

O Liberalismo Político e a República dos Modernos:

a crítica de Benjamin Constant ao conceito rousseauiano de soberania popular²

Political Liberalism and the Modern Republic: Benjamin Constant's critics on Rousseau's sovereignty of the people concept

Introdução

O século XXI tem sido marcado por um aprofundamento dos questionamentos em torno da aliança – que o pós-guerra, ao menos nos países centrais do hemisfério Norte, consagrou como indissolúvel – entre liberalismo e democracia. De fato, o percurso desses dois conceitos políticos tem sido mais ou menos aproximado em diversos momentos da história. Se voltarmos à obra *Liberalismo e Democracia* de Norberto Bobbio, que permanece até hoje a principal referência de síntese do problema, veremos que o pensador italiano estabelece uma distinção conceitual clara entre os dois. Bobbio afirma que o liberalismo é uma teoria do Estado,

1 Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense (UFF), mestre em Ciência Política pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP-UERJ) e doutorando em Ciência Política na mesma instituição. Trabalha nas áreas de teoria política e história do pensamento político, com ênfase na mudança conceitual do vocabulário político da modernidade a partir das revoluções dos séculos XVIII e XIX, com ênfase especial em Inglaterra, França e Brasil. Autor de uma dissertação de mestrado sobre a crítica de Edmund Burke ao conceito de direito natural. Atualmente trabalha em tese sobre a teoria da história do liberalismo pós-revolucionário francês e na tradução da obra de Pierre Rosanvallon. *E-mail*: <phpcassimiro@gmail.com>.

2 Não só o presente título, mas vários pontos deste trabalho foram reformulados a partir das críticas pertinentes e esclarecedoras feitas pelos pareceristas, as quais agradeço sinceramente.

da institucionalização dos poderes do Estado e de suas limitações, enquanto a democracia é uma forma de governo que estabelece o fundamento do poder não em um nem em poucos, mas na maioria do povo (demos). Assim, “um Estado liberal não é necessariamente democrático: ao contrário, realiza-se historicamente em sociedades nas quais a participação no governo é bastante restrita, limitada às classes possuidoras” (Bobbio, 2013). Ao mesmo tempo, “um governo democrático não dá vida necessariamente a um Estado liberal: ao contrário, o Estado liberal clássico foi posto em crise pelo progressivo processo de democratização produzido pela gradual ampliação do sufrágio” (op. cit., p. 7-8).

Para Bobbio, a formulação clássica da diferença entre liberalismo e democracia encontra-se na distinção feita por Benjamin Constant em sua célebre conferência pronunciada no Ateneu Real de Paris em 1819, *A Liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos*. Para Constant, a liberdade dos antigos caracterizava-se pela participação dos cidadãos em um espaço livre de deliberação, por meio do qual o poder era exercido coletivamente e diretamente. Porém, a liberdade pública não implicava a existência de uma dimensão privada de liberdade. Ao contrário, Constant lembra-nos de que a liberdade de culto, por exemplo, pareceria um crime aos antigos, completando que “mesmo nas coisas que nos parecem as mais fúteis, a autoridade do corpo social se impõe e controla e gera a vontade dos indivíduos” (Constant, 1997, p. 594). Ao contrário, a liberdade moderna implica justamente o direito de gozar da liberdade na esfera privada, cabendo ao governo garanti-la. A participação direta e universal dos homens acabaria por limitar, ou mesmo destruir, a liberdade individual, exigência incondicional da sociedade moderna. Para Bobbio, o liberalismo de Constant representa uma visão paradigmática da incongruência basilar da diferença fundamental entre esquerda e direita, que ele formulará em uma obra posterior: o acento sobre a igualdade ou sobre a liberdade.

Se recorrermos a outra formulação clássica, a de Isaiah Berlin em sua obra *Os Dois Conceitos de Liberdade*, encontraremos um raciocínio semelhante ao do filósofo italiano. Para Berlin (1969),

o discurso de Constant expõe dois tipos de liberdade: a positiva, identificada com a dos antigos, e a negativa, identificada com a dos modernos. Para Berlin, a liberdade negativa, entendida como direitos individuais inalienáveis, representa o ideal regulador do liberalismo, enquanto a liberdade positiva, entendida como direito de autogoverno e de participação coletiva, representa o ideal regulador da democracia. Para Berlin, o problema da liberdade positiva em uma sociedade regida pela salvaguarda incondicional dos direitos individuais não é tanto quem exercerá a autoridade política, mas sim o quanto de autoridade deve ser colocado na mão de quem exerce o poder.

É certo que Isaiah Berlin e Norberto Bobbio não são pensadores necessariamente antidemocráticos, porém a democracia é pensada por eles no quadro da estrutura jurídico-política do sistema representativo liberal. No caso de Berlin, a preocupação expressa é com o assédio às liberdades individuais por parte do discurso da cultura de esquerda, da qual foi vítima enquanto refugiado russo na Inglaterra, durante o século XX. Porém, sem nos aprofundarmos nos meandros complexos das obras destes dois pensadores contemporâneos, pretendemos reter aqui que ambos concordam que Constant tinha em vista a defesa da liberdade moderna contra a cultura revolucionária radicalmente democrática da soberania do povo, calcada na concepção rousseauiana da vontade geral e, especialmente, na ação revolucionária do jacobinismo. Modesto Florenzano já apontou que Constant faz parte de uma cultura liberal que pretendeu resgatar as conquistas positivas da Revolução Francesa, especialmente a defesa da liberdade política e o fim dos privilégios de classe, contra a sua dimensão tirânica, representada pelo igualitarismo radical do jacobinismo (Florenzano, 2001, p. 177). O papel de Rousseau como inimigo da liberdade que os liberais do final do século XVIII e início do XIX pretendiam salvar como o legado válido da revolução é atribuído, sobretudo, à importância do genebrino como fonte teórica e referência mítica do jacobinismo. A crítica pós-revolucionária, neste sentido, compreende o Contrato Social como a fonte teórico-política por excelência da tentativa de

calcar a tirania do jacobinismo por meio do apelo a uma democracia que subvertia a clássica virtude republicana em instrumento de legitimação do exercício violento do poder.³

Assim, é evidente que os problemas da soberania popular, interpretada como expressão direta da vontade unívoca de um corpo político concebido apenas na sua totalidade, e da vontade geral, decisão absolutamente livre e insofismável, emergissem como o centro da crítica ao legado rousseauiano capturado por uma parte importante das forças políticas da revolução. No fundamento do conceito de soberania popular rousseauiano está pressuposto a uniformidade do corpo político, não mais articulado hierarquicamente por meio de um sistema de ordens portadoras de um conjunto de direitos específicos, mas formado de indivíduos iguais, livremente unidos na expressão de uma vontade comum e soberana. Tal igualdade está fundada na ideia de que a liberdade natural de um homem, ao aderir à sociedade, implica o direito de se autodeterminar nela, ou seja, o efeito dessa escolha inicial e fundadora é o princípio jurídico-político que submete os homens somente às leis que eles mesmos se deram. A existência de desigualdades naturais não autoriza, na imaginação política de Rousseau, que desigualdades mantenham-se presentes em sociedade.

É um *topos* comum à reação conservadora a Rousseau apelar à ausência de plausibilidade histórica para invalidar os argumentos que fundamentam o direito natural do genebrino. Para lembrarmos rapidamente duas formulações contrarrevolucionárias clássicas, Burke reconheceu a interpretação rousseauiana – a quem ele chamava de “Sócrates insano” – como uma busca da afirmação da vontade sobre a razão, a lei, os costumes e os sentimentos naturais dos homens. O livre exercício da vontade, mascarado por teorias falsas e “metafísicas” sem qualquer enraizamento na experiência humana, coloca em risco o “*general sense of mankind*”, ou seja, o sentido natural da convivência em sociedade como o compartilhamento de

3 A referência mais importante sobre a interpretação de Rousseau no pensamento jacobino continua sendo a obra de Jean Julliard, intitulada *La Faute à Rousseau: Essai sur les Conséquences Historiques de l'idée de Souveraineté Populaire* (Julliard, 1984).

obrigações mútuas. Podemos lembrar também a crítica de Joseph de Maistre, em seu opúsculo *Contra Rousseau*, ao apontar que nada prova que o homem tenha nascido verdadeiramente bom, ou mesmo que tenha existido um estado original distinto do social, fonte de direitos inalienáveis. Maistre (1884) expõe algo que reconhece como uma confusão lógica do pensamento de Rousseau, ao afirmar que não se pode falar em direito onde não existe sociedade. O homem precisa da sociedade para viver, assim como precisar ser governado, constituindo a democracia em uma instituição política incongruente, com a compreensão profunda da natureza humana. Assim, não é somente a ideia da igualdade intrínseca aos homens que causa estranheza, mas também a pretensão revolucionária da autodeterminação, ou seja, a pretensão política de fundar a ordem sobre a livre vontade do todo.

O Período do Terror deixará a impressão na historiografia revolucionária de uma experiência política de ação abertamente popular fundada na pretensão de incorporar o espírito autêntico da revolução. A unidade portadora da soberania não é a nação, como para Sieyès e os republicanos do início da revolução, mas sim o povo, o “indivíduo coletivo”, que representa a unidade e garante a legitimidade do governo, que será, por sua vez, exercido por meio do representante virtuoso. O jacobinismo suprime as instituições, transformando o exercício da autoridade em uma relação direta entre a vontade geral do indivíduo coletivo soberano e o seu representante, cuja legitimidade advém do exercício virtuoso do interesse público. Moralismo tirânico e corrupção do esquema republicano clássico, a virtude jacobina não é só a condição do bom homem público, mas o fundamento de legitimidade do governo revolucionário, exercido de forma excepcional para garantir a segurança e a salvação da nação em risco.⁴ Newton Bignotto nos esclarece que:

4 A obra de C. Schmitt sobre a Ditadura oferece uma interessante explicação do esquema jacobino de defesa da democracia, ao mesmo tempo em que exerce o poder por meio da suspensão das prerrogativas constitucionais (Schmitt, 2000).

para o jacobino, enquanto princípio e depositário da vontade geral, o povo é o elemento que garante a legitimidade de todos os processos políticos, inclusive aquele do rei. Mas essa função *não implica passar da generalidade do princípio para a particularidade das formas de atuação*. Servindo-se de argumentos próximos daqueles usados por Rousseau para explicar a diferença entre a vontade geral e a vontade da maioria, Robespierre recusa a proposta de ouvir o povo por meio de suas representações de base. Ao contrário, ele abre a brecha para uma representação por meio de atores que compreendam profundamente o sentido da virtude e ajam em conformidade com ela, mas que não se deixem levar pelos procedimentos, que pretendam fazer falar o povo consultando-o em sua particularidade. Lá onde em Rousseau havia uma dúvida profunda sobre a possibilidade de uma democracia direta, Robespierre cria a figura extraordinária do representante direto dos princípios da república (Bignotto, 2000, p. 310, grifos do autor).

Aqui encontramos um dos principais objetos da crítica do liberalismo no final do século XVIII e do século XIX: o reconhecimento de que a retórica e a ação do governo jacobino aproveitaram-se dos conceitos rousseauianos de vontade popular e soberania do povo, que, em verdade, não passam de fórmulas políticas vazias, oferecidas à manipulação de um discurso que, pretendendo-se democrático, converte-se em tirânico por meio delas. Na tentativa de representar a alma verdadeira da revolução, o jacobinismo assume a aspiração moral de representar o equivalente histórico dos fundadores e legisladores das repúblicas antigas, colocando em foco o tema polêmico da virtude, compreendida tanto como modelo de vida sóbria e devotada quanto como condição da paixão revolucionária (Jaume, 1989, p. 134).

Assim, a controvérsia da questão rousseauiana sobre o caráter determinante do povo perpetuará no debate político francês uma questão que permanecerá polêmica por todo o século XIX: se o conceito de povo envolve a justificativa fundamental para

a autoridade, ou seja, se o povo representa o todo da sociedade ou se ele representa apenas uma parte, recaindo a justificativa da ordem política na sociedade como um todo. É a contradição entre a natureza da soberania e a forma institucional do regime político que, partindo da polêmica com Rousseau, determinará o debate político francês, especialmente no que tange ao conflito entre liberalismo e democracia. Tal ambiguidade, como se sabe, encontra-se no cerne da obra de Rousseau, permanecendo sempre uma concepção totalizante e antirrepresentativa da política.

O tema rousseauiano-jacobino da soberania popular coloca em xeque, portanto, o “espírito comercial” da Europa moderna, tão celebrado pela literatura e pela nascente teoria econômica do século XVIII, como força histórica irresistível, capaz de submeter a transformações até mesmo o rígido sistema social e político das velhas monarquias europeias e transformar até mesmo a forma de se fazer a guerra, trazendo consigo um longo processo de liberalização e cosmopolitismo da Europa pré-revolucionária. A interpretação dos liberais franceses no momento posterior ao fim do Período do Terror irá apontar para o regime dos jacobinos como uma tentativa corrompida de reproduzir um modelo republicano antigo, atribuindo ao igualitarismo jacobino a marca de uma interpretação anacrônica que acreditou poder justificar o estado de exceção por meio da encarnação de uma possível vontade unívoca e indivisível do povo. Assim, a crítica à república jacobina transmite à teoria política do liberalismo um tema de grande importância: o conflito entre o exercício do poder soberano do povo e a ideia moderna de liberdade.

Procuramos desdobrar as orientações teórico-metodológicas de Pierre Rosanvallon (2010), para o qual o estudo dos autores deve se concentrar na formação e na evolução dos conceitos que procuram dar racionalidade aos fenômenos políticos da modernidade, que, por sua vez, devem ser compreendidos a partir das dificuldades e dos problemas colocados pela democratização que se inicia com a Revolução Francesa. Nesse sentido, a cultura política do liberalismo deve ser compreendida como uma cultura de oposição

(Rosanvallon, 1985, p. 25) tanto ao discurso político da monarquia absoluta quanto ao discurso do republicanismo democrático, marcando uma profunda ruptura entre o século XIX e os séculos anteriores. Assim, um segundo objetivo deste trabalho será demonstrar como o liberalismo de Benjamin Constant produzirá uma teoria da história – calcada fundamentalmente em uma interpretação do polissêmico conceito rousseauiano de “*perfectibilité*” – sustentada pela ideia de que o progresso moral, que se segue como desdobramento natural do progresso material da civilização, resulta necessariamente no aperfeiçoamento dos costumes e na expansão da igualdade e da liberdade, que se concretizam na realização de uma ordem política cuja legitimidade encontra-se na dimensão da sociedade civil. Nossa pesquisa vai ao encontro das hipóteses de Reinhart Koselleck (2006), na medida em que o pensamento político do liberalismo apresenta-nos a todo um universo léxico – “perfectibilidade”, “aperfeiçoamento moral”, “progresso”, “civilização” –, que expressa a mudança no conceito de história que está em curso na segunda metade do século XVIII. O desdobramento necessário desta teoria da história apontará para a legitimação do regime representativo como única forma possível de governo que garanta a liberdade mantendo a independência e a primazia da dimensão da vida civil sobre o assédio do exercício excessivo e possivelmente arbitrário do poder do Estado, diagnóstico que coloca o longo debate entre república e a monarquia em segundo plano, ressaltando que ambas as formas de governo não são mais do que uma questão funcional para adequar a instauração do regime representativo à realidade histórica das nações.

Revolução e história

A atividade intelectual de Benjamin Constant como panfletista e teórico político começa com a crise da República do Thermidor, nome dado ao governo instaurado após a queda dos jacobinos em 1794. Apresentado a Paris sob o patrocínio de Madame de Staël, Constant aproxima-se rapidamente de alguma das figuras mais proeminentes da política francesa do período, como Sieyès – o

célebre autor do panfleto *O que é o Terceiro Estado?* –, Cambacerès – importante jurista e futuro aliado de Bonaparte – e Necker – banqueiro suíço e ex-ministro de Luís XVIII. Sua primeira obra, *De la Force du Gouvernement Actuel*, publicada em 1796 (Constant, 1796), é uma defesa da necessidade de fortalecer e estabilizar a República Thermidoriana contra o risco do assédio da monarquia e do jacobinismo. Um ano mais tarde, Constant publicaria *Des Réactions Politiques* (Constant, 1797), a defesa de uma saída republicana para pôr fim às disputas facciosas da revolução e, principalmente, para evitar a contrarrevolução.

Nesse estudo, Constant formula os primeiros princípios “sociológicos” do universo conceitual que orientaria seu pensamento dali adiante. Ele define os conceitos de “revolução” e “contrarrevolução” a partir da adequação entre as ideias e as instituições. Constant começa seu trabalho anunciando que,

para que as instituições de um povo sejam estáveis, elas devem estar no nível de suas idéias. Se não, não existem revoluções propriamente ditas. É possível existir choques, revoltas individuais, homens destronados por outros homens, partidos arrasados por outros partidos; mas enquanto as idéias e as instituições estão equilibradas, as instituições subsistem. No momento em que o acordo entre as instituições e as idéias é destruído, as revoluções são inevitáveis. Elas tendem sempre a restabelecer esse acordo. Pode não ser o objetivo dos revolucionários, mas é sempre a tendência das revoluções (Constant, 1797, p. 2).

O parágrafo inicial já anuncia o espírito que conduzirá o argumento do texto. A ordem política sustenta-se no acordo entre o Estado e o “espírito do tempo” de um povo. As instituições, portanto, não são perenes e nem fundadas em um raciocínio “metafísico” que pretende encontrar fórmulas absolutas para legitimar uma determinada ordem política, mas sim resultado da coincidência entre o ânimo dos legisladores e um contexto histórico específico. Constant

se esforçará ao longo do trabalho para mostrar – retomando os exemplos da Inglaterra, da América e da Holanda – como em todas as revoluções o princípio do movimento que orienta o processo revolucionário é animado pela ruptura da adequação entre as instituições do Estado e o imaginário das ideias do período. Caberia à revolução, portanto, destruir as velhas instituições e erguer as novas que nascem da compreensão do estado atual das ideias (Constant, 1797, p. 8).

Todavia, é imprescindível que se observe o momento em que a revolução – que tende sempre a alimentar-se da desordem, da sedição e do anarquismo – precisa ser concluída. Depois de realizada a atividade de adequação que a dialética esboçada por Constant impõe aos homens que conduzem a revolução, ela precisa deixar o estado de “movimento” para alcançar o de “repouso” (Constant, 1797, p. 12). Em outras palavras, a ação precisa ser concluída para que as novas instituições conduzam o processo político em um estado de estabilidade e certeza, sob o risco de alimentar as forças da reação que se nutrem do possível estado de incompletude da revolução. A reação, como define Constant, é a força que coloca “a paixão no lugar do raciocínio” (op. cit., p. 3), é a tentativa dos defensores das instituições arcaicas, que perderam o sentido da adequação histórica, mas que mantêm uma força calcada no preconceito, de retomar o poder apelando para a necessidade pungente de ordem e autoridade que a incompletude da revolução alimenta na alma dos homens.

A publicação de *Des Réactions Politiques* acontece no mesmo ano que as *Considérations sur la France* de Joseph de Maistre, que, por sua vez, é, segundo Biancamaria Fontana (1991, p. 32), uma resposta à *De la Force du Gouvernement*, de Constant. Nessa que é considerada a mais importante obra contrarrevolucionária publicada em francês durante a revolução, Maistre procura formular, apelando a uma teoria da história calcada na ideia do sacrifício como motor providencial para a expiação do mal, uma interpretação da Revolução Francesa como um movimento cuja insanidade e violência exerce a função teológica do carrasco universal que conduzirá a França a

um novo período de paz. Nesse sentido, o conceito de “contrarrevolução” aparece, da mesma forma como o de “reação” em Constant, como uma força histórica que operará a partir da desordem da revolução e de sua incapacidade em concluir a criação de uma nova ordem social e política. Como profetiza Maistre em uma de suas mais famosas sentenças, “o restabelecimento da monarquia, chamado contrarrevolução, não será de forma alguma uma *revolução contrária*, mas o *contrário da revolução*” (Maistre, 1884, p. 137, grifos do autor).

Assim, *Des Réactions Politiques* pode ser interpretado como um apêndice que oferece um conjunto de conceitos e justificativas teóricas para a defesa da república apresentada no trabalho anterior, *De la Force du Gouvernement Actuel*, apontando para a urgência de concluí-la. Na segunda edição do trabalho, Constant adiciona um pequeno tratado chamado *Des Effets de la Terreur*, no qual refuta os detratores que pretendiam ver, em seus trabalhos anteriores, uma defesa da república como a conclusão do trabalho já iniciado pelos jacobinos. Contra a tentativa reacionária de interpretar os republicanos como herdeiros de um movimento único, especialmente identificado com as perseguições e os assassinatos do Período do Terror, Constant afirma que, pelo contrário, o jacobinismo suprimiu tudo aquilo que era ligado à prática republicana da liberdade e do espírito público em detrimento de uma concepção de moralidade despótica (Constant, 1797, p. 48). Aqui vemos, pela primeira vez, aparecer no pensamento de Constant a ideia – já desenvolvida por Staël – do jacobinismo como corrupção do verdadeiro espírito republicano.

O conceito de república nos primeiros escritos políticos de Constant está sempre ligado à ideia da defesa da liberdade pública contra o despotismo jacobino e contra a reação da monarquia hereditária. A reação é a ação política das forças arbitrarias, enquanto a revolução verdadeira deve se apegar aos princípios cujo fundamento é a constituição da liberdade pública em instituições estáveis. A superação da hereditariedade está inscrita na “força das coisas”, e o progresso “natural” da sociedade, que impõe sua destruição, levará

a considerarmos a monarquia hereditária tão ultrapassada quando a escravidão. A revolução não cumpre senão o papel de acelerar esse processo (Constant, 1796, p. 100). Sendo assim, o julgamento de Constant em defesa da destruição definitiva do sistema de hereditarietà apela fundamentalmente a seu anacronismo. A injustiça da monarquia hereditária é fruto de sua inadequação ao “espírito do tempo”, a uma sociedade cujo fundamento recai sobre a necessidade de garantir a liberdade pública contra o assédio da autoridade arbitrária. O combate violento entre as paixões políticas não resultará senão na exposição da evidência de que hereditarietà e arbítrio são fundamentos inextrincavelmente ligados.⁵

Nos primeiros textos políticos publicados durante a crise da República Thermidoriana, somos apresentados por Constant ao universo léxico que comporá todo seu pensamento daqui por diante. O “sistema progressivo” (*systeme progressif*), “vontade suprema da natureza” (*volonté supreme de la nature*), “a força das coisas” (*la force des choses*) e mesmo a ideia de aceleração que a revolução implica, impõem um vocabulário que pretende fundar a ideia de liberdade não mais nos princípios abstratos do direito natural, mas fundamentalmente na necessidade histórica que as mudanças constitutivas da civilização europeia do século XVIII impõem em direção a uma sociedade “de livres e iguais”. Veremos, então, como o que está em jogo na obra de Constant não é a defesa de uma forma de governo, mas sim a exposição dos princípios de política que levam à defesa do regime representativo e da divisão dos poderes.

Constant contra Rousseau: os limites da soberania do povo

A interpretação de Benjamin Constant sobre a liberdade política como forma limitada de exercício do poder contrasta com Rousseau

5 Constant abjurará dessa posição após o fim da revolução, aceitando a monarquia constitucional e desenvolvendo uma teoria completa de seu funcionamento durante a Restauração de 1814, em seu trabalho *Réflexions sur les Constitutions, la Distribution des Pouvoirs et les Garanties Dans une Monarchie Constitutionnelle* (Constant, 1814). Para ele, a monarquia constitucional é a melhor forma de governo para garantir a estabilidade e o funcionamento legítimo dos poderes, contanto que o rei detenha-se às funções do que ele chamará de poder neutro. A responsabilidade ministerial diante do parlamento, e não apenas diante do rei, também é um requisito fundamental para o bom funcionamento de uma monarquia constitucional.

de forma mais contundente nos *Principes de Politique*,⁶ que se inicia com uma discussão sobre a natureza da soberania e, especialmente, sobre a legitimidade da soberania do povo. A leitura de Constant permite-nos entender a política como um conflito aberto entre indivíduo e Estado, frequentemente partindo de direitos diferentes. A liberdade é um direito eminentemente individual e consiste na garantia da independência do poder, ou seja, é o espaço de ação dos indivíduos que não pode ser limitado pelo Estado. Constant afirma que, se a soberania é uma personalidade moral cuja vontade representa sempre todas as vontades individuais, resulta disso que as vontades assim representadas não têm existência particular. Se a soberania é que interpreta a lei natural, não é senão por meio desta que o homem pode conhecer a própria natureza. Ou seja, a existência de uma soberania que é compreendida como a representante das vontades individuais também é a responsável pela compreensão da natureza dos homens, retirando a função da consciência individual. Assim, “um silêncio eterno é imposto ao sentimento interior que esta mesma natureza deu ao homem como guia” (Constant, 1822, p. 50).

A leitura de Constant sobre a soberania rousseauiana estabelece uma distinção clara entre a origem, ou seja, a concepção de que toda autoridade que governa uma nação deve ser fruto da vontade geral, e a extensão, que defende a cessão de todos os direitos dos indivíduos à comunidade, que deve constituir um corpo soberano. Constant reconhece a validade da primeira, explicando que toda autoridade legítima emana do consenso da sociedade aquilo que ele chama de “vontade geral” (Constant, 1997, p. 306). Aqui, o consenso opõe-se ao uso da força, que não constitui um direito e muito menos uma fonte estável e legítima de autoridade. Porém, o uso da vontade geral aqui se refere não à constituição do poder, mas à legitimidade que o poder encontra na sociedade. Ou, como diz Constant, “se se supõe o poder de um pequeno número sancionado pelo assentimento de todos, esse poder torna-se então a vontade

6 Sobre o percurso de publicação dos *Principes de Politique*, ver o prefácio de Marcel Gauchet em Constant (1997).

geral” (op. cit., p. 310). Constant afirma que, mesmo em governos reputados como tirânicos, como as monarquias absolutas e as teocracias, a autoridade não pode existir senão como força quando não está baseada na aceitação dos homens.

Em outras palavras, a legitimidade do governo está não na sua fidelidade a um pretense poder constituinte que condiciona a existência da ordem política, mas antes na garantia da adesão do conjunto da sociedade à autoridade que ele exerce. O princípio de legitimidade por consenso, na verdade, não limita a forma do governo; qualquer uma pode ser legítima, exceto as formas tirânicas de exercício do poder exclusivamente pela força. Ora, a soberania do povo rousseauiana não pode ser legítima, na medida em que parte não do princípio de que o a ordem política, fruto da vontade, configura-se como prerrogativa absoluta, e não como garantia limitada por um espaço – aquele criado pelo reconhecimento soberano do direito individual – que precede, na ordem da sociedade, a importância do âmbito político. Ao ceder todos os direitos individuais à comunidade, o princípio da soberania popular leva a uma concepção despótica do poder, já que a vontade geral teria, então, uma autoridade ilimitada sobre todos os âmbitos da vida humana em sociedade, inclusive sobre a existência individual.

A universalidade dos cidadãos é o soberano, no sentido que nenhum indivíduo, nenhuma facção, nenhuma associação parcial pode se arrogar a soberania, se ela não lhe foi delegada. Mas disso não se segue que a universalidade dos cidadãos, ou aqueles que por eles são investidos da soberania, possam dispor soberanamente da existência dos indivíduos. Existe, ao contrário, uma parte da existência humana que, necessariamente, resta individual e independente, e que está *por direito* fora de qualquer competência social. A soberania não existe senão de uma forma limitada e relativa. No momento em que começa a independência e a existência individual, se interrompe a jurisdição da soberania (Constant, 1874 , p. 4, grifos do autor).

O problema da soberania popular está no fato de que ela é um princípio de garantia, e não de liberdade. O soberano deverá exercer o poder de maneira prática, e não apenas como poder constituinte e, nessa medida, o poder deverá sair da mão de todos e, inevitavelmente, ser exercido por alguns poucos. É nesse momento que a soberania do povo, ao evoluir do poder constituinte ao poder constituído, converte-se em fonte de tirania. Um direito político que não se incorpora a uma instituição real não pode ter realidade prática.

Mas ele [Rousseau] esquece que todos esses atributos preservadores que ele confere ao ser abstrato chamado soberano resultam do fato dele se compor de todos os indivíduos sem restrição. Ou, logo que o soberano precise fazer uso da força que ele possui, ou seja, assim que for preciso realizar uma organização prática da autoridade, como o soberano não pode exercê-la por si mesmo, ele a delega, e todos seus atributos desaparecem. A ação que se faz em nome de todos, sendo necessariamente pela vontade ou pela força à disposição de um só ou de alguns, concluímos que se a entregamos a todos não é verdade que não a entregamos a ninguém; ao contrário, entregamo-na àqueles que agem em nome de todos. Por conseguinte, ao se entregar inteiro, não estamos numa condição de igualdade para todos, pois alguns se aproveitam exclusivamente do sacrifício do resto; não é verdade que ninguém tenha o interesse de tornar essa condição onerosa para os outros, pois existem alguns associados que estão fora da condição comum. Não é verdade que todos os associados adquiram os mesmos direitos que eles cedem; eles não ganham o equivalente àquilo que perdem, e o resultado do que eles sacrificam é, ou pode ser, o estabelecimento de uma força que retira aquilo que eles são (Maistre, 1884, p. 5).

Assim, a soberania popular oferece um instrumento nunca antes encontrado na história humana para o exercício da tirania. Ela pode

subsumir a liberdade individual ao poder excessivo e totalizador da vontade geral e, ao mesmo tempo, oferecer um argumento de legitimidade ao arbítrio do poder tirânico, que encontra sua justificativa na legitimação popular. É esse esquema que se reproduzirá na análise de Constant e do liberalismo francês do século XIX e mesmo do século XX sobre o jacobinismo e o Período do Terror na Revolução Francesa.

A tirania, portanto, não está relacionada a uma forma específica de governo, mas à natureza da origem da autoridade. É a natureza absoluta do poder que conduz à tirania. Assim, Constant faz da teoria das formas de governo – a clássica tripartição entre monarquia, aristocracia e democracia – uma economia da distribuição mínima da autoridade nas mãos de um, de poucos ou de muitos. Para Constant, “com a palavra *absoluto*, nem a liberdade [...] nem a felicidade são possíveis sob qualquer instituição. O governo popular não é senão uma tirania convulsiva, e a monarquia um despotismo mais concentrado” (Constant, 1997, p. 316, grifos do autor). A distribuição igualitária do poder, mesmo que possível, não garante a liberdade. Se o princípio de limitação da autoridade não preceder à constituição das prerrogativas daquele que exerce o poder, nenhuma forma de governo poderá ser exercida de maneira legítima.

Toda obra de Constant será construída em torno da necessidade de encontrar uma definição de liberdade a partir dos limites da autoridade política. Nesse sentido, ele se afasta tanto da determinação histórica da liberdade que encontramos em Burke quanto do positivismo extremo da definição de liberdade de Montesquieu. A liberdade não é apenas o fruto de uma experiência histórica específica ou o exercício daquilo que a lei não proíbe, mas antes aquilo que os indivíduos podem fazer e que a sociedade não tem o direito de proibir. Em outros termos, o espírito positivo de Montesquieu é aqui novamente confrontado – como já havia sido pelos liberais radicais dos primeiros anos da Revolução Francesa –, com uma concepção de direito que precede ontologicamente à lei. Independentemente da forma de governo, a autoridade deve estar circunscrita pelos

mesmos limites, que são dados por tal direito. Sem utilizar o aparato instrumental do argumento jusnaturalista, Constant ainda assim fala em um direito que procede à constituição do poder (Constant, 1997, p. 336). Ora, mas qual a natureza deste direito? O que legitima a existência de um direito que, resguardado da possibilidade do abuso do poder do Estado, deve fundamentar a constituição de uma ordem política legítima?

A inevitável liberdade dos modernos

Constant compartilhava com a imaginação do final do século XVIII uma crença profunda na história como fonte da compreensão política. Ele irá formular uma interpretação do desenvolvimento da sociedade a partir da visão de como o desenvolvimento de uma comunidade internacional comercial produziu transformações profundas nos Estados europeus. Na obra de Constant, o liberalismo encontra-se com uma teoria do desenvolvimento histórico da civilização europeia que redundará na necessidade inexorável da liberdade pública e do regime representativo. A obra política do Thermidor – especialmente a de Constant – marca o desenvolvimento definitivo do argumento liberal com a tradição jusnaturalista e o retorno da história como instrumento de compreensão da política, porém não mais como simples instrumento comparativo, mas como teoria geral do progresso e do desenvolvimento da sociedade e do Estado. A teoria da história de Constant se apropriará de fundamentalmente três elementos: o diagnóstico, devido fundamentalmente à tradição do iluminismo escocês, de que o desenvolvimento da civilização comercial redundava em modificações nos Estados europeus; a crítica, tributária fundamentalmente de Madame de Staël, de que a república democrática pode representar uma corrupção da compreensão de liberdade e bem público; e, por fim, o conceito de “*perfectibilité*”, que dá o conteúdo moral à potência do desenvolvimento histórico.

Em um fragmento incompleto de ensaio recolhido dos manuscritos de Constant por Biancamaria Fontana (1991), datado provavelmente do início do Consulado e intitulado *Du Moment Actuel et*

de la Destinée de L'espèce Humaine, ou Histoire Abrégée de L'égalité, ele esboça o que seria uma teoria histórica das transformações da sociedade civil em direção à igualdade. Ele parte do mesmo princípio de Rousseau, ao reconhecer que o salto do homem selvagem na sociedade civilizada trouxe consigo um aumento da desigualdade de condições em uma mesma comunidade. Todavia, a existência de adversidades e conflitos sociais levaram a sociedade em direção à superação progressiva dessa condição corrompida original. Fontana cita quatro estágios da “revolução” da igualdade que percorrem a teoria de Constant: o fim da teocracia, o fim da escravidão, o fim do feudalismo e, por último, o fim do privilégio aristocrático que estava sendo operado pela Revolução Francesa. Cada estágio desse processo contribuiu significativamente para diminuir as desigualdades e pavimentar o caminho para a restauração de uma possível igualdade natural. “Perfectibilidade, ou a tendência em direção ao aperfeiçoamento, é a gradual realização do que ele descreveu como sendo a mais poderosa das paixões ou sentimentos humanos: a aspiração em direção à igualdade e à justiça” (Fontana, 1991, p. 41).

Constant não desenvolveria uma teoria mais complexa dos quatro estágios apresentados nesse esboço em trabalhos futuros. Porém, somos apresentados aqui à ideia básica que marcaria sua obra, especialmente a partir do fim da revolução: a de que o desenvolvimento do comércio, da propriedade, da divisão do trabalho e, especialmente, da divisão da riqueza resulta no aumento da demanda por reconhecimento social e participação política. A obra de Constant se voltará para a compreensão, a partir de um diagnóstico sobre o desenvolvimento da civilização na Europa, das consequências políticas desse processo e da formulação de instrumentos que adequem as instituições políticas ao patamar da sociedade civil.

O conceito de “perfectibilidade” tornou-se, então, uma constante na obra de Constant. Segundo Gauchet (1997, p. 846), os primeiros esboços para desenvolver uma teoria da perfectibilidade começam em 1805, quando Constant fora convidado a cooperar para a *Bibliothèque Germanique*, conjunto de publicações sobre autores alemães, com um trabalho sobre Herder. Em um dos manuscritos, ele cita

expressamente Staël como uma de suas precursoras no desenvolvimento de um sistema de explicação da perfectibilidade humana. Além dela e do próprio Herder, aparecem os nomes de Kant, Turgot, Condorcet, Ferguson, Price e alguns outros, sem que, no entanto, o cunhador do neologismo “*perfectibilité*”, Rousseau, fosse citado. O texto completo só viria à tona 24 anos depois, na publicação dos *Mélanges de Littérature et de Politique*, sob o título *De la Perfectibilité de L'espèce Humaine*.

O sistema da perfectibilidade é, segundo Constant, a garantia infalível contra a destruição completa da experiência e do sucesso da civilização. Todos os elementos corrompedores das civilizações – uma religião nova, um desastre natural, uma invasão bárbara – não são mais um motor do declínio, mas são transformados em elevação do enriquecimento, da experiência moral e do esclarecimento dos homens (Constant, 1997, p. 700). O modelo de ascensão e queda dos povos e das civilizações que orientava o método histórico até o século XVIII é substituído na lógica historicista de Constant por um modelo cuja potência cumulativa da humanidade para a perfectibilidade indefinida e ilimitada transforma-se em ato como progresso da história. Assim, as conquistas da civilização apropriam-se dos elementos corruptores para eliminar sua potência de decadência e transformá-los em progresso: o perigo do surgimento de novas religiões é superado pela liberdade religiosa e pelo fim das teocracias; a existência dos bárbaros é eliminada pelo progresso dos costumes e das luzes; e as catástrofes naturais são evitadas pelo progresso da ciência e da técnica e o avanço do controle do homem sobre a natureza (op. cit., p. 712).

A ambição de Constant é descobrir a lei da natureza dos homens que os torna perfectíveis, sondar a natureza, as causas, os limites e os obstáculos dessa potência humana que permite que nenhuma experiência na terra seja desperdiçada e que haja um laço eterno entre todos os homens de todos os tempos. A existência da lei da perfectibilidade humana torna supérflua qualquer teoria sensualista ou materialista do conhecimento. Se fosse o homem governado pelos sentidos, não haveria possibilidade de um acúmulo de experiências

para além da existência individual. São as ideias – ou seja, impressões transmitidas pelos sentidos, mas conservadas pela linguagem – que permitem a permanência, o acúmulo e a reprodução das experiências humanas. “Se o homem se governa pelas idéias, seu aperfeiçoamento está assegurado. Mesmo que sejam falsas, as idéias portam um gérmen de combinações sempre novas, de retificações mais ou menos adequadas, mas infalíveis e de *progressão* ininterrupta” (Constant, 1997, p. 704, grifo do autor). Fundado em uma teoria idealista do conhecimento, o argumento de Constant mostra um esforço para interpretar a perfectibilidade como uma potência natural ao homem. “Se o império recai sobre as sensações, a espécie humana será estacionária; se o império recai sobre as idéias, ela será *progressiva*” (Constant, 1997, p. 705, grifo do autor).

A teoria da perfectibilidade inverte os polos das teorias da civilização que vigoravam até então, especialmente nos séculos XVII e XVIII.⁷ A civilização não é o simples processo de submissão dos sentidos a um *éthos* adequado à elevação moral e dos costumes do tempo, mas antes uma capacidade própria do homem que precisa ser transformada em ato e desenvolvida pelo exercício da razão. “Não se trata de criar no homem uma força estrangeira, mas desenvolver e expandir uma força que lhe é própria” (Constant, 1997, p. 706). A teoria da perfectibilidade também implica uma concepção não utilitarista e mesmo romântica da ação humana. Ela é orientada por uma vontade que submete sua natureza física e, portanto, sacrifica o prazer atual pela ideia futura (op. cit., p. 720). O conceito de “sacrifício” (*sacrifice*) que reaparece reiteradamente no texto expressa essa concepção de uma superação do sensualismo pelo desejo futuro de realização e independência moral.

Em *De M. Dunoyer et de Quelques-Uns de ses Ouvrages*, Constant pretende refutar as acusações de Charles Dunoyer – companheiro de Charles Comte na direção do periódico *Le Censeur* e um dos precursores do positivismo e do industrialismo –, que atribuíam a

7 Muito esclarecedores sobre o conceito de civilização na filosofia do século XVIII são os ensaios sobre Voltaire, Rousseau e Montesquieu reunidos em Starobinski (1990). Sobre os aspectos culturais da submissão e adestramento dos sentidos pela civilização, ver Elias (1990).

autores como Rousseau, Chateaubriand e a ele próprio a ideia de que o progresso excessivo da civilização poderia levar à degradação do homem. Constant reitera o argumento já exposto anteriormente, afirmando que, por mais que a humanidade possa se degradar por algumas gerações por circunstâncias contingentes, a marcha do aperfeiçoamento é sempre acumulativa (Constant, 1997, p. 658). A referência a Kant é evidente. O homem foi criado para se instruir e se esclarecer, e a civilização condensa esse destino da espécie humana. Seus inconvenientes são temporários e uma etapa posterior do processo civilizatório suprirá o mal que uma civilização imperfeita produziu. A existência dos bárbaros tem, na verdade, um efeito positivo para a civilização, na medida em que o conflito entre os dois oferece a possibilidade de colocar a nu o “despotismo interior” (*despotisme interieur*) dos homens e submetê-lo à expansão das luzes (op. cit., p. 662).

Enquanto Dunoyer percebe na sociedade industrializada uma etapa do desenvolvimento da civilização em que o homem alcança o seu máximo de liberdade em uma sociedade estável e regada por relações sociais legais e impessoais, Constant o acusa de confundir os meios com o objetivo da civilização. É verdade que a civilização tende à estabilidade, e a boa ordem é indispensável ao progresso das sociedades; porém, “se para obtê-la sacrificamos todas as emoções generosas, reduzimos o homem a um estado semelhante ao de certos animais industriais, cujas colmeias ordeiras e tocas artisticamente construídas não podem ser o belo ideal da espécie humana” (Constant, 1997, p. 659). Constant reage ao materialismo positivista de Dunoyer, atribuindo-o uma concepção utilitarista do desenvolvimento da civilização, cujo objetivo é alcançar um estado da sociedade em que o interesse vigore livremente.

A marcha do aperfeiçoamento é inexorável e incontornável. Constant nos lembra que a escravidão, que pareceria normal aos olhos de um homem da antiguidade como Aristóteles, jamais foi restabelecida, pois representou uma evolução moral para o homem. Mesmo a força do interesse pessoal não pode reclamar a restauração de algo que a marcha do espírito humano relegou à dimensão do erro e do absurdo.

Assim, as convulsões da Revolução Francesa transformaram as idéias e corromperam os homens; mas da mesma forma que essas convulsões foram apaziguadas, os homens retornaram às idéias sobre a moral que eles professavam imediatamente antes das agitações que os confundiram; de tal forma que podemos dizer que os excessos da revolução perverteram os indivíduos, mas não substituíram o sistema de moral existente por um outro menos perfeito; isso é o suficiente para provar e demonstrar que a espécie humana não se deteriora (Constant, 1997, p. 711).

O argumento aqui nos remete àquele exposto em *Des Réactions Politiques* que, como vimos, apresenta a revolução por meio de um movimento em direção à transformação que se torna inevitável diante da inadequação das idéias e das instituições. A interrupção jacobina, o risco da reação absolutista e o bonapartismo foram um interregno arbitrário e despótico que não conseguiu interromper o avanço do movimento em direção à igualdade e à liberdade. A obra de destruição dos privilégios e de superação das instituições absolutistas não foi interrompida.

A destruição dos privilégios da nobreza por obra de revolução é a quarta das quatro grandes revoluções que marcam a história da humanidade, segundo o ensaio *Du Developpement Progressif des Idées Religieuses*, publicado no mesmo volume que os dois ensaios acima citados. As três etapas anteriores são a destruição da Teocracia pelo desenvolvimento das instituições republicanas; a superação da escravidão pela ascensão do Cristianismo e pelas invasões bárbaras; a destruição do Feudalismo pela expansão do contato entre os povos por meio dos canais abertos pelas cruzadas. Cada um destes quatro movimentos históricos contribuiu para o restabelecimento da “igualdade natural” (*égalité naturelle*), pois “a perfectibilidade da espécie humana não é outra coisa que a tendência em direção à igualdade” (Constant, 1997, p. 714). A igualdade está em conformidade com a verdade e, portanto, com a justiça. A verdade da natureza humana é que os homens nascem como iguais e que não se

deve fazer aos outros aquilo que não se quer sofrer. A desigualdade é o que constitui toda injustiça da história humana.

É assim que o aperfeiçoamento depende do sacrifício da contingência em favor de uma conquista futura. O caráter útil das instituições é transitório, na medida em que o progresso das luzes desvela a verdade de forma lenta e gradual, “pois se a felicidade é o objetivo imediato e o aperfeiçoamento o objetivo distante, as luzes são o meio, e quanto mais adquirimos os meios para alcançar o objetivo, mais nos aproximamos dele” (Constant, 1997, p. 716). A adequação das instituições à conquista dessa verdade gradual é o que legitima a existência das revoluções. Por isso as revoluções feitas em nome do bem da humanidade tendem sempre a períodos de extrema crueldade, pois “quanto mais a coisa a destruir é perniciosa, mais o mal da revolução é cruel” (op. cit., p. 717).

O fim da revolução marca o começo de uma época nova, aquela que Constant chama de época das “convenções legais” (*conventions légales*). As convenções são um tipo de razão comum, algo mais razoável que a força e menos abstrato que a razão,

o produto médio de todas as razões individuais, mais imperfeita que a razão de alguns, mais perfeita que a de muitos outros, e que compensa a desvantagem de submeter espíritos esclarecidos a erros eventuais com a vantagem de elevar espíritos grosseiros a verdades que são ainda incapazes de compreender. [...] Em se tratando de convenções legais, é preciso compreender que elas não são coisas naturais ou imutáveis, mas coisas factuais, suscetíveis de mudança, criadas para substituir verdades ainda desconhecidas, para suprir necessidades momentâneas e, por consequência, para serem ementadas, aperfeiçoadas, e mesmo limitadas, na medida em que a verdade se desdobra ou que as necessidades se modificam (Constant, 1997, p. 718-719).

Ora, podemos inferir do argumento de Constant que as convenções legais são os desdobramentos da opinião pública no exercício

do poder e da legislação. Elas fazem parte de uma razão média, ao abrigo do arbítrio e da influência de um legislador rousseauiano – aquele dotado de uma missão providencial com atributos superiores à média dos homens. O desvelamento progressivo da verdade que está em processo por meio do aperfeiçoamento do homem é traduzido em termos práticos por intermédio de uma razão transitória que reconhece seu caráter artificial e limitado, mas ainda assim público e democrático. Constant reforça que as convenções sempre existiram, mas fundadas no preconceito e no arbítrio, enquanto as convenções legais são fundadas no primado da lei, da igualdade e do regime constitucional, em que o homem “não precisa consultar nada além de si mesmo” (Constant, 1997, p. 719). Dessa forma, Constant insere o problema da opinião pública no contínuo de sua teoria do conhecimento, que é também uma teoria da história e da ação humana. A gênese da modernidade política implica, portanto, não só o reconhecimento da polissemia de opiniões, mas a transitoriedade da ação e da decisão política, na medida em que ela não é mais que o desdobramento contingencial de uma verdade paulatinamente revelada no curso do aperfeiçoamento humano.

A ideia de que o progresso da razão e das luzes é fruto de uma etapa específica que a civilização europeia alcançou durante especialmente o século XVIII aparece muito claramente nos comentários de Constant sobre a obra do jurista italiano Gaetano Filangieri.⁸ Nela encontraremos a crítica à tentativa dos filósofos iluministas em produzir reformas por meio da conquista dos espíritos e da autoridade. Constant afirma que os projetos iluministas de mudança da ordem social confiaram na possibilidade de transformar a autoridade do poder absoluto em um agente da liberdade e da igualdade por meio da ilustração da aristocracia e dos governantes, “mas novatos na ciência, eles pensaram que um uso diferente desta mesma autoridade faria tanto bem quanto seu uso vicioso causou o mal” (Constant, 1822, p. 13). Porém, é a própria natureza centralizadora do poder absoluto que impedia o progresso das luzes. “Eles não

8 A obra em questão é o *Commentaires sur l'ouvrage de Filangieri* – doravante chamada apenas de *Commentaires* –, publicada em dois volumes no ano de 1822.

perceberam que o vício estava em sua intervenção mesma e que, longe de demandar que ela agisse de outra forma, deveriam demandar que ela não agisse de forma alguma” (op. cit.). O progresso da razão não reside em uma casta ou na possibilidade do absolutismo ilustrado, mas na existência de uma massa de homens dotados de direitos fundamentais e admitidos na participação dos assuntos públicos.

O que caracteriza os amigos do poder é sua confiança em certas classes e em certos homens. São atribuídos a eles certos direitos inatos e luzes privilegiadas. Em consequência, eles se submetem pouco às instituições, e eles não as invoca senão como defesa, quando temem que a autoridade concentrada na mão de alguns não lhes seja favorável. Aqueles que, ao contrário, pensam que a opinião deve ser obedecida, que os governos devem não ser mais que intérpretes, e que sua missão é progredir, é preciso que se constitua uma nova instituição para garantir o lugar a cada passo do aperfeiçoamento conquistado pela humanidade. Não se quer, na verdade, que essas instituições sejam imutáveis; o que se quer é que a opinião, cuja força progressiva constitui novas instituições, possa interferir e aperfeiçoá-las ainda mais. Mas, na medida em que não se reconhece no poder a ciência e a superioridade de luzes, não se confia nada nele, e se recorre às instituições para registrar e proteger os progressos feitos quase sempre a despeito dos esforços do poder para retardá-los (Constant, 1882, p. 288-289).

Não é, portanto, da autoridade constituída que o progresso deve partir, mas da opinião que nasce no povo por meio da garantia da liberdade e que, por via do governo representativo, encarna-se no governo e nas instituições.

Podemos contar poucos escritores no século passado que não caíram nesse equívoco. Turgot, Mirabeau e Condorcet na França, Dohm e Mauvillon na Alemanha, Thomas Payne e Bentham na Inglaterra, Franklin na América; essa é quase

toda a lista daqueles que, para todo progresso e para todas as necessidades, para toda prosperidade de todos os Estados e para o sucesso de toda especulação, pela equidade da produção e pelo equilíbrio, seria preciso se remeter à liberdade, ao interesse individual, à atividade que inspira os homens ao exercício de suas próprias faculdades e à ausência de qualquer entrave. Os outros preferiram a proteção à independência, o encorajamento às garantias, os grandes feitos à neutralidade (Constant, 1822, p. 14).

É o advento de um mundo polissêmico, no qual a igualdade e a liberdade tornam-se valores inexpugnáveis, que permite ao homem a realização de sua perfectibilidade indefinida. Ou seja, ela elimina a possibilidade da decadência devido à sua capacidade de incorporar os elementos estranhos à matriz civilizacional em questão, incorporando-os em direção ao progresso e eliminando os elementos reacionários e totalizadores.

A liberdade dos antigos e dos modernos

A modernidade política no texto de Constant está fundamentalmente ligada à capacidade da estrutura jurídico-política de um Estado em fazer vingar em seu seio a existência de uma liberdade entendida como “o direito de não se submeter senão às leis, de não poder ser impedido, nem detido, nem condenado à morte, nem maltratado de nenhuma maneira, pelo efeito da vontade arbitrária de um ou de vários indivíduos” (Constant, 1997, p. 592). A liberdade moderna aparece então como uma ampla incorporação de liberdade civil, acompanhada da liberdade política. Não à toa a passagem citada inicia-se com as garantias de liberdade judiciária, que representa menos uma faculdade da liberdade e mais um mecanismo legal de proteção contra a possibilidade do uso ilegítimo do poder coercitivo do Estado. A liberdade para Constant está sempre em relação com a capacidade de autodeterminação do indivíduo, ou seja, ao impedimento de que o poder do Estado possa criar obstáculos e limites à liberdade civil.

A liberdade antiga, por outro lado, é absolutamente uma liberdade política. Ela submete à chancela da comunidade, reunida como um corpo soberano e inapelável, todos os aspectos da vida em sociedade. “Mesmo nas coisas que nos parecem as mais fúteis, a autoridade do corpo social se interpõe e gera a vontade dos indivíduos” (Constant, 1997, p. 594). Assim, a autoridade social é exercida por um poder soberano que submete a esfera da vida privada ou, como descreve Constant, “o indivíduo, soberano habitual nos negócios públicos, é escravo em todas as relações privadas” (op. cit., p. 595). Em suma, podemos dizer que a liberdade dos antigos para Constant consiste em executar coletivamente e sem intermediários a responsabilidade daquilo que o regime representativo atribui às instituições do Estado.

Em que medida a *vontade arbitrária* distingue-se da *vontade geral*, criadora da ordem política legítima? Constant inverte a fórmula rousseauiana ao afirmar que, nas repúblicas antigas, é a autoridade do corpo social que gera a vontade dos indivíduos. O que está em jogo aqui não é a faculdade demiúrgica e criadora da vontade geral, como aparece em Rousseau, mas a existência de uma autoridade social que precede e dá forma à capacidade constituinte da ação humana. As razões para a existência dessa autoridade são de ordem sociológica, cultural, econômica e até mesmo geográfica. A segurança e a prosperidade das repúblicas antigas estão em relação constante com o tema da guerra. Assim, diante da eminência de um conflito que colocaria em jogo a liberdade à propriedade dos cidadãos de uma república, não havia espaço para a existência de demandas individuais que pudessem sobrepor-se à necessidade imperiosa de se preparar para a luta (Constant, 1997, p. 602). Ao contrário, o progresso cultural do mundo moderno transformou o espírito das nações, adocicando a guerra para abrir caminho para o comércio. O comércio também substituiu a guerra como forma de conquista da riqueza. Nas palavras do próprio Constant:

todos compravam sua segurança, sua independência, sua existência inteira, com o preço da guerra. Ela era o interesse

constante, a ocupação quase habitual dos Estados livres da antiguidade. Enfim, como consequência necessária dessa maneira de ser, todos esses estados tinham escravos [...]. A guerra é o impulso e o comércio é o cálculo. Por isso mesmo, deveria vir uma era em que o comércio substituísse a guerra. Nós chegamos a essa época (Constant, 1997, p. 596-597).

Assim, a diferença entre a liberdade política dos antigos e dos modernos está acompanhada de uma série de considerações determinantes que extrapolam o limite estreito da política. O fim da escravidão e a obrigatoriedade quase generalizada de que os homens ocupem-se de um trabalho impedem que o cidadão dedique uma grande parte de seu tempo aos assuntos da administração pública. Ao mesmo tempo, a extensão dos Estados modernos reduz a influência que os indivíduos possuem na administração do governo. Constant observa que “o sistema guerreiro está em contradição com o estado atual da espécie humana. A época do comércio chegou e, quanto mais a tendência comercial domina, menos a tendência guerreira é necessária” (Constant, 1822, p. 22). Esse conjunto de fatores deslocou o centro de satisfação do exercício da vida ativa da política para o comércio, transformando o *homo economicus* no agente por excelência da sociedade moderna. Portanto, enquanto no mundo antigo o exercício coletivo e direto do poder estava condicionado por uma estrutura sociológica e cultural, a tentativa de mimetizar algo semelhante a essa força política coletiva no mundo moderno não poderia resultar senão na tirania igualitária e moralista dos jacobinos (Constant, 1997, p. 615).

Mas a liberdade como independência é condição e se segue da liberdade como participação no poder. Após demonstrar que a liberdade do mundo moderno é a liberdade do indivíduo, Constant desenvolve o argumento no sentido de sustentar a liberdade política, compreendida em sua forma moderna: a do governo representativo. A liberdade política aparece a princípio no *Discurso sobre a Liberdade dos Antigos e dos Modernos* como indispensável à garantia da liberdade individual, pois permite ao cidadão controlar e limitar

o uso do poder do Estado. Sem a liberdade política, a liberdade civil estaria em risco. Constant chama a atenção para o risco que a absorção do indivíduo na esfera da vida privada o faça renunciar ao direito de participar ao poder político. Portanto, os homens devem se manter atentos à esfera pública, na medida em que ela é condição para que o livre exercício da esfera privada não sofra interferência do poder do Estado.

Ora, chegamos aqui a um dos problemas fundamentais da interpretação do discurso de Constant. O argumento permitiu-nos inferir até aqui a superioridade da esfera privada – fruto do progresso moral, econômico e social da Europa –, transformou a liberdade política apenas em um instrumento, ainda que fundamental, para a consecução da liberdade moderna. Tal leitura é a que encontramos em intérpretes clássicos, como Norberto Bobbio (2013) e Isaiah Berlin (1969), para justificar a interpretação de Constant como o autor paradigmático do liberalismo moderno, individualista e centrado no predomínio do econômico. Porém, o que aparece nas páginas finais do discurso pode nos levar a um impasse quanto à avaliação da natureza do argumento de Constant.

A diferença que Constant faz entre o mundo moderno e o antigo não visa apenas reduzir a dimensão do político a uma condição instrumental, mas sim chamar a atenção para o peso maior que a dimensão da sociedade exerce na determinação dos limites do exercício do poder. O que há de novo na modernidade não são as formas que a liberdade política assume – o direito de deliberar sobre os próprios interesses, de ser parte ativa na decisão do corpo social, de resistir às leis às quais não se consentiu –, mas antes o fato de que o progresso da civilização europeia implica uma série de novas obrigações aos governos. O poder político, portanto, está limitado, em seu exercício, por um estado social totalmente redimensionado.

Se retomarmos rapidamente os desdobramentos do debate francês sobre o conceito de “*état social*”,⁹ podemos lançar mais luz sobre o sentido do argumento de Constant. De forma resumida, Guizot carac-

9 Para algumas referências importantes sobre o conceito de “*état social*” no debate do liberalismo francês, ver: Pozzi (2003), Jaume (2008) e Rosanvallon (1985).

teriza o desenvolvimento da civilização na Europa, desde as invasões bárbaras até a França revolucionária, como a paulatina transformação das relações entre o exercício da autoridade e do poder pelo Estado e a sociedade, o que ele chama de “*état social*”. O “*état social*” pode ser entendido como o eixo em que se encontram as forças exercidas pelo Estado e pela sociedade. Pierre Rosanvallon lembra-nos de que “se os doutrinários operam uma distinção fundamental entre a ordem social e a ordem política [...], não é tanto na perspectiva de uma oposição entre a sociedade civil e a sociedade política [como na perspectiva hegeliana], mas sim com o objetivo de repensar a noção mesma de sociedade política” (Rosanvallon, 1994, p. 48).

Ora, o que define o desenvolvimento da civilização moderna é justamente o peso maior que a balança do “*état social*” depositará sobre o lado da sociedade, sobre a dimensão para além da força coercitiva do Estado e que, ao longo do desenvolvimento da civilização, exerce cada vez mais limitações e influência sobre ele. Nas palavras do próprio Guizot, “a sociedade não governada, a sociedade que subsiste pelo livre desenvolvimento da inteligência e da vontade humana, se estende sempre na medida em que o homem se aperfeiçoa. Ela torna-se cada vez mais o fundo do estado social” (Guizot apud Rosanvallon, 1994, p. 47). O exercício do poder ou, em outras palavras, a constituição de um governo, está na modernidade cada vez mais condicionada pela existência de determinantes que fogem da esfera de decisão do Estado. Em outras palavras, “a opinião se separa do poder; e o poder, repousando na opinião, lembra um corpo atingido por um raio que, ao contato com o ar, se reduz a poeira” (Constant, 1882, p. 31).

Assim, o argumento de Constant está na origem de toda uma tradição do liberalismo francês da primeira metade do século XIX, aponta uma nova caracterização das relações de poder entre estado e sociedade, que é fruto da evolução histórica da civilização europeia. O que está em jogo aqui é uma mudança no conjunto das relações de força da ordem social, que é fruto do progresso em direção ao aperfeiçoamento da sociedade. Nas palavras de Constant,

de todo modo, senhores, é verdade que o único objetivo da espécie humana é a felicidade, de qualquer gênero que ela possa ser? Nesse caso, nossa carreira seria bem estreita, e nosso destino bem pouco relevante. Nenhum de nós pode descer, limitar suas faculdades morais, rebaixar seus desejos, abjurar da ação, da glória, das emoções generosas e profundas, se embrutecer e ainda assim ser feliz. Não, senhores, eu testemunho em favor desta parte nobre da nossa natureza, desta nobre inquietação que nos persegue e que nos tormenta, este ardor de estender nossas luzes e de desenvolver nossas faculdades: não é apenas à felicidade, mas ao aperfeiçoamento que nosso destino nos chama; e a liberdade política é o meio mais poderoso, o mais enérgico de aperfeiçoamento que o céu nos deu (Constant, 1997, p. 617).

O discurso sobre a liberdade dos antigos e dos modernos apresenta não só uma diferença no conteúdo dessa liberdade – que, como já vimos, modifica-se com o maior peso do âmbito da vida civil em detrimento do espaço do político –, mas também uma diferença histórica que impõe limite às condições de possibilidade da existência de determinadas formas políticas. Em outras palavras, a análise de Constant parte do princípio de que existe um abismo intransponível que separa a liberdade clássica da moderna, exposta de maneira evidente pelo argumento que refuta a possibilidade da existência da liberdade antiga nos moldes de uma democracia que apela ao governo direto e à soberania do povo. Como já dissemos anteriormente, o republicanismo democrático rousseauiano-jacobino, travestido com as vestes virtuosas da antiguidade, não representa para ele senão a usurpação do poder social legítimo, que deve assumir na modernidade a feição de uma garantia que o poder deve oferecer à sociedade, e não a de prerrogativa absoluta de autoridade.

O afastamento de Benjamin Constant da tradição filosófica do jusnaturalismo dos séculos XVII e XVIII mostra-se muito claramente na crítica às formulações sobre a gênese filosófica da sociedade. A tentativa de remontar às origens de um estado primitivo do

homem é, segundo Constant, uma característica do erro filosófico do século precedente. No *Commentaire*, ele afirma que:

devemos ser gratos a Filangeri por ter descartado de seus estudos as questões relativas ao estado primitivo do homem. Os escritores do século XVIII colocaram essas questões na moda, mas elas são ao mesmo tempo insolúveis e inúteis. Há nas histórias de todas as origens alguns fatos primordiais cuja causa não podemos procurar, apenas aceitar sua existência (Constant, 1822, p. 46).

O retorno às origens é impossível. Não é compreensível partir do princípio de um homem fora da sociedade e, portanto, a existência do homem em sociedade deve ser tomada como um fato. O estudo da política deve se fundamentar na sucessão histórica das gerações. O mesmo argumento aparece em Staël, ao classificar a busca por um princípio fundacional da sociedade como “romances metafísicos” (Staël, 1906, p. 193), recaindo mais uma vez sobre o conceito de perfectibilidade a “certeza” do que podemos conhecer efetivamente do processo histórico. Mas o que ressalta do argumento de Constant sobre a ideia do estado primitivo é a crítica a uma concepção de que a adesão do homem à sociedade seja fruto de um cálculo racional com relação às vantagens que a formação do contrato e a constituição da ordem possam oferecer à maximização de seus interesses. “O homem é sociável porque é homem, assim como o lobo é insociável porque é lobo. Muitos gostariam de se perguntar por que o primeiro caminha sobre duas pernas e o segundo sobre quatro” (Constant, 1822, p. 47). O objetivo da sociedade não pode ser dado, portanto, pelo seu momento fundacional, mas sim pela compreensão do sentido e os desdobramentos que a história dos costumes e das luzes produz. O objetivo da sociedade moderna é, portanto, a “conservação” (*conservation*) e a “tranquilidade” (*tranquilité*), e é a fim de oferecer garantias ao gozo delas que a legislação deve se constituir (Constant, 1822, p. 48).

Conclusão

Pierre Rosanvallon afirma que a cultura liberal francesa do final do século XVIII e princípios do século XIX está especialmente centrada na preocupação com a maneira por meio da qual o ideal democrático de participação na coisa pública pode voltar-se contra as liberdades (Rosanvallon, 1985, p. 13). Para ele, o liberalismo pode ser definido como uma forma de “pensar a constituição do social sem recorrer à noção de contrato e sem retornar a uma visão orgânica da sociedade de ordens (1985, p. 45). Acrescentaríamos à sua definição que o liberalismo, na medida em que prescinde da concepção fundacional do contrato social, pensa a liberdade como fruto de um desenvolvimento histórico progressivo, resultado de mudanças profundas na estrutura das sociedades modernas. Ora, o que define o desenvolvimento da civilização moderna é justamente o peso maior que a balança do “*état social*” depositará sobre o lado da sociedade, sobre a dimensão para além da força coercitiva do Estado e que, ao longo do desenvolvimento da civilização, exerce cada vez mais limitações e influência sobre ele. O exercício do poder ou, em outras palavras, a constituição de um governo, está, na modernidade, cada vez mais condicionado pela existência de determinantes que fogem da esfera de decisão do Estado. Não significa, evidentemente, que o Estado deixe de ser pensado como agente político por excelência, mas sim que ele deriva sua legitimidade de uma dimensão externa, a sociedade, e exerce a autoridade por meio dela – o governo representativo – e em atenção aos movimentos e às demandas dela – a opinião pública. Como nos lembra Marcel Gauchet (1985), o processo de “saída da religião” envolve, em um primeiro momento, a emancipação do político da dimensão do religioso. E, em um segundo momento – que ocorre justamente no período do processo revolucionário francês que se estende pelo século XIX –, envolve a emancipação da dimensão do social do âmbito de legitimação do político.

Vemos, assim, como o pensamento de Constant apresenta não só uma diferença no conteúdo dessa liberdade moderna – que, como já vimos, modifica-se com o maior peso do âmbito da vida civil em

detrimento do espaço do político –, mas também uma diferença histórica que impõe limite às condições de possibilidade da existência de determinadas formas políticas. Em outras palavras, a análise parte do princípio de que existe um “abismo do tempo” que separa a liberdade clássica da moderna, exposta de maneira evidente pelo argumento que refuta a possibilidade da existência da liberdade antiga nos moldes de uma democracia que apela ao governo direto e à soberania do povo. O poder constituído forma-se, portanto, para garantir a prerrogativa suprema da autoridade: o arbítrio e o equilíbrio entre os poderes, ao mesmo tempo em que garantiria o funcionamento do governo representativo, fundamento do liberalismo, para além das disputas facciosas. Assim, entendermos o liberalismo no contexto do debate francês permite-nos compreendê-lo não como um tipo de argumento que se orienta pela simples defesa do primado do indivíduo e da liberdade como garantia do âmbito privado – como a interpretação de autores como Isaiah Berlin (1969) leva-nos a compreender –, mas fundamentalmente como a tentativa de construir – amparados por uma compreensão determinada do processo histórico – uma dimensão de legitimidade do político que encontra-se no âmbito da sociedade, espaço por excelência das garantias individuais. Não é à toa que o constitucionalismo de Constant será calcado na ideia de “garantia”, como expressa o título de seu livro *Réflexions sur les Constitutions, la Distribution des Pouvoirs et les Garanties dans une Monarchie Constitutionnelle*, escrito no contexto da restauração da monarquia dos Bourbons em 1814; afinal, é a constituição o instrumento legal por excelência da preservação da integridade individual contra a interferência ilegítima e a expansão indesejável do poder político do Estado. Nesse sentido, o liberalismo francês transforma o clássico debate sobre as formas de governo em tema secundário, na medida em que não é a forma de governo, e sim seu conteúdo jurídico, que garante a legitimidade do exercício do poder pela preservação dos direitos individuais, da participação e da liberdade pública.

A liberdade dos antigos e dos modernos pode ser lida como a diferença entre um modelo civilizacional em que a religião impunha a submissão incontestada dos indivíduos à existência de um conjunto

de valores absolutos expressos na praça pública, coloca o homem sob o julgo de uma autoridade exterior e um modelo em que a dimensão da vida privada e, portanto, da religião, não como uma cosmovisão totalizante da sociedade, mas como um problema de consciência, torna-se o valor absoluto. Teoria protestante da história, o modelo liberal do progresso está dado na teoria de Constant. Não há como separarmos o nascimento de uma sociedade liberal – aquela no qual governam os valores da igualdade formal, do fim dos privilégios, da liberdade pública, do governo representativo, da liberdade de imprensa etc. – de uma teoria sobre o progresso da civilização. A prevalência da sociedade civil sobre a autoridade é a premência do império da opinião – e, portanto, da relativização da existência de uma verdade absoluta disputada pela política – contra o segredo e a razão de estado. Assim, a legitimidade do regime representativo e a justificação da liberdade não se encontram no momento de fundação e delegação da ordem política – como veríamos no esquema contratual –, mas na crença em um futuro aberto que, como escreve Alain Taguieff (2004, p. 130), configura-se como um espaço do desenvolvimento das potencialidades humanas no qual o mal é dissolvido pela potencialidade histórica. O salto contratual entre o poder constituinte e a ordem política fica dissolvido em uma dialética que permanece para sempre ativa – por meio do regime representativo e da opinião pública – nas tensões entre sociedade civil e Estado, entre responsabilidade estatal e ampliação de direitos, entre opinião pública e ideologia, entre poder constituinte e instituições constituídas.

Referências

- BERLIN, Isaiah. *Four essays on liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- BIGNOTTO, Newton. *As aventuras da virtude: as ideias republicanas na França do século XVIII*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e democracia*. São Paulo: Brasiliense, 2013.
- CONSTANT, Benjamin. *De la force du gouvernement actuel*. Paris: Bibliotheque Royale, 1796.

- _____. *Des réactions politiques*. Paris: Bibliotheque Royale, 1797.
- _____. *Réflexions sur les Constitutions, la distribution des pouvoirs et les garanties dans une Monarchie constitutionnelle*. Paris: H. Nicolle, 1814.
- _____. *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri*. Paris: P. Dufart Librarie, 1822. v. 2.
- _____. *Écrits politiques*. Textes choisis, présentés et annotés par Marcel Gauchet. Paris: Éditions Gallimard, 1997.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990. v. 2.
- FLORENZANO, Modesto. Da força sempre atual do pensamento de Benjamin Constant e da necessidade de conhecê-lo. *Revista de História*, v. 145, n. 2001, p. 167-179.
- FONTANA, Biancamaria. *Benjamin Constant and The Post-Revolutionary Mind*. New Haven: Yale University Press, 1991.
- GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde*. Paris: Gallimard, 1985.
- _____. *Benjamin Constant: l'illusion lucide du libéralisme*. In: CONSTANT, Benjamin. (Ed.). *Écrits politiques*. Textes choisis, présentés et annotés par Marcel Gauchet. Paris: Éditions Gallimard, 1997.
- JAUME, Lucien. *Le discours jacobin et la démocratie*. Paris: Fayard, 1989.
- _____. *Tocqueville: les sources aristocratiques de la liberté*. Paris: Fayard, 2008.
- JULLIARD, Jean. *La faute à Rousseau: essai sur les conséquences historiques de l'idée de souveraineté populaire*. Paris: Seuil, 1984.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Contraponto, 2006.
- MAISTRE, Joseph. *Oeuvres complètes*. Paris: Garnier Frères; Lyon: Vitte et Perrussell Éditeurs, 1884.
- POZZI, Regina. *Patologie della política: crisi e critica della democrazia tra ottocento e novecento*. Roma: Donzeli Editore, 2003.
- ROSANVALLON, Pierre. *Le moment Guizot*. Paris: Éditions Gallimard, 1985.

- _____. *La Monarchie impossible: les Chartes de 1814 et de 1830*. Paris: Fayard, 1994.
- _____. *Por uma história do político*. São Paulo: Alameda, 2010.
- SCHMITT, Carl. *La dictadura*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 2000.
- STAËL, Germaine. *Des Circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution en France*. Paris: Librairie Fischbacher, 1906.
- STAROBISNKI, Jean. *As máscaras da civilização*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2001.
- TAGUIEFF, Pierre-André. *Le sens du progrès*. Paris: Flammarion, 2004.

Resumo

Partindo da leitura crítica do conceito rousseauiano de soberania do povo, Benjamin Constant irá formular uma teoria que estabelece a existência de uma autoridade social limitada e regulada por instituições constitucionais como condição absoluta da sobrevivência da liberdade conquistada com a revolução. Constant legará ao liberalismo francês um *topos* central, qual seja, o da incapacidade da liberdade republicana clássica em dar conta de formular uma solução institucional para a complexa sociedade comercial da Europa das luzes, mas também a compreensão de uma interpretação da história como progresso da civilização cujo sentido acentua a premência da dimensão da sociedade civil sobre a dimensão da política. Assim, pretendemos demonstrar como o liberalismo de Constant legitima o regime representativo, por meio de uma crítica ao princípio do republicanismo rousseauiano-jacobino e de uma teoria progressiva da história.

Palavras-chave: revolução; liberalismo; soberania do povo; progresso.

Abstract

Based on the critical reading of Rousseau's concept of sovereignty of the people, Benjamin Constant will formulate a theory that establishes the existence of a limited social authority and regulated by constitutional institutions as an absolute condition for the survival of freedom won with the revolution. Constant will bequeath to the French liberalism a central *topos*, namely the inability of the classical republican liberty to account to formulate an institutional solution to the complex commercial society

in Europe of lights, but also the understanding of the interpretation of history as progress whose sense of civilization emphasizes the urgency of the of the civil despite the size of the political dimension. Thus, we intend to demonstrate Constant liberalism legitimate representative regime and its implications in terms of participation and rights through a critique of the principle of Rousseauian-Jacobin republicanism and through a progressive theory of history.

Keywords: revolution; liberalism; sovereignty of the people; progress.

Recebido em 18 de maio de 2015.

Aprovado em 28 de novembro de 2015.