

SENSIBILIDADES E PAIXÕES POLÍTICAS DEMOCRÁTICAS: ANSART ENTRE LEITORES DE TOCQUEVILLE

*Sensibilities and democratic political passions:
Ansart among readers of Tocqueville*

Maria Stella Martins Bresciani¹

RESUMO

As instituições democráticas são, sem dúvida, um tema candente e atual. Tema complexo, perpassa os debates políticos em todas as mídias, acirra as controvérsias sobre seus fundamentos, faz com que os embates resvalam rapidamente dos argumentos racionais para os mecanismos emotivos da persuasão. Signos sensíveis e figuras de linguagem, em particular metáforas, acionam os imaginários políticos ao substituírem ideias por imagens e os argumentos por apelos emocionais. As reflexões de Pierre Ansart sobre as “paixões políticas democráticas”, presentes em *Les cliniciens des passions politiques*, publicado em 1997, retomadas em *Quatre leçons de Philosophie sur les passions politiques*, artigo de 2002, estimularam-me a reler *De la Démocratie en Amérique*, de Alexis de Tocqueville, publicado em dois tomos em 1835 e 1840. Neste ensaio busco colocar as reflexões de Ansart entre as de contemporâneos seus, Lefort e Castoriadis, que frente ao desmonte da URSS, nos anos 1980 e 1990, buscaram responder a indagações comuns sobre os desafios colocados às democracias. Por ser Tocqueville em *De la Démocratie en Amérique* referência comum a eles, penso ser importante indagar qual o legado intelectual deixado por Tocqueville, cujos escritos trazem como subtema as tensões de um período político bastante conturbado na França dos anos 1830. Pode Tocqueville ser definido como analista crítico das paixões políticas? Suas observações sobre as instituições republicanas dos Estados Unidos permitiram, certamente, compor um campo conceitual sobre o poder das paixões na política, mas teriam consistência para permitir indagações sobre nossos desafios atuais?

Palavras-chave: herança, paixões políticas, democracia liberal

¹ É Professora titular de História da Universidade Estadual de Campinas. Bolsista de produtividade em pesquisa CNPq. E-mail: sbrescia@lexxa.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6052-9040>.

ABSTRACT

Democratic institutions are undoubtedly a burning current issue. Such a disputable topic permeates political debates in all media, stirs up controversy over their foundations, and causes arguments that quickly slip from rational argumentation to emotional mechanisms of persuasion. Sensitive signs and figures of speech, particularly metaphors, trigger political imaginaries by replacing ideas with images and arguments with emotional appeals. Pierre Ansart's reflections on the "democratic political passions", brought forth in *Les cliniciens des passions politiques*, published in 1997, and taken up again in a 2002 article called *Quatre leçons de Philosophie sur les passions politiques*, induced me to reread Alexis de Tocqueville's *De la Démocratie en Amérique*, published in two volumes in 1835 and 1840. This essay intends to locate Ansart's reflections among those of his near contemporaries Lefort and Castoriadis, who, faced with the dismantling of the USSR in the 1980s and 1990s, sought to answer common questions about the challenges posed to democracies. Since *De la Démocratie en Amérique* is a common reference to all of them, it is important to determine the intellectual legacy of Tocqueville, whose writings bring as a subtheme the tensions of a very disturbing political period in France in the 1830s. Can Tocqueville be defined as a critical analyst of political passions? Although his observations on the republican institutions of the United States certainly permitted him to compose a conceptual field about the power of passions in politics, are they consistent enough to allow inquiries about our current challenges?

Keywords: Heritage; Political Passions; Liberal Democracy.

Introdução

As primeiras palavras e frases de um texto são sempre as mais difíceis de se escolher, pois devem introduzir ao assunto a ser exposto e aos argumentos a serem desenvolvidos. Ao privilegiar as instituições e os regimes de governo democráticos, tema atual e controverso e amplamente debatido pela mídia e trabalhos acadêmicos, se reconhece estarem frente a situações as mais desafiadoras. Escolher os dois tomos de *De la Démocratie en Amérique*, de Alexis de Tocqueville, escritos no decorrer dos anos 1830 e publicados em 1835 e 1840, se apresenta como possibilidade de revisitar uma interpretação sobre a forma pela qual "os pais fundadores" dos Estados Unidos organizaram o primeiro país republicano das Américas e suas instituições democráticas. Quais seriam os preceitos básicos dessa sociedade? De que

tradição fora retomada essa concepção de organização da sociedade civil na fundação da assim considerada primeira democracia moderna? Na releitura do texto “seminal” de Tocqueville, autor de citação quase obrigatória entre estudiosos da democracia, Ansart introduz a um método de estudo no qual os sentimentos, e dentre eles, o mais forte e incontrolável, a paixão em diversos matizes, atuam na adesão sensível aos preceitos teóricos e às possíveis formas de regimes contemporâneos de governo democrático.

Para uma leitura analítica do livro de Tocqueville, me apoio no legado intelectual a nós deixado por Pierre Ansart em *Marx et l'anarchisme* (ANSART, 1969) e retomado em suas análises dos textos de Alexis de Tocqueville sobre a democracia nos Estados Unidos (ANSART, 1997; 2002). Palavras de inspiração e orientação que introduzem a um método de estudo e a um campo conceitual:

Parmi les trois sources que Lénine attribue à la pensée de Marx, “la philosophie allemande, l'économie politique anglaise et le socialisme français”, il importe de préciser de quelle tradition intellectuelle Marx devait dégager l'objet de ses interrogations. (ANSART, 1967:1).²

O extenso e provocativo livro *Marx et l'anarchisme* constitui a exposição de uma proposta de Ansart em busca da “tradição intelectual” agenciada por Marx para formular “o objeto de suas questões” e, dessa busca, como enunciado na epígrafe, traz para o leitor a indicação precisa de Lênin sobre as três fontes “do pensamento de Marx: a filosofia alemã – o ‘modelo hegeliano’, a economia política inglesa e o socialismo francês”. Isso posto, Marx teria buscado um lugar, uma escola de pensamento onde encontrar a designação do “‘real’ em oposição às ilusões e às ‘ideologias’, e a situaria na ‘atividade prática’ dos homens no ‘processo de vida real’” (MARX, 1845). Neste encadeamento de “fontes”, afirma Ansart, Marx formulou um campo intelectual, uma base de conceitos a ser considerada como “prolongamento

2 Dentre as três fontes atribuídas por Lênin ao pensamento de Marx, “a filosofia alemã, a economia política inglesa e o socialismo francês”, importa precisar de qual tradição intelectual Marx extraía o objeto de suas interrogações. Todas as traduções dos autores citados neste artigo são da autora.

de uma problemática prévia, constitutiva do *a priori* metodológico de toda a obra marxista” (ANSART, 1969:1-2; 1972:7-10)³.

Após aceitar as objeções de Marx à filosofia do Estado de Hegel, Ansart inicia a complexa tessitura da aproximação de Marx ao pensamento de Saint-Simon, em escritos de 1816 a 1825, exposta na obra coletiva *Doctrine de Saint-Simon*, 1829-1830, e às obras de Proudhon, em especial a *Memória* sobre a propriedade, de 1840⁴(ANSART, 1969:1-8;172-173;1972:7-13;177). Para Ansart, a obra de Proudhon oferecera uma base para a “hipótese marxista do antagonismo social e econômico constitutivo do capital e homólogo a um antagonismo de classes”. Desse modo, conclui: “a questão das ‘fontes’ do pensamento marxiano [estão] entre as múltiplas convergências e divergências entre Proudhon e Marx”, já que, apesar dos desacordos, se estabeleceu com eles uma “linguagem comum”, cuja importância deve ser preservada para não elidir “um campo intelectual comum” no qual as aproximações e as verdadeiras originalidades são claramente perceptíveis (ANSART, 1969:9; 1972:13). A partir desse reconhecimento, Ansart se coloca como “prolongador”, eu diria *herdeiro*, dos trabalhos de seu orientador de tese, Georges Gurvitch, que, por sua vez, teria recolhido “elementos da “tradição intelectual”, marcada principalmente por Bakunin, Georges Sorel e o sindicalismo revolucionário para, com eles, compreender a verdadeira originalidade dos criadores do socialismo (ANSART, 1969:11;1972:14)⁵.

Ansart retoma os três autores e as respectivas posições teóricas e propostas de ação e se detém longamente em Proudhon, para desenhar a “nova concepção do sujeito da ação”: “o sujeito coletivo não seria a razão dos dirigentes industriais, nem a classe social consciente de si, mas o social em si, entendido como o equilíbrio sempre instável das forças econômicas”. Em suma: “não mais uma interrogação sobre os indivíduos responsáveis pela produção, mas sobre as próprias condições da espontaneidade coletiva”. Por isso, para Proudhon, “o proletariado não seria uma força que intervém na história para dar lugar ao racional”, mas a nova ordem social nasceria da própria razão. Trata-se, portanto, conclui Ansart, de “organizar um novo espaço social no qual a anarquia positiva poderia realizar-se sem o risco

3 *Marx et l'anarchisme* constitui a tese de doutorado defendida por Ansart em 1967, publicada em 1969 pela prestigiosa Presses Universitaires de France (PUF) e a versão em espanhol, em 1972, pela Barral Editores de Barcelona. Coloquei as citações da edição PUF com a data 1969 e as da edição Barral, 1972.

4 Referência ao escrito de Proudhon *Premier Mémoire: Qu'est ce que la propriété? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement*, 1840.

5 Introdução: 1969:1-17; 1972:7-21 e Conclusões: 1969:525-539; 1972: 463-475.

de ser destruída; não para organizar uma ordem, mas para buscar a quais condições toda a alienação e toda delegação seriam excluídas”. Esse “novo campo sociopolítico” se organizaria, não como “uma síntese das identidades, mas segundo os interesses diversos dos indivíduos e dos grupos” em uma estrutura pluralista, o conjunto das diferenças e equilíbrio dinâmico”. O que significava “realizar o federalismo econômico e político em meio ao qual se equilibrariam os grupos naturais e os centros de produção”, base da noção de “anarquia positiva”, afastada qualquer “centralização autoritária, fosse monopolística ou comunista”. (ANSART, 1969: 526-530; 1972: 466-467). Ou seja, considera evidente em Proudhon as implicações negativas de dar “ao Estado a autoridade das decisões [pois] significaria a alienação da soberania e a exteriorização da vontade social, um sujeito artificialmente criado para encarnar a autoridade e o despotismo”. (ANSART, 1969:503; 1972:467).

Com suas próprias palavras e vocabulário atualizado, Ansart apresenta a proposta de Proudhon do “esboço de *‘autogestão’* com conotação positiva”, o poder de decisão com os grupos produtores em um “espaço descentralizado”. A crítica à centralização estatal e à burocratização em defesa da “instauração de uma federação econômica, configura o ato contratual em Proudhon que exigiria manifestação permanente das vontades, a presença do produtor no conselho da empresa e a eleição de dirigentes provisórios”, uma projeção da “teoria da comunidade como verdadeiro sujeito coletivo” (ANSART, 1969:532; 1972: 463-471). Proposta que, prossegue, deu lugar a embates entre figuras exponenciais como Trotsky, Rosa Luxemburgo e Mao Tse-Tung, em torno do “socialismo de Estado” e do autoritarismo político (ANSART, 1969: 538-539; 1972:474). Ansart não atenua as divergências entre Marx e Proudhon, destaca o que há de original em suas teorias, pontos sobre os quais os dois convergiram ou discordaram, mas também aponta que se propunham a responder aos mesmos problemas – o fim do sistema capitalista e o surgimento político da classe operária.

Retenho da exposição de Ansart dois temas fundamentais para minha própria exposição: a questão da “tradição intelectual”, bem como a proposta de “*autogestão*” – a “federação econômica” em Proudhon, por ser um argumento importante na leitura feita por Tocqueville dos pressupostos da democracia vigente nos Estados Unidos. Proudhon lera Tocqueville e Saint-Simon, dialogara e debatera com Marx, que também lera os mesmos autores. Como contemporâneos, eles partilharam com vários outros autores, cito Eugène Buret e Frederich Engels, a preocupação com a situação política europeia conturbada, e levaram para o centro de suas análises as condições sociais vigentes nesse mundo regido pelo capital.

Abandono a noção de “tradição intelectual”, usada por Ansart ao nomear as fontes de Marx indicadas por Lênin, e adoto a noção de *herança*, mais leve e menos presa à fidelidade, mais próxima às próprias tessituras feitas por Ansart entre três autores em *Marx e o anarquismo*. O amplo painel de sua exposição traz suas apropriações teóricas, a retomada de temas e a questão da “intensidade emocional”. A força das paixões políticas e a importância de sua gestão seria tema presente em vários de seus escritos, extensamente analisada em *La gestion des passions politiques* (1983)⁶, retomada em vários de seus escritos (1974, 1977), reaparecendo sob a ótica de camadas de análises superpostas e entrelaçadas em seu livro *Les cliniciens des passions politiques* (1997) e, mais recentemente, no artigo “Quatre leçons de philosophie sur les passions politiques”. (ANSART, 2002).

Sobre heranças, sensibilidades e paixões políticas

Ao recortar a noção de *herança*, busquei trazê-la como ideia matriz subjacente à minha argumentação com o significado a ela expresso pelas palavras de Jacques Derrida em diálogo com Elisabeth Roudinesco em *De que amanhã...* em livro, cujo título, intencionalmente ou não, deixa incompleta a pergunta – “*De que amanhã se trata?*” – feita por Victor Hugo em um de seus poemas, e a recoloca numa forma indefinida, suspensa no ar.⁷

... sempre me reconheci, quer se tratasse da vida ou do trabalho do pensamento, na figura do herdeiro – e cada vez mais, de maneira cada vez mais assumida, às vezes feliz. (...) é preciso saber e saber reafirmar o que vem “antes de nós”, e que recebemos mesmo antes de escolhê-lo, e nos comportar sob este aspecto como sujeito livre. (...) Reafirmar, o que significa isso? Não apenas aceitar essa herança, mas relançá-la de outra maneira e mantê-la viva.
Jacques Derrida (2001)

⁶ *La gestion des passions politiques* mereceu tradução de Jacy Seixas, *A gestão das paixões políticas*, publicada pela EdUFPR em 2019. Nas citações, remeto para as páginas da publicação francesa, 1983 e brasileira, 2019.
⁷ Em nota do Prefácio, Roudinesco indica o poema e a frase “De quoi demain sera-t-il fait?”, Victor Hugo, “Napoléon II”, *Les chants du crépuscule* (1835).

Em *Marx et l'anarchisme*, Ansart recolhe várias heranças e as relança a partir de seu ponto de vista e as mantém vivas. Nessa retomada estiveram presentes escolhas, tal como proponho fazer ao me aproximar do tema das paixões políticas, uma das dimensões da herança deixada por ele. Por que minha escolha recaiu nesse sentimento radical suscitado e alimentado de tantas maneiras e, digamos, acionado em direções tão diversas e mesmo contraditórias? Que indagações me levaram a privilegiar e antecederam minha leitura de *A gestão das paixões políticas* e despertaram especial atenção para os sentimentos?

Dos vários autores e caminhos percorridos, creio ter sido decisivo o espanto causado, no século XIX, aos leitores de jornais e livros pelo registro das milhares de pessoas deslocando-se pelas ruas de duas grandes cidades, Londres e Paris. O movimento incessante provocou espanto e temor, se fixou como a representação estética da “modernidade” (BRESCIANI, 1982) e abriu caminho para imagens das multidões registradas em palavras e imagens por jornalistas, observadores sociais, filantropos, precursores das ciências sociais: Gustave Le Bon e Henri Fournial, médicos, Hippolyte Taine, historiador positivista, Scipio Sighele, advogado e criminologista positivista, Gabriel Tarde, psicólogo social, compuseram farto material sobre a “psicopatologia das multidões”. Freud a eles se uniu nos anos 1920 com um texto fundamental “Psicologia das massas e análise do eu”, onde mostrou a oposição pouco profunda entre psicologia individual e psicologia social ou coletiva e ser evidente a “afinidade da massa com a horda primitiva da qual descende” (FREUD, [1920-1921]; 1975:2596-2599). O entrelaçamento das observações sobre o comportamento de parcela da população pobre urbana e as incursões nas áreas colonizadas das Américas, da Ásia e da África alimentaram o debate sobre as multidões, sobre as “raças”, a antropometria-criminal de Bertillon e os estudos antropológicos (GINNEKEN, 1989). Formava-se, nas décadas finais do século XIX, um campo intelectual, pluri/inter/transdisciplinar, atravessado por apelos retóricos emocionais, ativos acionadores das paixões políticas, que permaneceu atuante entre as duas grandes guerras mundiais, sendo revisitado todo o século XX até se apresentar neste século XXI a cada vez que o debate sobre os regimes ditatoriais e as ameaças às democracias (neo)liberais traz à tona as mesmas questões.

Contudo, foi essencial encontrar em 1991 o *Essai sur les fictions* suívi de *De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations*, escritos de Germaine de Staël, publicados entre 1793 e 1796. “Quelle époque ai-je choisie pour faire un traité sur le bonheur des individus

et des nations!”⁸, se questiona Staël ao iniciar sua escrita em pleno processo revolucionário na França (STAËL, 1979). Convicta de terem os “dois anos sangrentos do reino do terror” provocado “sensações” que absorveram todas as outras faculdades mentais, diz ter buscado, em meio a esse turbilhão emocional, “a independência do espírito” para refletir sobre “os efeitos das paixões do homem em sua felicidade pessoal”, reflexão extensiva às “questões políticas”, por serem uma força impulsiva que “conduz o homem independentemente de sua vontade” (STAËL, 1979:57-62). Suas reflexões sobre as paixões como força impulsionadora da ação humana estiveram presentes em seus romances e novelas e em *De la littérature* (1800), redimensionada em *Considérations sur la Révolution française* como “paixão reflexiva” (*passion réflééchissante*), um recolhimento do espírito, no qual “a paixão que se julga e se conhece, ainda que, não possa domá-la” (STAËL, 1818; BRESCIANI, 1995; 2005).

Os ensaios de Staël ampliaram o campo conceitual por enfeixar dilemas sobre emoções, sentimentos, imagens e narrativas, presentes em Edmund Burke em *Reflections on the Revolution in France* (1790) e Thomas Carlyle, em *The History of the French Revolution* (1837). Suas análises, permeadas de superlativos, carregam a intenção deliberada de passar ao leitor a magnitude do impacto emocional causado pelos sucessivos acontecimentos. Afirmava Burke: “De todas as circunstâncias reunidas, a revolução francesa é a mais extraordinária/assombrosa [*astounding*] (...); as paixões, as mais opostas, necessariamente se apresentaram na maior cena tragicômica e monstruosa que se vê” (BURKE, [1790]; 1979:92-93, 119)⁹. Décadas depois, as palavras determinísticas de Carlyle (1837) traçavam o argumento por outro viés: “tudo cresce e morre, cada qual em obediência a suas próprias e surpreendentes (*wondrous*) leis, de forma própria e surpreendente; as coisas espirituais em formas as mais surpreendentes de todas”; “o sangue flui; alimento para novas loucuras”, algo assemelhado a

8 “Que momento escolhi para escrever um tratado sobre a felicidade dos indivíduos e das nações!”. Mme de Staël estava exilada em Lausanne em 1º de julho de 1796, data colocada no prefácio de *De l'influence des passions* e somente se dedicou ao estudo dos anos revolucionários em *Considérations sur la Révolution française*, a partir de 1813, publicado em 1818, um ano após sua morte.

9 Ao contrapor a violência da revolução na França à *Magna Charta to the Declaration of Right*, assinada pelo Rei João em 1215 e confirmada em 1690 por Guilherme III, da Inglaterra, Burke buscava alertar seus conterrâneos. Constituiu, diz ele, o repositório das liberdades inglesas, “a herança deixada por seus antecessores a ser transmitida para a posteridade”.

um “terremoto” (...). E Carlyle se indaga: “Será a paz saudável ou a ameaça doentia e sinistra que permanecerá na França durante os próximos dez anos?” (CARLYLE, 1980:116-117,124). Suas análises de forte apelo emocional foram compartilhadas por muitos de seus contemporâneos e deixaram rastros.

A tessitura do campo conceitual afetivo

Em traços largos e resumidos este campo conceitual orientou a leitura de *La gestion des passions politiques* em 1992, e lá encontrei, já na primeira página, o alerta de Pierre Ansart para o “determinismo simplificador da *Psicologia das multidões*” em referência direta a Gustave Le Bon, teoria questionada, diz ele, pela “tradição Freud-marxista e já nas primeiras obras de Wilhelm Reich” (ANSART,1983:7;2019:7). Um alerta e indagações desafiadoras: “Como os sentimentos políticos são gerados em uma sociedade, em uma classe social ou em uma seita política? Como eles são administrados, reproduzidos ou reforçados?” Ansart mantém o procedimento de buscar apoio em um antecessor ao trazer “por guia a hipótese de Montesquieu segundo a qual cada sistema político põe em cena um modelo de paixão política que corresponde a sua estrutura e ao seu funcionamento” e, a partir dessa hipótese, propõe pesquisar “como as paixões, as emoções e os sentimentos coletivos convivem e dão sustentação às práticas políticas particulares”. Afinal, afirma: “Um sistema passional não é um simples acompanhamento da vida política, mas um conjunto dinâmico e regulador vivido pelos sujeitos sociais sob a forma da evidência” (ANSART, 1983:8;2019:8).

Ao negar serem as paixões políticas somente ativas em períodos de alta intensidade emocional, revoltas ou revoluções, Ansart desloca sua análise para “os grandes teóricos e filósofos da vida política”: dentre eles, Platão, Montesquieu e Tocqueville, este, pela ênfase dada “às paixões gerais e dominantes” ao comparar as sociedades europeias e a vida social americana, para, enfim, se deter em Marx e a importância dada por ele às diversas dimensões da afetividade política, contrariando a vulgata economicista marxista. Para Ansart, a evidente a atenção dada por Marx aos vínculos coletivos e às formas e intensidade das sensibilidades políticas, diferenciadas entre as classes sociais e consideradas dimensão essencial do processo histórico, o levava

a traçar “três configurações essenciais da vivência política: o entusiasmo extático, o “mal-estar”, a cólera revoltada”. Configurações desdobradas, por sua vez, em três conjuntos de relações movidas pelos agentes políticos ao acionarem as afetividades coletiva e individual: o poder carismático, os vínculos sociais internos e externos ao grupo e as identidades, a imagem de si, as autorrepresentações políticas (ANSART, 1983:11-18; 2019:13-18).

Forma-se o assim o eixo da proposta de Ansart – “estudar a produção de sentimentos políticos em suas diferentes dimensões: seus autores, seus dispositivos, suas consequências”, produção sempre vinculada a aparelhos sociais, lugares de incitação e de enunciação de mensagens apaixonadas, lugares de evidente disputa permanente (ANSART, 1983:19; 2019:19). Por serem mensagens apaixonadas, pouco se apoiariam em exposição racional de convencimento, e sim em enunciados modulados pelos dispositivos da persuasão, no duplo sentido dado por Ansart à noção de “lógica afetiva”, a “dos sentimentos dentro de um grupo, um partido, uma classe social, e a lógica dialética que separa e une dois grupos em conflito”. Em sua análise. ele propõe “nos desembaraçarmos do preconceito racionalista que lança ao absurdo do “irracional” tudo aquilo que diz respeito à emotividade política” (ANSART, 1983:24-25; 2019:24-25). Convoca os escritos de Freud – *Totem e Tabu* (1912), *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), *Mal-estar na civilização* (1920) no intuito de introduzir “as relações entre o inconsciente e o poder”, relações mobilizadas em situações de curta duração ou profundamente enraizadas. A contribuição de Freud e da psicanálise são, diz Ansart, indispensáveis para se adentrar as mensagens comoventes, tão essenciais como veículos de persuasão nos quais as trocas simbólicas perfazem um circuito comparável ao da circulação de bens.

Como adentrar essas trocas simbólicas, “atitudes individuais fugidias mobilizadas em diversas circunstâncias” indicativas de como “os sentimentos políticos constituem uma zona de sombras, uma zona essencialmente difusa (“oculta”) da vida política”, porém atingíveis por apelos emocionais em situações coletivas como os *meetings*? Ao trazer Aristóteles e introduzir com a retórica a força das imagens quando agenciadas por meio de palavras com forte carga emocional, Ansart lembra a força do recurso a metáforas e outras figuras de linguagem na projeção de signos em mensagens persuasivas constitutivas do “imaginário político” e das ideologias estruturadas como “sistema de ideias e sistema de sentimentos”; poderosos meios de controle e capazes de canalizar afetos (ANSART, 1983:69-77; 2019:69-77). Há nessa definição do campo conceitual por Ansart uma aproximação evidente

à análise da democracia nos Estados Unidos feita por Tocqueville, autor citado novamente no último capítulo do livro. Quais conceitos colhidos em vários autores estariam presentes em suas observações sobre a sociedade norte-americana em *A gestão das paixões políticas*? Reconheço ser difícil desfazer o entrelaçamento dos fios de uma herança intelectual constituída por anos de leituras, estudos e pesquisas.

Ansart destaca o agenciamento de afetos e emoções também presente nas democracias parlamentares com força suficiente para destruir solidariedades tradicionais e dirigir respostas coletivas em uma direção definida como a mais justa, correta; (ANSART, 1983:109-118; 2019:111-119); “o fervor sectário”, forte sentimento, paixão política de intensa força na mobilização da sensação de pertencimento a um grupo, adesão a ideologias diversas, um universo afetivo alheio ao que lhe é externo, aproximado ao que Freud denominou como “a substituição do seu próprio ideal do eu pela “imagem do chefe ou do líder” (ANSART, 1983:89-108; 2019:89-108). Partidos políticos abertos a possível formulação de projetos totalitários ou, no sentido oposto, a provocar desmobilização e dispersão dos investimentos afetivos políticos nos sistemas sociopolíticos descentralizados. Nessa avaliação, Ansart conclui que “o diagnóstico marxista acompanha o diagnóstico liberal” no reconhecimento de que em “uma sociedade industrial, a lógica do lucro dissiparia todo sentimento político” ao “desvalorizar tudo o que não diz respeito à produção e consumo de bens materiais”, em análise bastante ajustada à de Tocqueville. Afinal, por negar importância ao não redutível ao saber racional e à afetividade política, a ideologia cientificista alimentaria “o mito da racionalidade do político” (ANSART, 1983:176-177; 2019:179-180).

Esse movimento de desmobilização ou de apaziguamento das emoções em pessoas envolvidas com seus interesses pessoais ou de seus pequenos grupos e comunidades desvia o investimento na vida política e o confina à vida pessoal e familiar; em vasto movimento de privatização, impele ao rebaixamento da intensidade afetiva em relação ao poder político central, como observaram Tocqueville, em *A democracia na América* (1840) em relação ao sistema político pluralista, e Proudhon, em *Du principe fédératif* (1963) (ANSART, 1983:180-182; 2019:180-184). Apoiado nesses autores, Ansart indaga: estaria na configuração sociopolítica dos “Estados pluralistas e laicos a possibilidade de um paradoxo, a ‘dominação legal’, por criar um lugar particular ao amor e ao ódio”? Seria o desencantamento dos sentimentos políticos o produtor do mal-estar ou o fim dos amores políticos a característica do clima afetivo próprio às democracias pluralistas,

como sugerem Marx e Freud? (ANSART, 1983:175-179; 2019:179-184). E mais uma vez, no início dos anos 1980, ele se aproxima de Tocqueville, ao descrever as “técnicas de descrença que nutrem na atualidade as culturas políticas” e, certamente, atenuam drasticamente o interesse do cidadão pela atividade política por estar muito mais envolvido em seu trabalho e atribuir aos meios de comunicação de massa uma tarefa contraditória: retêm a atenção para os acontecimentos, alertam para a importância do ato do voto, mas ao mesmo tempo colocam os cidadãos na posição de espectadores da vida política (ANSART, 1983:182; 2019:186).

Tempos conturbados, canteiro de reflexões férteis

Um evento crucial ocorrera no intervalo da publicação de *La gestion des passions politiques*, 1983, e *Les cliniciens des passions politiques*, 1997 – o fim da União Soviética e o desmembramento do conjunto de países por ela configurados. Teria ainda interesse revisitar Tocqueville em 1997, um analista percuciente, mas afastado de nós por quase dois séculos? Para Ansart, sim. E coloca Tocqueville entre autores situados em amplo arco temporal – de Confúcio à Raymond Aron e Charles de Gaulle, trazidos à cena para responder à indagação: “Uma análise clínica das paixões políticas é possível?”.

Na condição de herdeira de parcela desse complexo campo conceitual, escolhi Tocqueville no painel de analistas clínicos das paixões políticas por ele estudados. Contudo, uma demanda se impôs: se em 1983, os escritos de Tocqueville estavam em suas indagações, quais outros autores seus contemporâneos também retornariam à *La démocratie en Amérique* para dar conta da complexidade do conceito democracia como “sistema de ideias e formas de governo”?

Impossível deixar de lado Claude Lefort em “A questão da democracia” de 1983. O artigo é parte de *Essais sur le politique* (1986), reunião de textos dentre os quais dois deles dedicados a reflexões sobre as dimensões da democracia em releituras explícitas de Tocqueville – “Reversibilité: liberté politique et liberté de l’individu” (1982) e “De l’égalité à la liberté. Fragments d’interprétation de *De la démocratie en Amérique*” (1978). Ou seja, o ensaio de 1983 teve como lastro estudos anteriores, de finais da

década de 1970 e início de 1980, nos quais Tocqueville constitui referência obrigatória e lhe permitiu “chamar a atenção para o significado de repensar o político nos nossos tempos”. Tempos, diz ele, marcados “pelo totalitarismo”, tanto em sua desaparecida variante fascista, sempre passível de renascer, como na variante denominada “socialismo, cujo sucesso se espalha”. Seu objetivo maior visava a recolocar essa reflexão no campo da filosofia política.

Partir do quadro do totalitarismo lhe permitiu rever a “questão da democracia” e, ao lhe dar nova dimensão, mostrar “ser impossível reduzi-la a um sistema de instituições”. Embora, em sua aproximação a Tocqueville o apresenta com certa ironia como “pensador *‘à la mode’*, por definição o teórico pioneiro do liberalismo político moderno”, Lefort considera importante partir de seus trabalhos pois, diferentemente de outros autores dele contemporâneos, considerou a democracia uma “forma de sociedade destacada da sociedade aristocrática, pois formada por uma revolução democrática”. Ou seja, ao propor reexaminar a democracia sobre o fundo do totalitarismo, Lefort diz se aproximar do método adotado por Tocqueville em sua análise da democracia nos Estados Unidos a partir de um recuo histórico e expor uma grande mutação histórica em suas várias dimensões. Para Lefort, a análise de Tocqueville permite destacar um traço revolucionário sem precedentes: o lugar do poder não mais se incorpora no príncipe dando corpo à sociedade; o poder se torna um lugar vazio; “ela se institui e se mantém na *dissolução dos parâmetros da certeza*; ela inaugura uma história na qual os homens enfrentam o perigo/o desafio da indeterminação quanto ao fundamento do Poder, da Lei e do Saber, da relação de *um com o outro* em todos os registros da vida social. A democracia teria se apresentado como uma forma de sociedade que acolhe e preserva a indeterminação, um contraste notável com o totalitarismo, que entretanto pode nela se organizar, a forma política com a qual iniciara suas reflexões (LEFORT, 1986:17-32). Poucos anos depois, em Tocqueville: *démocratie et l’art d’écrire*, Lefort refaz sua opinião e nele reconhece um autor “cuja palavra é espantosamente livre”, não prisioneiro do “círculo de suas próprias teses” (LEFORT, 1992,55).

Seu artigo me levou a Cornelius Castoriadis, também filósofo, em textos de 1990 e 1996, portanto, já escritos sob o enorme impacto da “queda do muro de Berlim” e o esfacelamento do comunismo no Leste europeu no outono de 1989. Nele, Castoriadis parte de uma pergunta direta: seria “o triunfo da democracia, tão alardeado por jornalistas e mesmo por autores sérios, a marcha irresistível da democracia por todo o planeta”? Porém, “*Quelle démocratie?*” indaga, e se dispõe a dizer algumas palavras sobre

o significado do termo democracia no mundo moderno (CASTORIADIS, 1999:145-180). Para afastar qualquer pertinência a se tomar os atenienses como modelo da democracia, ele afirma ter “a Europa moderna criado a si mesma e só ter tomado dos gregos o que desejava e o que podia tomar, porém os recriou constantemente em função de seu próprio imaginário”, porém eles “nos fazem refletir e mostram que no campo político, certas formas democráticas de exercício do poder são possíveis e realizáveis”. Convoca Tocqueville, “um grande pensador que, com apenas 30 anos, chega aos Estados Unidos, lá fica alguns meses e vê coisas que ninguém via”, embora considere algo bizarro acontecer nesses anos de finais do século XX a “redescoberta de Tocqueville para dele se fazer o pensador da democracia contemporânea”. Afinal, diz ele, a estadia do francês nos Estados Unidos, nos anos 1830, se dera quando a situação social que correspondia ao modelo ideal pensado por Jefferson não mais existia e, ainda, lembra terem os pais fundadores estabelecido a Constituição *contra* os movimentos sociais da época [italico do autor]. Estava-se já na era Jackson. No Norte, a industrialização avançava, os operários trabalhavam 72 horas por semana; no Sul, a grande propriedade escravagista permanecia como herança do passado, e as mais fortes oligarquias haviam se apossado do poder político. Logo, diz ele, não há “como considerar ainda ser o político e o vazio o lugar do poder a essência da democracia”. “Ele está bem ocupado”, “o político é o poder, adquiri-lo e exercê-lo. Sobre isso, encontraremos pouca coisa em Tocqueville, e sua compreensão de democracia é politicamente inútil.” E afirma: “o que vemos à nossa volta é simplesmente a oligarquia liberal, não uma democracia”. O que entender por democracia?, pergunta (CASTORIADIS, 1996:145-149).

De sua longa exposição, retenho: “é o poder do *dêmos*, da coletividade. Logo, onde termina este poder? Quais seus limites? Se a democracia não mais aceita nenhuma regra transcendente ou simplesmente herdada, não há *nada* que possa fixar intrinsecamente os limites deste poder, onde deve se deter?” E responde, “a democracia é instituinte, o regime da autolimitação, em outras palavras, o regime da autonomia, ou da autoinstituição, ao não aceitar limites externos, ela se auto-institui de modo permanente; a autolimitação se impõe, por exemplo ao definir os direitos do homem e uma Constituição” (CASTORIADIS, 1999: (148-151). Contudo, um deslocamento para “Héritage et Révolution”, conferência de 1983, atualizada em 1996, permite encontrar a noção de herança explicitada e próxima a Derrida: “a singularidade histórica da Europa ocidental e, antes dela, da Grécia do século VIII ao V [a.C.] é serem as *únicas* sociedades que

criaram a política no sentido da atividade coletiva visando explicitamente a instituição global da sociedade”. Logo, considerar “nossa herança, nossa tradição, ser a herança democrática e a tradição revolucionária”, o núcleo dessa herança residiria, diz ele, tal como fora para “os *politai* gregos ou os burgueses *européus*, na criação de nossas instituições” (CASTORIADIS, 1999:129-130). Em suma, se os gregos atenienses do séc. V-IV a.C. sempre ressoam em nossos estudos, há que reconhecer nossa condição de herdeiros, como disse Castoriadis; não simplesmente como gestores do patrimônio, mas pelas escolhas e apropriações feitas do legado recebido.

A democracia permanece como núcleo de nossas reflexões neste século XXI, e a afirmação inscrita no título de Myriam Revault d’Allonnes, – *Pourquoi n’aimons nous la démocratie* nos coloca frente a frente com uma questão crucial. A constatação de “um leque que vai do ódio à ‘democracia burguesa’ – *leitmotiv* clássico da vulgata marxista e da esquerda radical – até a espécie de resignação expressa na fórmula de Churchill: ‘a democracia é o pior dos regimes, exceto todos os outros já experimentados na história’, sem ele nada dizer do envolvimento e dos afetos positivos”, a leva a dizer algumas palavras sobre o significado do termo democracia no mundo, 20 anos após a queda do muro de Berlim (ALLONNES, 2010). Allonnes observa “esperanças fracassadas, desencanto, erosão, a democracia privada de seu Outro”. “Quem fala hoje em dia do amor à democracia?” Para ela, “um paradoxo, pois há um consenso enganoso: ‘Somos todos democratas’”. E novamente Tocqueville surge em suas indagações pela “tese da indeterminação assumida por Lefort”, a ameaça inerente à democracia seria “a ausência do poder ligado a um corpo, um lugar vazio exercido por simples mortais”. A perda de qualquer garantia transcendente à tensão interna permanente que o habita exige o debate sobre o legítimo e o ilegítimo, destinado a acolher e a institucionalizar o conflito em todas as esferas, política, econômica, jurídica, sempre às voltas com escolhas e valores. Destaca em Tocqueville ter captado a inclinação atuante nas “disposições subjetivas de povos democráticos” para “o gosto da tranquilidade pública, ao saírem de revoluções longas e sangrentas”; “a disposição em orientar a massa e a opinião comum para a paixão do semelhante (...) pressão imensa do espírito de todos sobre a inteligência de cada um (...) uma impregnação mimética (...) regida pela ‘tirania da opinião’”. Para d’Allonnes, Tocqueville demonstrara “uma sensibilidade aguda da incerteza e do caráter quase imprevisível da democracia de massa”, e teria antecipado a noção de “governabilidade” de

Michel Foucault (ALLONNES, 2010:7-10,16-17,71-72, 106-107)¹⁰.

Paixões fundadoras e o conflito permanente – A aventura pelo território dos “anglo-americanos”

Não bastasse a importância, diria até a urgência, de refletirmos a respeito dos regimes democráticos atuais, o “chamado” político cruzou com minha curiosidade intelectual ao buscar Pierre Ansart de 2002, e com ele voltar neste ensaio a Tocqueville, para relê-lo como “analista clínico das paixões políticas”. Busquei entender como Ansart, um pesquisador e observador atento, considerou crucial o livro *De la démocratie en Amérique*, especialmente por Tocqueville ter se proposto a “não relatar a sucessão de acontecimentos históricos, mas interrogar as ‘causas ocultas’ que asseguram o funcionamento da democracia e as que provocaram a queda do Antigo Regime”. A ênfase dos argumentos recai, desse modo, nos “sentimentos” dos cidadãos e nas “paixões gerais dominantes”; seu intuito, expor a força das paixões e entender como podem movimentar o “governo das sociedades humanas” (ANSART, 2002:179).

Afinal, havia sido a intenção de estudar “as instituições democráticas” da república norte-americana, bem como “os sentimentos e as ideias” de seus cidadãos, que levava Tocqueville aos Estados Unidos em 1830, acompanhado de Gustave de Beaumont, os dois advogados recém-nomeados em 1827 para o cargo de juiz auditor em Versalhes. A ideia da viagem nascera em meio às “Jornadas de Julho” de 1830 e, em outubro do mesmo ano, Tocqueville e Beaumont propõem ao novo governo analisar e relatar “as vantagens e inconvenientes dos sistemas penitenciários dos Estados Unidos na Pensilvânia e em Auburn – Nova York (NOLLA/TOCQUEVILLE, 1990: XX-XXII). Chegam ainda jovens aos Estados Unidos, carregados de significativa bagagem intelectual, de preconceitos ainda vivos do Antigo

10 No entrelaçamento de fios ou camadas escavadas entre temas e conceitos, heranças dispersas, escolhidas e recolhidas em leituras, na participação de congressos e seminários, destaco as reuniões do Núcleo de Pesquisa CNPq - *História e linguagens políticas: razão, sentimentos e sensibilidades*.

Regime e de experiências na situação política tumultuada da França, nas idas e vindas de revoltas e regimes políticos. A elas seria incluída posteriormente a Revolução de 1848, saudada com otimismo por Tocqueville na Introdução à 12ª edição de *Democracia* (TOCQUEVILLE, 1989:324-325), breve interregno republicano interrompido pelo golpe de Luiz Napoleão Bonaparte em dezembro de 1851, poucos anos antes da morte do autor em 1859.

As palavras de Ansart, em depoimento a Pessin e Pucciarelli, retroagem mais de 60 anos e relatam os motivos de sua aproximação à Tocqueville via Proudhon.

Foi na primavera de 1942 que abri, pela primeira vez, um livro de Proudhon. Buscava então obras de introdução à obra de Marx, artigos de revista e ficara surpreso ao ler condenações peremptórias contra esse socialista “utopista”, “pequeno burguês”, ignorante do socialismo científico, alguém de quem só conhecia seu slogan “a propriedade é um roubo” que tinha o mérito de obrigar a refletir. O acaso me levou a escolher o *Système des Contradictions* e a ler as páginas consagradas à divisão do trabalho. Proudhon cita a sentença de Tocqueville; “à medida que a arte progride, o artesão regride” e mostra como o avanço dos trabalhos parcelares reduz o trabalho a alguns gestos e torna inúteis as competências do operário. Esta explicação, um pouco desordenada, porém apoiada em exemplos precisos, me impressionou fortemente. Partia da mecanização do trabalho e passava à denúncia da mecanização dos homens. Nela não havia relação com a polêmica que havia lido contra Proudhon, e me lembrava mais as preocupações sociológicas de Halbwachs. A partir desse dia prometi continuar as leituras desse socialista rejeitado/criticado. (Ansart in PESSIN; PUCCIARELLI,

2004:39)¹¹

A longa transcrição da resposta dada por Ansart à pergunta dos entrevistadores – “C’est alors que vous avez commencé vos études de philosophie?” – permite entrelaçar novamente Marx e Proudhon, bem como Proudhon e Tocqueville, pessoas que presenciaram em suas vidas revoluções, mudanças de regimes políticos e o golpe de Luís Napoleão Bonaparte em 1851. Permite também cotejar Ansart (1922) e Lefort (1924), colhidos em plena juventude pela Segunda Guerra Mundial, a França invadida pelo exército nazista alemão; para Ansart, a clandestinidade na resistência entre seus 20 e 24 anos. Experiência algo diferenciada de Castoriadis (1922), que chega à França em 1945, com passagem pelo Partido Comunista Grego (KKE), que abandona para se unir aos trotskistas. Na França participa com Lefort da fundação da revista independente *Socialisme ou barbarie*, lançada em 1949. Ansart também conviveu entre 1950 e 1958 com os movimentos e “lutas de libertação nacional” das antigas colônias francesas na África e na Ásia, o Vietnã onde morou e lecionou nas cidades de Hanói e Saigon por oito anos (PESSIN; PUCCIARELLI, 2004).

Penso poder aproximá-los pelo par conceitual “ruptura e refundação”, usado por d’Allonnes, para denominar a “política dos modernos”: o direito natural e a formação do Estado moderno, fundamentos das doutrinas que consideravam o poder civil resultado da ação humana,

11 C’est au printemps de 1942 que j’ouvris, pour la première fois, un livre de Proudhon. Je chercherais alors les ouvrages d’introduction à l’œuvre de Marx, des articles de revue et j’avais été étonné de lire des condamnations péremptoires contre ce socialiste « utopiste », « petit bourgeois », ignorant du socialisme scientifique, lui dont je ne connaissais que son slogan « la propriété, c’est un vol » qui avait le mérite d’obliger à réfléchir. Le hasard me conduisit à choisir le *Système des Contradictions* et à lire les pages consacrées à la division du travail. Proudhon cite la sentence de Tocqueville ; « À mesure que l’art fait des progrès, l’artisan rétrograde » et montre comment la progression des travaux parcellaires réduit le travail à quelques gestes e rend inutiles les compétences de l’ouvrier. Cette explication, un peu désordonnée mais appuyée sur des exemples très précis, m’impressionna fortement. Partant de la mécanisation du travail, elle passait à une dénonciation de la mécanisation des hommes. Elle n’avait aucun rapport avec des polémiques que j’avais pu lire contre Proudhon, et m’évoquait davantage les préoccupations sociologiques d’Halbwachs. De ce jour je me promis de continuer les lectures de ce socialiste réprouvé. Trecho de Tocqueville citado por Proudhon: “À mesure que le principe de la division du travail reçoit une application plus complète, l’ouvrier devient plus faible, plus borné et plus dépendant. L’art fait des progrès, l’artisan rétrograde.” (TOCQUEVILLE, 1990, t.2:141). A citação de Proudhon a Tocqueville está em *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*, Cap. III Évolution économique, Paris: Guillaume et Cie Libraires, 1846. Marx criticou Proudhon em *La misère de la philosophie*. Réponse à la philosophie de la misère, 1847, escrito no exílio e originalmente em francês.

portanto, uma convenção. Parte de uma nova maneira de pensar e de representar o “cosmos”, o rompimento com “a ordem geocêntrica”, nos séculos XVI e XVII, que configurou um movimento intelectual pelo qual “o mundo fechado se abria ao universo infinito”. Balizas previstas em análises de Maquiavel, Hobbes, Locke e Rousseau, como a da equalização das condições humanas atingiram, com Tocqueville, decorridos mais de cem anos, a dimensão da “paixão pela igualdade” (ALLONNES, 1999:68-75). Aqui cabe a indagação: como a paixão teria sido uma das “causas ocultas” impulsionadoras da Revolução que derrubara o Antigo Regime em 1789 e uma década antes movera os “anglo-americanos” a implantarem a democracia na América; lá persistiria como paixões humanas, ameaças sempre presentes? A possível resposta vem de Ansart, “[as paixões] se não traçam as grandes linhas da história, nelas intervêm efetiva e contraditoriamente para impulsionar ou frear o seu curso” (ANSART, 1997:194).

Suas palavras sugerem como os sentimentos, dos mais tranquilos aos mais apaixonados, perpassam as análises da democracia moderna e contemporânea e justificam, a meu ver, o interesse de filósofos, sociólogos e historiadores pelos escritos de Tocqueville. Afinal, ele e Beaumont, companheiro de aventura no território da América do Norte, haviam se proposto a observar a sociedade, as ideias e hábitos dos “anglo-americanos” no percurso de 7.550 km do território dos Estados Unidos na passagem por 18 dos 24 estados, entre maio de 1831 e fevereiro de 1832. As observações e documentos recolhidos renderam o relatório sobre o sistema penitenciário escrito por ambos, o livro entre “comentário social e romance” *Marie ou l’esclavage aux États Unis* (1835) de Beaumont e a descrição sociopolítica do “estado social” democrático, em *A Democracia na América* de Tocqueville, cujo primeiro tomo, de 1835, só seria completado pelo segundo, publicado em 1840.

Não surpreende, portanto, Ansart considerar as análises das paixões democráticas a parte mais fecunda e original do trabalho de Tocqueville e se dedicar à análise das “afetividades não redutíveis ao saber racional”, negadoras “do mito da racionalidade do político”, como as responsáveis pelo sucesso ou o eventual fracasso da democracia. Paixões analisáveis por meio da observação de sua gestão e, principalmente, pela “análise clínica” dos movimentos por elas agenciados. Em suas indagações sobre o futuro das “paixões dominantes” Tocqueville privilegia – “a igualdade e a liberdade” – que unidas à “paixão pelo bem-estar e pelos bens materiais” formavam a base da qual dependiam a persistência da

democracia ou seu eventual fracasso em direção a novo despotismo. Se já em 1983, Ansart seguia Tocqueville e identificava conflitos e contradições, desfeitas as certezas instituídas pelos parâmetros hierárquicos seculares da sociedade aristocrática, em 1997 Tocqueville merece todo um capítulo em *Cliniciens des passions politiques*, quando introduz a noção de “análise clínica” (ANSART, 1983:49-68,176-177; 2019:49-68,179-181).

Até onde as paixões gerais, indaga Ansart em 1997, assim como Yves Déloye ao retomar o tema em 2007, estariam nos alicerces das instituições dos Estados Unidos, base da confederação e movimentariam a sociedade democrática? Seguem Tocqueville e se aproximam das paixões dominantes. A “paixão da igualdade”, inscrita nos fundamentos da democracia, e segundo Tocqueville a ela inerente, se expressaria por sentimentos, como a busca da estima no plano político e em intensidades diversas provocaria sentimentos contrários, como a inveja, prenúncio de paixão destruidora. A “paixão da liberdade”, talvez a mais desejada e impulsora de revoluções e da guerra pela independência dos Estados Unidos, se apresenta como continuidade da paixão da igualdade, exigente e frágil, cuja persistência precisaria suscitar o “gosto sublime” da satisfação do desejo de se “autogovernar”. Entretanto, essas duas “paixões”, pensam Ansart e Déloye (DELOYE, 2007), poderiam, na percepção de Tocqueville, fazer desaparecer da vida cotidiana as fortes paixões ao manterem os individualismos justapostos sem fortes sentimentos. Passariam, desse modo, a “impressão de uma existência morna”, somente agitada pela liberdade de expressão da qual a imprensa faria uso para suscitar “um clima de agitação emocional contínuo”, em especial em épocas de eleição. Nessa “economia política dos sentimentos,” na feliz expressão de Déloye (DELOYE, 2007), ele e Ansart se detêm com especial atenção na “paixão do bem-estar e dos bens materiais”, grande acionadora da paixão pelo dinheiro e pelo gosto das coisas materiais por ele proporcionadas. Paixão insaciável, instituída e alimentada pelo princípio da igualdade, ela acionava a “avidez sem freios” presente em todas as classes sociais, o “furor pelo lucro” e suas consequências indefinidas por estarem as ambições sujeitas ao “clima da mobilidade social”. (TOCQUEVILLE, 1990: t.I, 203) Por serem insaciáveis, provocavam o tormento da insatisfação e a decepção e expunham o lado sombrio e difuso da democracia pela constante ameaça ao equilíbrio e causador do “clima morno”, sentimento desmobilizador previsto por Marx e designado por Freud como “o mal-estar na cultura” (FREUD 1929-1930, 1973: t.3,3017-3-67; ANSART, 1983:175-197; 2019:179-202;1997:194-202; DELOYE, 2007:65-69).

Paixões em movimento

Conservaria ainda sua atualidade “o preceito de Tocqueville, segundo o qual é possível localizar em uma sociedade política ‘sentimentos gerais ou dominantes’?”, indaga Ansart no capítulo final de *A gestão das paixões políticas* (ANSART, 1983:175; 2019:179). Ensaio uma resposta a essa indagação e, para tanto, penso ser instrutivo explorar a extensão das paixões longamente anotadas em *De la démocratie en Amérique*, e menos presentes nos ensaios aqui visitados e indagar se ainda são pertinentes em nossos dias.

Ao seguirmos as observações de Tocqueville sobre “os costumes dos norte americanos”, há nelas uma observação crucial: embora as instituições democráticas sublinhem certos traços de comportamento, como a austeridade e a seriedade, isso não impede de adotarem, com frequência, atitudes arrogantes e intempestivas (HAROCHE, 2008:65-69;85-102). Assim, ao acrescentar a instabilidade no caráter “dos homens que vivem em países democráticos”, é correto indagar na trilha de autores nossos contemporâneos se as três paixões fundadoras constituem elementos contraditórios geradores de conflitos, como gerenciá-los para mantê-los em equilíbrio? Na condição de “analista clínico”, Tocqueville supõe existir um equilíbrio, porém instável, por ser inerente ao movimento das paixões democráticas. Se a paixão da igualdade estimula a busca da estima dos outros, seu avesso provoca a inveja; a paixão da liberdade exige ser motivada continuamente “pelo prazer de ser livre para falar, agir e respirar exclusivamente só sob o governo de Deus e das leis”; já a paixão dominante, “o amor da riqueza”, levava os mais apaixonados a se dedicarem a trabalhos proveitosos, como a indústria, e a abandonarem a política nas mãos dos menos competentes, se afastavam das tarefas relativas ao Estado. E mais, impelidos pela paixão da liberdade recolhiam-se a um sentimento, o “egoísmo, uma doença natural em tempos democráticos (...) expressão recente que nossos pais não conheciam”, que dispunha “cada cidadão a se isolar da massa de seus semelhantes” e a se dedicarem a seus interesses privados, e a formarem associações, como a comuna da Nova Inglaterra, onde os cidadãos participam da gestão dos assuntos comuns, uma forma de exercício direto do poder. Essa forma comunitária de associação, por ensejar o regime descentralizado das liberdades locais, comporia corpos intermediários estimuladores das “paixões descentralizadoras”, em oposição

a um regime centralizado.¹² Para Tocqueville, a descentralização mostrava terem “os legisladores tratado sabiamente” essa paixão ao reconhecerem ser insuficiente “oferecer à nação uma representação de si mesma, e a darem uma vida política a cada porção do território, liberdades locais que obrigavam os cidadãos a agirem em conjunto e sentirem a mútua dependência”. Remédio que dera bons resultados, pois diz ter visto “os americanos fazerem verdadeiros sacrifícios pela coisa pública, e prestarem apoio fiel uns aos outros” (TOCQUEVILLE, 1990, t. II, cap. II:96-102).

A relação conflituosa entre o individualismo e o coletivo encontrara sua solução na projeção grandiosa da materialização da “força do Estado” – haviam reservado para a capital um espaço imenso, ainda pouco povoado, mas projetado para abrigar um milhão de habitantes e em seu centro teriam implantado “um palácio magnífico para sede do congresso, ao qual deram o pomposo nome de Capitólio”. Uma forma, diz Tocqueville, de exporem sua grandeza, suas luzes e sua prosperidade” (Tocqueville, 1990: t.II,57). Ou seria uma forma de expressarem coletivamente a paixão pela riqueza e os bens materiais?, pergunto eu. A observação sobre a grandiosidade da capital projetada contradiz sua anterior menção, em nota do tomo 1, de “não haver ainda na América uma grande capital” e ao comentar as duas maiores cidades, Filadélfia e Nova York, considerá-las feias e habitadas por “uma população mais perigosa do que as da Europa”, com 160.000 e 200.000 habitantes. Prossegue, e diz serem compostas sobretudo por “negros africanos libertos, que a lei e a opinião condenam a um estado de degradação e de miséria hereditárias”. Cidades onde também “europeus cuja má sorte e má conduta os levam cada vez mais às bordas do novo mundo”; “vivem no país sem serem cidadãos, sempre prontos a se deixarem levar por todas as paixões”. E conclui: “vejo o tamanho de certas cidades americanas e sobretudo a natureza de seus habitantes como um verdadeiro perigo e ameaça ao futuro das repúblicas democráticas do novo mundo, e não temo prever seu desaparecimento” (TOCQUEVILLE, 1990: t.1, 217).

12 Tocqueville utiliza a denominação “confederação americana” e “sistema federal”, formulado na sequência do andamento da composição da Constituição: os *Articles of Confederation and Perpetual Union*, um acordo entre os 13 estados originais e primeiro enquadramento do governo – aprovado entre julho de 1776 e novembro de 1777, e pelo *Second Congress*, de 15 de novembro de 1777. Após retificados pelos estados, se tornaram efetivos em 1 de março de 1781. Os artigos previam e asseguravam a independência e soberania dos estados; o governo central detinha somente os poderes anteriormente reconhecidos como sendo do rei ou do parlamento pelas antigas colônias. Remeto a WOOD, G.S. 2002.

Essas observações de Tocqueville me levaram a explorar duas questões, pouco ou nada tratadas pelos leitores de *La démocratie en Amérique*, porém indicativas precisas da configuração democrática em países de colonização europeia: a extensão da paixão da liberdade associada à paixão pelos bens materiais exposta na ambição desmedida pela ampliação do domínio do território da América do Norte, e os limites da paixão da igualdade quando observada no convívio com a escravidão.

Com certeza, a expansão do território do país deu contornos concretos à paixão irrefreável pelos bens materiais, pela riqueza concretizada. Anotada em vários trechos de *A Democracia na América*, assume a dimensão material nas anotações paralelas do diário de viagem, em uma longa exposição, introduzida pelo editor como apêndice II, – “Quinze jours dans le désert”¹³ – e redigida durante uma travessia de 360 milhas, em agosto de 1831, entre Nova Iorque e Buffalo. Em busca de tribos indígenas “nos limites extremos da civilização europeia”, Tocqueville afirma terem, ele e Beaumont, encontrado nos “lugares celebrados nas histórias dos índios, somente vales por eles nomeados; rios ainda com os nomes de suas tribos, mas por todos os lugares, a tenda (hutte) do selvagem havia dado lugar à casa do homem civilizado. Os bosques derrubados, a solidão ganhava vida”. Por onde passavam escutavam comentários, “aqui há cinco anos, lá há dois, onde veem a mais bela igreja da cidadezinha, foi abatida a primeira árvore da floresta”, “lá se reunia o grande conselho da confederação dos iroqueses”; e ao perguntarem ‘para onde foram?’, sei lá dizia o guia, para lá dos Grandes Lagos”. Conclusão de Tocqueville: “É uma raça que se apaga; eles não são feitos para a civilização: ela os mata”. Mais decepcionante foi o primeiro encontro com índios em Buffalo reunidos para receber o pagamento pelas terras cedidas aos Estados Unidos. Ao comentar com “honestos cidadãos” de diversos lugares a situação dos indígenas, escutavam sempre a mesma resposta – eles se dizimavam, em parte por se embebedarem com a água ardente barata vendida pelos colonizadores, seguida da afirmação – “Os verdadeiros proprietários deste continente são aqueles que sabem tirar partido de suas riquezas”. E, Tocqueville anota, “satisfeito com sua resposta, o Americano se dirige ao templo onde escuta um ministro do Evangelho repetir que todos os homens são irmãos”. Dupla decepção! Civilizados

13 Nolla, editor da edição comentada de 1990, diz em nota ter o texto sido publicado na *Revue des Deux Mondes*, n.1, 12.1869, p.565-606, e ter utilizado a cópia depositada em Yale (YTC B111a).

destituídos de sentimentos; índios que acreditava fortes e adaptados à vida da floresta, os encontrava com baixa estatura e fracos, estampada em suas fisionomias a profunda depravação causada pelos vícios levados a eles pelos colonizadores (TOCQUEVILLE, 1990:290-293, FRANCO, 1993).

Decepcionado pela reversão de parte da expectativa projetada por ele nas páginas iniciais do tomo I, quando pressupôs ser “a América o único país onde se poderia assistir os desenvolvimentos naturais e tranquilos de uma sociedade; (...) ser possível precisar a influência do ponto de partida sobre o futuro”; ver “uma sociedade se erguer sobre fundamentos novos, por ter aplicado pela primeira vez teorias até então desconhecidas ou consideradas inaplicáveis, e dar ao mundo um espetáculo para o qual a história do passado não os havia preparado”; uma forma sociopolítica democrática instituída por seus fundadores sem guerra por meio “da combinação do *espírito de religião* e do *espírito de liberdade*” (TOCQUEVILLE, 1990: 24-25, 35). Decepção assim expressa em meio do longo percurso de Nova Iorque a Buffalo:

Imaginava com certa razão que no Novo Mundo, um país povoado de maneira incompleta e parcial como a América, deveria apresentar todas as condições de existência e oferecer a imagem da sociedade de todos os tempos. A América, segundo pensava, era o único país onde se poderia seguir passo a passo todas as transformações de todos os estados sociais atravessados pelo homem (...) esperava encontrar como num quadro toda a história da humanidade. (Tocqueville, 1990, t.II, p. 290-293).

A partir desses pequenos, porém significativos, desvios da avaliação dos relatos de Tocqueville, presentes nas análises de Ansart, Lefört, Castoriadis e D’Allonnes, penso ser necessário indagar sobre as formas de expressão da maior das paixões – o amor da liberdade – motivo com frequência subterrâneo, porém ativo nos processos revolucionários. Nessa América pioneira na implantação das instituições democráticas modernas, até onde liberdade e igualdade conviviam com a escravidão?

Observações negativas sobre os habitantes dos Estados Unidos e suas diferenças são retomadas no longo último capítulo do tomo 1, dedicado a As três raças dos Estados Unidos (TOCQUEVILLE, 1990: 246-310). Raças diferentes, assevera, “poderia dizer, quase inimigas”. Entre elas “se eleva uma

barreira intransponível formada pela educação, pela lei, a origem e até por suas formas”; o homem branco, o europeu, o homem por excelência, e abaixo deles, o negro e o indígena, duas raças infelizes”. Discorre várias páginas sobre o infortúnio do africano, escravizado e destituído até da propriedade da própria pessoa; dos índios, cujo desaparecimento gradual se fazia às expensas da expansão territorial, as antigas tribos da Nova Inglaterra, os Narragansets, os Moicanos, os Pecots, das quais só restara a lembrança. Páginas seguidas relatam as deprimentes condições de sobrevivência deles; doentes e em pleno inverno rigoroso aceitam de boa vontade o asilo oferecido pelo governo. “A perda de territórios dos índios acontece de maneira regular e, por assim dizer, completamente legal.” (TOCQUEVILLE, 1990: t.1:246-251).

Quanto a “paixão igualdade” inscrita nos fundamentos da democracia, formulada em teorias e expressas em falas, Tocqueville constata não encontrar guarida nos sentimentos mais profundos dos anglo-americanos. Um poderoso obstáculo se devia ao sentimento expresso no “preconceito natural que leva o homem a desprezar aqueles que foram seus inferiores por muito tempo e que se tornaram seus iguais pela lei”. A “desigualdade imaginária deita raízes nos costumes, raízes fortes mas diversas”, e para melhor justificar sua observação, contrapõe duas épocas: “na Antiguidade, os escravizados pertenciam à mesma raça do seu senhor, e com frequência lhe eram superiores em educação e ideias (*lumières*), e ao lhes ser concedida a liberdade por lei, confundiam-se todos, e à escravidão se seguia a desigualdade social”. Entre os modernos, modificar a lei não é o mais difícil, sentencia, “a dificuldade maior está na modificação dos costumes”. E prossegue:

Isto decorre entre os modernos do fato imaterial e fugitivo da escravidão ter combinado do modo o mais funesto o fato material e permanente da diferença de raça. A lembrança da escravidão desonra a raça e a raça perpetua a lembrança da escravidão.

Não há africano que tenha vindo livremente para o novo mundo; daí todos hoje em dia serem escravos ou libertos. Assim, o negro transmite a todos seus descendentes o sinal exterior de sua ignomínia. A lei pode destruir a servidão, mas somente Deus pode fazer desaparecer esse traço.

Podem libertar o negro, mas não podem fazer com que não esteja frente ao Europeu na posição de um estrangeiro.

E Tocqueville conclui:

Os modernos, após abolirem a escravidão, devem ainda destruir três preconceitos bem mais imponderáveis e tenazes: o preconceito do senhor, o preconceito de raça e, enfim, o preconceito do branco. (TOCQUEVILLE, 1990, t. 1: 262-263).

Seu olhar clínico detecta uma situação aparentemente contraditória – o preconceito de raça ser mais forte onde a escravidão havia sido abolida do que onde ainda persistia. Observara que “no Sul, a natureza [alusão ao sexo] por vezes reclama seus direitos e estabelece entre brancos e negros a igualdade; no Norte, o orgulho silencia até a paixão mais imperiosa do homem”. E de modo percuciente e direto, afirma: “não foi em resposta aos interesses dos negros que se destruiu a escravidão nos Estados Unidos, mas aos dos brancos”, e cita vários estados do Norte que legislaram contra a escravidão de modos diversos; em 1788, por ex. o Estado de New York proibira a venda de escravos, o que indiretamente coibia a importação (TOCQUEVILLE, 1990, t.1:269)¹⁴. Situação menos controversa, já que, “por serem em número reduzido, a libertação dos escravos no Norte não gerou temores, foi uma questão comercial e manufatureira; no Sul é questão de vida ou morte” (TOCQUEVILLE, 1990, t.1:265, 276). Nesse longo capítulo sobre “as três raças”, Tocqueville analisa a complexidade da existência da escravidão na “confederação americana”, o Norte buscava se livrar dos escravos restantes, o Sul ainda deles dependentes para assegurar a produção de tabaco, algodão e cana-de-açúcar. Pessoas preocupadas com uma possível “luta entre negros e brancos do Sul da União” haviam formado “uma sociedade com a finalidade de arcar com a despesa de levar os negros livres para as costas da Guiné e lá fundaram a colônia Libéria, em 1820”, o território que já reunia 250.000 pessoas, se organizara pelas “instituições americanas, o sistema representativo, júri e magistrados, padres, todos

14 O “Act for the Gradual Abolition of Slavery” foi promulgado em 1780 na Pensilvânia.

negros” (TOCQUEVILLE, 1990, t.1:275-276)¹⁵.

Quais são as chances da permanência da União Americana? Quais os perigos que a ameaçam? A pergunta de Tocqueville dava a ver a outra face do medo e projetava a ameaça de ruptura do “anel federal”. A União, o governo central, responsável pelos interesses gerais dos atuais 24 Estados e dos três grandes distritos, devia também assegurar todos seus interesses particulares”. Uma expansão territorial e aumento significativo de Estados, pois em 1790 eram 13 os estados que haviam aderido ao pacto federal (TOCQUEVILLE, 1990: t. 1:278-9,284).

Entretanto, observa Tocqueville, um elo muito poderoso mantinha a confederação, pois cabia ao Norte, industrializado, com ferrovias e portos, exportar para o mundo as riquezas produzidas no Sul e no Oeste; interesse recíproco, importante para o Norte manter a prosperidade dessas áreas, inclusive para assegurar as matérias-primas para suas manufaturas. Uma complexa complementaridade de interesses mantinha a confederação e justificava os gastos da União para a manutenção do poderio marítimo, com contribuições significativas dos estados do Sul e do Oeste. Em suma, diz o autor: “A escravidão não ataca diretamente a confederação americana por interesses materiais, mas indiretamente a ataca pelos costumes”. Costumes que marcavam as diferenças entre as três áreas da confederação e acentuavam os problemas causados pela persistência da escravidão em parte delas. Suas observações recaem sobre as características e retrocedem às origens dos povoadores do Norte, pequenos proprietários dedicados ao trabalho e à religião, e do Sul, muitos deles oriundos de famílias nobres inglesas, impelidos pelas leis da hereditariedade a buscar as terras da América. Do quadro da sociedade norte-americana, a confederação dos Estados Unidos, desenhado em detalhes por ele, emerge a projeção sensível de futuras desavenças e da guerra civil. Contida pela complexa fusão de interesses diversos, a soberania da união dependia, ao contrário do que muitos acreditavam, da “centralização nas mãos do presidente e do congresso” (TOCQUEVILLE, 1990: t.I:284-3000). Embora Tocqueville não use a palavra, ele traça um quadro bem delineado do sistema capitalista

15 “Em 1831 havia nos Estados Unidos 2.01.522 escravos e 319.467 libertos: ao todo 2.329.994 negros que formavam pouco mais de 1/5 da população total”. (276, n.51) A superfície da federação cobria uma superfície cinco vezes maior que a da França, com solos e temperaturas diversas, assim como variados eram seus produtos (284).

como base da sociedade norte-americana e a força do capital movimentado pelas “paixões dominantes do “caráter nacional” (TOCQUEVILLE, 1990: t.I:25). As paixões da liberdade, da igualdade e dos bens materiais; paixões instituintes da democracia nos Estados Unidos se eram responsáveis pela coesão interna da União, constituíam, contraditoriamente, perigosas indutoras de rupturas que poderiam dar fim à pioneira experiência de formação de uma “sociedade democrática”, em terras da América.

O quanto Tocqueville intuía que, embora o Congresso tivesse proibido em 1808 a importação de escravos, a abolição definitiva da escravidão só se daria após uma guerra civil sangrenta, entre 1861 e 1865? Na época, a população consistia em 8 milhões de “brancos” e 4 milhões de “negros”, sendo 500 mil livres. A apreensão de Tocqueville quanto ao preconceito racial se manteve, se expressou e se expressa com frequência de modo muito agressivo e permanece até hoje inscrito no foro íntimo de muitos dos “cidadãos brancos”.

Palavras finais

Em 1841, Tocqueville falava de seu respeito pelas paixões que analisara nas ideias e costumes da sociedade do Antigo Regime na França e as que observara na sociedade norte americana, parte delas corporificadas em instituições e leis:

À medida que me afasto da juventude, dou mais atenção, diria quase respeito pelas paixões. Eu as amo quando são boas, e não estou certo de detestá-las quando são más. É a força; e a força, em todo lugar em que se encontra, parece ser vantajosa em meio à fraqueza universal que nos cerca [Lettre à Ampère, 10.08.1841. (TOCQUEVILLE: 1990, t. 2: LXXX, nota 298).¹⁶

16 À mesure que je m'éloigne de la jeunesse, je me trouve plus d'égards, je dirai presque de respect pour les passions. Je les aime quand elles sont bonnes, et je ne suis pas sûr de les détester quand elles sont mauvaises. C'est de la force; et la force, partout où elle se rencontre, paraît à son avantage au milieu de la faiblesse universelle qui nous environne.

E volto às perguntas: o quanto foram percucientes as observações de Tocqueville? Permanecem atuais as colocações de Ansart e de seus contemporâneos Lefort e Castoriadis, a respeito da força das paixões políticas? Certamente as novas mídias surgidas, nesses quase 40 anos que nos separam da versão original de *A gestão das paixões políticas*, alteraram o quadro dos modos de agenciar as afeições políticas, e expuseram a multiplicação de interesses privados e de grupos segmentados, próprios de sistemas sociopolíticos pluralistas. Teria a multiplicação das mídias invertido a desatenção à cultura política, observada por Tocqueville nos Estados Unidos dos anos 1830, ao acionar canais de relacionamento social acessíveis pela internet como meio eficaz de produção de emoções e paixões políticas, embora confinado e restritivo? Vários eventos políticos de dimensão mundial e de alto impacto emocional dispostos na pauta das mídias nesta terceira década do século XXI exigem atenção ao que ocorre nas esferas do poder nas democracias pluralistas, porém qual a força dessa proliferação de mensagens movidas por interesses contraditórios nos torna cidadãos politicamente ativos ou nos mantêm como meros espectadores irados, porém passivos? Desdobram-se matérias jornalísticas e televisivas sobre os perigos de enfraquecimento das instituições democráticas; as mídias sociais tecem comentários reservados a “clubes” de seguidores e, protegidas pela liberdade de expressão, um dos pilares dos direitos democráticos, alimentam paixões e ódios, com frequência formulados de modo a intercalar evidências com mentiras propositais, no intuito de lhes conferir “veracidade” dúbria, porém eloquente. O quanto as indagações de Ansart e pensadores seus contemporâneos das décadas de 1980 e 1990 nos proporcionam base conceitual para confirmar ser o desencantamento dos sentimentos políticos o produtor do mal-estar ou o fim dos amores políticos a característica do clima afetivo próprio às democracias pluralistas, como sugerem Marx e Freud, na esteira de Tocqueville? Estaríamos vivendo um revivescimento das paixões políticas, nem sempre acompanhadas por um sistema de ideias consistente?

Em 1848, Tocqueville saudava com palavras esperançosas a revolução de fevereiro, logo atenuadas em sua ativa participação na política até o golpe do “18 Brumário” em dezembro de 1851. E se novamente se decepcionaria.

S'il ne s'agit plus de savoir si nous aurons en France la royauté ou la République, il nous reste à apprendre si nous aurons une République agitée ou une République tranquille,

une République régulière ou une République irrégulière, une République pacifique ou une République guerroyante, une libérale, ou une République oppressive, une République qui menace les droits sacrés de la propriété et de la famille ou une République qui les reconnoisse et les consacre. Terrible problème... (TOCQUEVILLE, 1990:324-325).

Referências

ALLONNES, Myriam Revault d'. *Pourquoi nous n'aimons pas la démocratie*. Paris: Seuil, 2010.

ALLONNES, Myriam Revault d'. *Le dépérissement de la politique*. Génologie d'un lieu commun. Paris: Flammarion, 1999.

ANSART, Pierre. *Marx et l'anarchisme*, Presses Universitaires de France, Paris: 1969.

ANSART, Pierre. *La gestion des passions politiques*. Lausanne: Ed. L'Age d'Homme, 1984; a versão brasileira *A gestão das paixões políticas*, trad. Jacy Seixas, Curitiba: EdUFPR, 2019.

ANSART, Pierre. *Les cliniciens des passions politiques*. Paris: Ed. du Seuil, 1997; versão brasileira *Os clínicos das paixões políticas*, trad. Jacy Seixas, Curitiba: EdUFPR, 2022.

ANSART, Pierre. *Les idéologies politiques*, Paris: PUF, 1974.

ANSART, Pierre. *Idéologie, conflit et pouvoir*, Paris: PUF, 1977.

ANSART, Pierre. Quatre leçons de philosophie sur les passions politiques in CURAPP Passions et Sciences Humaines, PUF, 2002, p.17-30.

ANSART, Pierre; HAROCHE, Claudine. *Les sentiments et le politique*. Paris: L'Harmattan, 2007.

BRESCIANI, Maria Stella Martins. *Londres e Paris no século XIX: o espetáculo da pobreza*, São Paulo: Brasiliense, 1982, 14ª ed. 2014.

BRESCIANI, Stella. Le pouvoir de l'imagination: du for intérieur aux mœurs publiques. Germaine de Staël et les fictions littéraires, in *Le for intérieur* HAROCHE, C. org., Paris: PUF, 1995, p.97-107;

BRESCIANI, Stella. Du concept de passion réfléchissante chez Madame de Staël à la réflexivité contemporaine in ANSART, J.; HAROCHE, C., org., *Les sentiments et le politique*. Paris: L'Harmattan, 2007, p.85-96.

BRESCIANI, Maria Stella. Entre o amor-próprio e a humilhação. Delphine e Corinne: metáforas da virtude em Germaine de Staël in MARSON, I.; NAXARA, M, org., *Sobre a humilhação*. sentimentos, gestos, palavras, Uberlândia: EDUFU, 2005, p.323-348.

BURKE, Edmund (1756) A Philosophical Inquiry into the origin of our ideas of The Sublime and Beautiful. in *The Works of Edmund Burke*, vol. 1, Londres: G. Bell & sons, LTD, 1913, p. 49-181.

BURKE, Edmund (1790). *Reflections on the Revolution in France*. (Edição e introdução O'Brien, Conor Cruise), Harmondsworth: Penguin Books, 1979.

CANETTI, Elias (1960). *Massa e poder* (trad. Rodolfo Krestn). Brasília-São Paulo: Ed.UnB/ Melhoramentos, 1983.

CARLYLE, Thomas (1837). *The French Revolution in Thomas Carlyle Selected Writings*, Harmondsworth: Penguin Books, 1980, p. 113-148.

CASTORIADIS, C. Quelle démocratie? (1990), transcrito em *Figures du pensable*. Les carrefours du labyrinthe VI, Paris: Seuil, p.145-180.

DELOYE, Yves. "L'économie politique des sentiments, Éléments pour une anthropologie de la démocratie in *Les sentiments et le politiques*, ANSART, Pierre; HAROCHE, Claudine, org., Paris: L'Harmattan, 2007, p.55-69.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã....* diálogo. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

FOURNIAL, Henri., *Essai sur la Psychologie des Foules – Considérations Médico-Judiciaires sur les Responsabilités Collectives* (1892)

FRANCO, Maria Sylvia Carvalho. "All the world was America". *Revista USP*. Dossiê Liberalismo/Neoliberalismo, n. 17, 03/04/05.1993, p.30-53

FREUD, Sigmund. “Psicologia das massas e análise do eu” (1920-1921), in FREUD, *Obras completas de Sigmund Freud*, tomo III, Madri: Editorial Biblioteca Nueva, 3ª ed. Trad. Luiz Lopez-Ballesteros y Torres, 1973, p.2563-2610

GINNEKEN, Jaap Van. *Crowds, Psychology and Politics*. 1871-1899. Tese de doutorado apresentada à Universidade de Amsterdã, 1989.

HAROCHE, Claudine. *A condição sensível*. Formas e maneiras de sentir no ocidente (trad. Seixas, Jacy; Riberio, Vera. A.) Rio de Janeiro: ContraCapa, 2008.

LE BON, Gustave. *Psychologie des Foules*. Paris: Feliz alcan, 1895.

LEFORT, Claude. *Essais sur le politique*. Paris: Seuil, 1986.

LEFORT, Claude. Tocqueville et art d’écrire in *Écrire à l’épreuve du politique*, Paris: Calman-Lévy, 1992, p.55-90..

NOLLA, Eduardo. Introduction de l’éditeur em TOCQUEVILLE. *De la Démocratie en Amérique*. Paris: J. Vrin, 1990.

PESSIN, Alain. & PUCCIARELLI, Mimo. *Pierre Ansart & L’anarchisme proudhonien*. Lyon: Atelier de Création Libertaire, 2004.

SIGHELE, S. *La folla Delinquente*. Turin: Fratelli Bocca, 1891.

STAËL, G. de. (1800). *De la littérature*. Paris, GF Flammarion, 1991.

STAËL, Germaine de. (1818) *Considérations sur la Révolution française*. GODECHOT, Jacques - Introdução, bibliografia, cronologia e notas, 1ª reedição desde 1881, Paris: Talandier, 1983.

STAËL, Germaine de, *Essai sur les fictions suivi de De l’influence des passions sur les bonheur des individus et des nations*, apresentado por Michel Tournier, Paris: Éditions Ramsay, 1979.

TAINÉ, H. *Les origines de la France contemporaine* (1891), 2vols. Paris: Robert Laffont, 1986.

TARDE, G. L. *Opinion et la Foule*. Paris: Alcan, 1901.

TOCQUEVILLE, Alexis de (1836-1840). *De la Démocratie en Amérique*, première édition histórico-critique revue et augmentée para Eduardo NOLLA, Paris: J. Vrin, 1990.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. (Trad., prefácio e notas de SILVA, Neil Ribeiro da), 2ª ed. Belo Horizonte/São Paulo: Editora Itatiaia Limitada/Ed.USP, 1977.

WOOD, Gordon S. *The American Revolution*. New York: The Modern Library Edition, 2002.

RECEBIDO EM: 06/03/2022
APROVADO EM: 11/04/2022