallimard.
- HERMAN, Arthur. (1999), *A Idéia de Decadência na História Ocidental*. Rio de Janeiro, Record.
- JACQUES, Daniel. (1995), *Tocqueville et la Modernité*. Quebec, Boréal.
- JARDIN, André. (1984), *Alexis de Tocqueville: 1805-1859*. Paris, Hachette.
- . (1989), *Historia del Liberalismo Político: De la Crisis del Absolutismo a la Constitución de 1875*. Cidade do México, Fondo de Cultura Económica.
- JASMIN, Marcelo. (1991), "Individualismo e Despotismo: A Atualidade de Tocqueville". *Presença*, n° 16, pp. 42-53.
- . (1997), *Alexis de Tocqueville: A Historiografia como Ciência da Política*. Rio de Janeiro, Access.
- . (1998), *Racionalidade e História na Teoria Política*. Belo Horizonte, Editora UFMG.
- . (2001), "As Américas de Tocqueville: A Comunidade e o Auto- Interesse", in J. Souza (org.), *Democracia Hoje: Novos Desafios para a Teoria Democrática Contemporânea*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, pp. 201-211.
- KOSELLECK, Reinhart. (1999), *Crítica e Crise: Uma Contribuição à Patogênese do Mundo Burguês*. Rio de Janeiro, Eduerj/Contraponto.
- MADISON, J., HAMILTON, A. e JAY, J. (1993), *Os Artigos Federalistas: 1751-1836*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- MÉLONIO, Françoise. (1993), *Tocqueville et les Français*. Paris, Aubier.
- MERQUIOR, José Guilherme. (1991), *O Liberalismo: Antigo e Moderno*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- MONTESQUIEU, Charles Secondant de. (2000), *O Espírito das Leis*. São Paulo, Martins Fontes.
- POLIAKOV, Léon. (1974). *O Mito Ariano: Ensaio sobre as Fontes do Racismo e dos Nacionalismos*. São Paulo, Perspectiva.
- REIS FILHO, Daniel Aarão. (1998), "O Manifesto e a Revolução em 1848", in *O Manifesto Comunista 150 Anos Depois*. Rio de Janeiro, Contraponto, pp. 75-100.
- SIÈYÈS, Emmanuel. (1988), *A Constituinte Burguesa: Que é o Terceiro Estado?* Rio de Janeiro, Liber Juris.
- SUTER, Jean-François. (1959), "Tocqueville et le Problème de la Démocratie". *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 49, n° 3, pp. 330-340.
- TAGUIEFF, Pierre-André. (2002), *La Couleur et le Sang: Doctrines Racistes à la Française*. Paris, Mille et Une Nuits.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. (1959), *Œuvres Complètes: Correspondance d' Alexis de Tocqueville et d' Arthur de Gobineau* (Tomo IX). Paris, Gallimard.

- . (1987), *O Antigo Regime e a Revolução*. Brasília, Editora Universidade de Brasília.
- . (1991), *Lembranças de 1848: As Jornadas Revolucionárias em Paris*. São Paulo, Companhia das Letras.
- . (1998), *A Democracia na América: Leis e Costumes*. São Paulo, Martins Fontes.
- . (2000), *A Democracia na América: Sentimentos e Opiniões*. São Paulo, Martins Fontes.
- TODOROV, Tzvetan. (1993), *Nós e os Outros: A Reflexão Francesa sobre a Diversidade Humana* (vol. 1). Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- VIANNA, Luiz Werneck. (1987), "O Problema do Americanismo em Tocqueville", in *A Revolução Passiva: Iberismo e Americanismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Revan, pp. 161-193.
- VOLLRATH, Ernst. (1986), "O Despotismo Ocidental". *Filosofia Política*, nº 3, pp. 131-145.
- WHITE, Hayden. (1995), *Meta-História: A Imaginação Histórica do Século XIX*. São Paulo, Edusp.

ABSTRACT

Tocqueville and Gobineau in the World of Equals

The article aims to analyze how two apparently dissimilar authors like Alexis de Tocqueville and Arthur de Gobineau reached similar conclusions concerning the future possibilities launched by the modern experience. The suggestion is that one of the clues for understanding this similarity lies in the influence both received from the argument of the 18th century nobility's reaction in the discussion that became known as the *quarrel of the two races*.

Key words: democracy; liberalism; racialism; conservative thought; French history; 19th century

RÉSUMÉ

Tocqueville et Gobineau dans le Monde des Égaux

Dans cet article, on cherche à examiner comment deux auteurs apparemment si différents qu'Alexis de Tocqueville et Arthur de Gobineau ont abouti aux mêmes conclusions en ce qui concerne le possible avenir annoncé par l'expérience moderne. On y suggère que l'une des pistes pour comprendre cette ressemblance se trouve dans l'influence qu'ils ont subie de l'idée de la réaction nobiliaire du XVIII^e siècle, dans le cadre de la discussion connue sous le nom de "querelle des deux races".

Mots-clé: démocratie; libéralisme; racisme; pensée conservatrice; histoire française; XIX^e siècle