

A impossível liberdade dos antigos: Germaine de Staël, Benjamin Constant e o nascimento da cultura liberal pós-revolucionária na França

Paulo Henrique Paschoeto Cassimiro

Paulo Henrique Paschoeto Cassimiro

é doutorando em Ciência Política pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP-UERJ).
E-mail: phpcassimiro@gmail.com

Resumo

A cultura liberal que nasce com a República do Thermidor 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. Pretendemos demonstrar, a partir da obra de dois autores paradigmáticos da cultura liberal francesa do final do século XVIII e início do XIX Germaine de Staël e Benjamin Constant – como os conceitos políticos fundamentais que sustentam a defesa do regime representativo e da liberdade política estão intrinsecamente ligados à crítica do jacobinismo como corrupção do modelo republicano dos antigos e a uma concepção da história como progresso. Assim, o sistema do direito natural se torna obsoleto para legitimar a liberdade, dando lugar definitivamente à teoria da história que se imporá à teoria política do século XIX. Seguiremos as orientações teórico-metodológicas de Pierre Rosanvallon (2010), concentrando o estudo dos autores na formação e evolução de alguns dos conceitos que procuram dar racionalidade aos os fenômenos políticos da modernidade, e que devem ser compreendidos a partir das dificuldades e dos problemas colocados pela democratização.

Palavras-chave

Revolução; Liberalismo; Soberania do Povo; Progresso.

Abstract

The liberal culture that is born with the Republic of 9 Thermidor will bequeath to the French liberalism a central topos, namely, the inability of classical republican liberty to formulate an institutional solution to the complex commercial society in Europe of lights. We intend to demonstrate, from the work of two paradigmatic authors of the French liberal culture of the late eighteenth and early nineteenth – Germaine de Staël and Benjamin Constant – how the fundamental political concepts that sustain the defense of representative government and freedom policy are inextricably linked to criticism of the Jacobinism as a corruption attempt to rescue ancient republican models and a conception of history as progress. Thus, the system of natural law becomes obsolete to legitimize freedom, leading definitely the theory of history that would impose the political theory of the nineteenth century. We follow Pierre Rosanvallon's theoretical and methodological orientations, concentrating the study in the formation and evolutions of some concepts that pretend to give rationality on the modern political dimension, and must be comprehended from the difficulties and problems places by the democratization.

Keywords

Revolution; Liberalism; Sovereignty of the People; Progress.

1. Introdução: O liberalismo francês e a República do Thermidor

A história da Revolução Francesa é marcada por um conjunto de rupturas que, tal como expressa François Furet (1988), impedem uma compreensão exata do momento em que ela pode ser considerada concluída. Uma das rupturas mais importantes, especialmente no que toca aos desdobramentos do legado da Revolução para o pensamento político do século XIX, é a derrota do governo jacobino do Terror e a consolidação da República do 9 de Thermidor¹. A república thermidoriana consagrou, com a Constituição do ano III, o fim do sufrágio universal e a reforma na Declaração Universal dos Direitos do Homem, abrindo espaço para a condução do Estado por republicanos moderados e mesmo por homens, como Boissy d'Anglais, autor do preâmbulo da nova constituição, que viam com bons olhos a possibilidade de uma monarquia constitucional. Ao mesmo tempo, o medo de que os radicais pudessem se apropriar novamente da força do povo para retomar o poder perpassou todo o período do Diretório. Em 1785, Luis XVIII era reconhecido como rei da França em Verona pelos emigrados, o papado e as nações inimigas da Revolução, reanimando o medo de uma reação absolutista apoiada especialmente pelas potências estrangeiras. Alguns meses depois, a Convenção Nacional é ameaçada por uma rebelião de sans-culottes no início de outubro em Paris, apenas uma semana antes das eleições, sufocada pelo general de artilharia Bonaparte, recém-nomeado comandante do exército de Paris por Paul Barràs, membro do Diretório responsável pelas forças armadas, reanimando o temor de uma nova reação jacobina.

É nesse contexto que o debate thermidoriano retomará alguns temas sobre a monarquia constitucional e o republicanismo girondino, que marcavam o debate revolucionário até a morte de Luis XVI. Keith Baker (Virolli, 2004: 149) aponta que o conceito de República no discurso contemporâneo aos primeiros anos da Revolução, especialmente aquele de Condorcet e dos girondinos, nutria-se da visão iluminista e racionalista do progresso social para marcar o anacronismo da monarquia diante do desenvolvimento da modernidade, ao invés de apelar a um conceito de República que, como quer a tradição clássica do republicanismo, versa sobre as condições de possibilidade de fundação e manutenção de um regime calcado no princípio da virtude civil. Em outras palavras, podemos dizer que o conceito de República aparece como a forma de governo que, naturalmente, se opõe à monarquia e, portanto, se afirma como a mais adequada ao progresso do espírito em direção à igualdade e à liberdade. Nesse sentido, o conceito de República no liberalismo thermidoriano reproduz o modelo girondino afastando, contudo, o fundamento da soberania popular.

O período do Terror deixará, após a morte de Robespierre e a queda dos jacobinos, a impressão de uma experiência política de ação abertamente popular fundada na pretensão de incorporar o espírito autêntico da revolução. Para o jacobinismo, a unidade portadora da soberania é o povo, o "indivíduo coletivo", que representa a unidade e garante a legitimidade do governo, que será, por sua vez, exercido através do representante

virtuoso (JAUME, 1989: 255). O jacobinismo suprime as instituições, transformando o exercício da autoridade numa relação direta entre a vontade geral do indivíduo coletivo soberano e o seu representante, cuja legitimidade advém do exercício virtuoso do bem público. O jacobinismo compreende a soberania como uma “metafísica do povo” (JAUME, 1989: 290), onde o indivíduo, por mais que tenha seus direitos fundamentais garantidos, não exerce senão uma função coletiva na composição de uma vontade unificada na nação. A lógica unitária da soberania transforma o representante na encarnação da pessoa coletiva do povo, que não existe como unidade senão através da representação delegada no estado de exceção ao líder identificado como portador da virtude. A virtude jacobina é não 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.

Aqui encontramos um dos principais objetos da crítica do liberalismo no final do século XVIII e início do XIX: o reconhecimento de que a retórica e a ação do governo jacobino corromperam os conceitos rousseauianos de vontade popular e soberania do povo que, em verdade, não passavam de fórmulas políticas vazias, oferecidas à manipulação de um discurso que, pretendendo-se democrático, converte-se em tirânico. Na tentativa de representar a alma verdadeira da revolução, o jacobinismo assume a aspiração moral de simular 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 à República, quando como condição da paixão revolucionária (BIGNOTTO, 2010:250).

A interpretação dos liberais franceses no momento posterior ao fim do Terror irá apontar 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 através 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. O tema rousseauiano-jacobino da soberania popular coloca em cheque, portanto, o “espírito comercial” do liberalismo, 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 o modo de se fazer a guerra, trazendo consigo um longo processo de liberalização e cosmopolitismo da Europa pré-revolucionária.

Procuramos desdobrar as orientações teórico-metodológicas de Pierre Rosanvallon (2010), para o qual o estudo dos autores deve se concentrar na formação e 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: 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, o objetivo do presente trabalho será demonstrar como o liberalismo thermidoriano, centrado na obra de Germaine de Staël e Benjamin Constant, produzirá uma teoria da história – calcada fundamentalmente em uma interpretação do polissêmico conceito rousseauiano de perfectibilidade (*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 thermidoriano nos apresenta 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 dessa teoria da história apontará para a necessidade do regime representativo como única forma possível de governo que garanta a liberdade mantendo a independência e a premência 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 Monarquia em segundo plano, ressaltando que ambas as formas de governo não são mais do que uma questão funcional para adequar à realidade histórica das nações a instauração do regime representativo.

2. Como terminar a Revolução Francesa?

Ao publicar as Reflexões sobre a paz interior” (*Reflexions sur la paix interieure*) em 1795, Madame de Staël desenvolve os primeiros argumentos para tentar encontrar uma solução para o impasse político que vigorava na França. O ano de 1794 marcou não só a queda dos jacobinos mas a reintegração dos girondinos à Convenção Nacional. O debate thermidoriano retoma de alguma forma a dimensão da monarquia constitucional e do republicanismo girondino que marcava o debate revolucionário até a morte de Luis XVI e a tomada de poder pelos jacobinos (GODECHOT, 1970: 93). Staël e Constant se inscrevem nesse legado que tenta encontrar uma justa medida para a Revolução entre o assédio dos realistas e o risco de uma nova radicalização democratizante dos republicanos.

Nas Reflexões, Staël procura refutar a tese dos realistas de que a instabilidade política seria inerente ao regime republicano adotado pela França após a morte do rei, e que a restauração de uma monarquia absoluta, reconhecendo todas as prerrogativas dinásticas da família real francesa, seria o único meio viável para restaurar a paz e a ordem. Ao mesmo tempo, no extremo oposto, encontram-se os adeptos da “tirania demagógica”, os republicanos partidários de Robespierre e dos jacobinos, que Staël aponta como responsáveis por reinar sob as “paixões vis” e “opiniões absurdas” das camadas mais baixas da sociedade (1858, T.I: 23). Contra essas duas faces de um mesmo mal, o ódio pela liberdade, Staël examina os sistemas das duas forças políticas que ela considera como partidário do “amor sacro pela liberdade”: os adeptos de uma monarquia limitada (*monarchie limitée*) e os defensores da República “proprietária” (*République Propriétaire*) (1858, T.I: 24).

Para ela, a pressuposição existente fora da França nos meios realistas de que todo o movimento revolucionário poderia ser identificado como “democrático” dificulta a transigência nos meios legitimistas com um regime que destruiria as prerrogativas aristocráticas. O conceito de “democracia” é ainda entendido no sentido de uma forma de governo popular que, no caso da Revolução, encontra sua legitimidade na ideia de soberania do povo. O assédio reacionário da aristocracia, portanto, estaria fadado a padecer diante da “força natural das circunstâncias” (“*force naturelle des circonstances*”) que levam os homens em direção à consolidação da igualdade, compreendida como o fim dos privilégios (STAËL-HOLSTEIN, 1858, T.I: 95). Contra aqueles que apoiavam a escolha

de uma nova dinastia que estivesse disposta a aceitar as limitações constitucionais, Staël retoma Burke e o modelo da monarquia de direito (“monarchie de droit”) inglesa para reforçar o argumento de que a possibilidade da restauração da monarquia está inevitavelmente ligada à restauração da hereditariedade, na medida em que “um poder que não pode nunca advir dos homens deve descer dos céus; pois se se admitir a escolha, o raciocínio chegará e todas as bases da realeza, admitida como um princípio de fé, serão absolutamente invertidas” (STAËL-HOLSTEIN, 1858, T.I: 97).

O recurso a um rei que possa garantir a ordem sem o prejuízo da liberdade – cujo exemplo paradigmático ainda é o da Inglaterra que emerge da Revolução Gloriosa de 1688 – é inviável diante das circunstâncias políticas a que a Revolução conduziu a França. Para ela, um governo moderado não teria condições de reverter a resistência à restauração de uma monarquia. A força necessária para submeter os republicanos – moderados ou jacobinos – levaria necessariamente à restauração de um poder absoluto.

No momento em que os girondinos quiseram estabelecer a república, os jacobinos se apropriaram da revolução, arrastando-a para longe de seu objetivo e fazendo-a cair sobre seus próprios autores. Assim seria a história dos constitucionais, se fizessem uma revolução para restabelecer a realeza; eles dariam o sinal, mas os emigrados se fariam mestres dela; a natureza desses tempos assim o quer: as revoluções têm, como as doenças que devoram o corpo humano, alguns períodos inevitáveis. A França pode se deter na República, mas para chegar à monarquia mista, será preciso passar pelo governo militar. (STAËL-HOLSTEIN, 1858, T.I: 98).

A metáfora da inevitabilidade do movimento do processo revolucionário aparece aqui indicando que o curso da revolução tende sempre, por sua própria natureza extrema e indeterminável, a cair nas mãos das forças radicais, em detrimento dos moderados. A monarquia fermentaria as paixões republicanas e colocaria a revolução novamente num curso incontrolável. O período de relativa estabilidade institucional conquistado com a república thermidoriana estaria novamente em risco, não só pelo assédio do absolutismo como também pela possibilidade da desordem reascender o fogo da besta do jacobinismo, que se nutriu justamente da necessidade do estado de exceção diante da nação em risco.

Ora, se o que impede a restauração de uma monarquia hereditária é a inexistência de uma aristocracia que transija com relação aos privilégios de classe, cabe então aos republicanos concluir a obra da revolução. Aqui, o desdobramento do texto envolve não só a reiteração de um universo iluminista, mas a antecipação de um argumento que se tornará comum ao campo conceitual do liberalismo da Restauração. Numa nação em que as diferenças de nascimento foram destruídas, ou seja, em que a legitimidade da ordem calcada no preconceito deixa de fazer sentido, a autoridade não pode se fundar senão na razão. Assim, a propriedade e o esclarecimento (“la propriété et les lumières”) são as condições necessárias para formar uma “aristocracia natural” (“aristocratie naturelle”), equivalente funcional, demandado por uma “teoria das elites” comum a todo pensamento liberal oitocentista, à aristocracia que compunha a estrutura político-administrativa do antigo regime, desta vez legitimada pela autoridade insofismável da razão e não pelo legado estático da tradição (STAËL-HOLSTEIN, 1858, T.I: 113).

Aqui, o argumento de Staël se detém sobre um ponto que se tornou o centro do polêmico modelo da república jacobina: a propriedade. O “reino de Robespierre” foi consequência direta do “poder dos homens sem propriedades” (la puissance des hommes sans propriétés). Ela contrasta o princípio da demagogia, aquilo que une o tirano ao povo, ao princípio da aristocracia, ou seja, “o governo de um pequeno número designado pela

sorte do nascimento ou pela ascendência da escolha” (1858, T.I: 106). A propriedade é a salvaguarda contra a tirania, contra o governo da multidão. A democracia é identificada por Staël como o governo daqueles que querem “rejeitar as condições da propriedade”. “Governo revolucionário” e “democracia” são sinônimos da república jacobina, ou seja, da tirania populista do líder virtuoso sustentado pela multidão não proprietária. O verdadeiro republicanismo, portanto, é aquele que se inspira na virtude das luzes contra a tirania da corrupção democrática.

A diferença entre monarquia e república fica então subsumida a uma pauta de proporções maiores: a defesa do regime constitucional e representativo, a proteção da liberdade e da propriedade e a garantia contra o risco da democracia jacobina.

Existem três questões principais em todas as constituições do mundo: felizmente, as verdades políticas existem em pequeno número, e na ciência da política a invenção é pueril e a prática é sublime. A divisão do corpo legislativo, a independência do poder executivo e, antes de tudo, a condição da propriedade, são as ideias simples que compõem todos os planos de constituições possíveis. Para mudar esses três poderes, que estão inscritos na natureza das coisas, é preciso encontrar novos elementos (STAËL-HOLSTEIN, 1858, T.I: 114).

O realismo de Staël se opõe radicalmente à política compreendida a partir de “princípios metafísicos” cuja concretização a revolução deve operar. Para ela, o princípio gerador das paixões humanas, aquilo que faz mover a ação política, não são as ideias políticas, é antes o interesse que leva os homens à opinião (1858, T.I: 116). Staël acusa Thomas Payne de tentar reduzir a dogmas as demagogias da democracia, confundindo a opinião com a defesa de um conjunto de princípios que condicionam a política a uma “generalização universal” quando, na realidade, a experiência histórica dos povos impõe um princípio gerador de ordem social que não se expressa em argumentos geométricos:

Há, por toda parte, um princípio bem mais verdadeiro do que o que nos [Thomas Payne] apresentaram, e que tem, quase a mesma honra incerta da generalização universal: o gozo da ordem social nasce da manutenção da propriedade, e para mantê-la é preciso que os cidadãos sacrifiquem, ao pagar o imposto, uma parte de sua liberdade natural. A igualdade de direitos políticos é muito mais formidável que o estado de natureza: nessa sociedade bizarra, não se tolera a propriedade senão para excitar o ódio contra ela; não se permite o proprietário senão para preparar a vítima; não se constitui uma legislação senão para organizar a perseguição. Com efeito, quase todas as leis que compõem o código social são relativas à propriedade (STAËL-HOLSTEIN, 1858, T.I: 117).

É a propriedade o elemento que, deduzido da observação da experiência histórica, pode ser considerado o verdadeiro gerador da ordem social. A defesa da propriedade é aquilo que move o homem em direção à opinião e à ação política. A abstração do estado de natureza é o que conduz, por um desdobramento lógico já presente no argumento de Rousseau, à defesa da soberania do povo e, por conseguinte, do sufrágio universal, consagrado pela constituição jacobina de 1793. O sufrágio limitado, topos comum ao liberalismo francês até a revolução de 1848, não expressa mais do que a necessidade imperativa da ordem social em manter aqueles que resguardam o fundamento da sociedade, os proprietários, no comando e ao abrigo do assédio igualitário dos não-proprietários.

Aqui, estamos no centro dos argumentos que Staël chama de “princípios liberais” (príncipes liberaux). “A liberdade política está para a liberdade civil como garantia do

objeto que ele cauciona, ela é o meio e não o objeto” (1858,T.I: 118). Não há, portanto, princípio político, por mais metafisicamente lógico que seja, que se superponha à necessidade de reconhecimento das limitações que a sociedade impõe. A liberdade civil, aquela que determina o espaço de ação do homem em sociedade levando-se em conta a necessidade de conservação da propriedade, é o verdadeiro fundamento da ordem social. Como nos lembra Simone Balaye (1979: 81), a economia da dinâmica social na concepção de Staël se reduz a uma classe proprietária que deve, dada sua condição de guardiães da liberdade civil, exercer a prerrogativa do governo do Estado, enquanto aos não-proprietários resta a liberdade de buscar a propriedade, não só para o benefício próprio mas para aperfeiçoamento geral da sociedade. Para Staël, a imposição de um princípio político que deveria se realizar a fórceps pelos jacobinos foi a causa de corrupção da revolução. O controle do Estado pelos jacobinos levou à hipóstase das ambições que a política poderia realizar, sendo o estado de sitio o desdobramento inevitável de um movimento político que, em seu providencialismo teológico, consome a si mesmo pelo fanatismo orientado em direção a um futuro impossível.

A perversão da virtude republicana é representada pela interpretação liberal do jacobinismo, modelo por excelência do governo que une o líder virtuoso e o povo sem o intermédio das leis e instituições que garantem as liberdades política e civil, suspensas pelo estado de exceção. Democracia e demagogia estão identificadas no modelo da República jacobina, apanágio da liberdade clássica corrompida. “Uma vez que o poder é chamado de liberdade, uma multidão de homens pensa se tornar romanos ao bajulá-lo” (1858, T.I. 121). Estabelecer a verdadeira república significa garantir a liberdade civil e resguardá-la do assédio do poder político. “É preciso, para terminar a revolução, encontrar um centro e um elo em comum(...) Esse centro é a propriedade, esse elo, o interesse pessoal” (1858, T.I. 121). A possibilidade da liberdade clássica, aquela sustentada na virtude do líder diante dos cidadãos da pólis ou pelo legislador imbuído da missão providencial de estabelecer leis virtuosas para a fundação da República, não se sustenta num mundo em que os costumes estão fundados na dimensão do interesse e do gozo do particular.

As repúblicas antigas se fundaram pela virtude e se mantiveram pelos sacrifícios; os cidadãos se reuniam pelo devotamento mútuo à pátria. Mas, com nossos costumes, em nosso século, é preciso reformar os homens em sociedade pelo medo de perder aquilo que resta a cada um deles; é preciso falar de repouso, de segurança (STAËL-HOLSTEIN, 1858, T.I: 113).

De tal forma, a liberdade dos antigos se caracteriza por uma moral “oficial”, calcada num imaginário comum compartilhado e na submissão total do indivíduo à comunidade. A tentativa jacobina de reproduzir um modelo de virtude supostamente calcado num rol de virtudes oficiais, não poderia resultar senão em tirania e despotismo. “Porquanto seja desejável que todos os homens sejam entusiastas da liberdade e devotos da pátria, o país mais tirânico da terra será aquele onde tais virtudes serão exigidas” (1906: 198). A virtude exigida do homem público não pode ser a de uma moral pública oficial e “forçada”, mas antes a de um conjunto de equilíbrios e não interferências que compõem uma sociedade cuja dimensão da política significa antes uma prerrogativa do que uma obrigação. “O que os homens colocam em comum são as virtudes negativas: não prejudicar, não roubar, não destruir. Tudo que está para além disso é individual, pois a virtude deve ser voluntária” (1906: 198).

O conceito de República de Staël abriga o princípio que se tornará — ao lado do conceito de opinião pública — o centro do argumento liberal: a defesa do governo representativo

constituído a partir da separação dos poderes. Enquanto a primeira constituição da Revolução tentou manter a coroa como um executivo limitado e quase desprovido de funções reais diante da Convenção Nacional, a constituição jacobina consagrou um governo cuja única expressão do poder constituído residia no legislativo. Mesmo os comités, equivalentes mais próximos a um poder executivo, não passavam de delegações da Convenção, constituídos por membros desta. Por outro lado, a constituição de 1795 consagra a existência de um executivo constituído pelo Diretório. Mesmo composta por uma comissão de cinco membros eleitos pelo legislativo, a constituição estabeleceu uma série de prerrogativas, como a nomeação dos funcionários da burocracia estatal e o controle do exército, que garantiam ao Diretório uma função executiva distinta e independente. Não existe, portanto, república moderna sem a divisão de poderes. Para Staël, “o que melhor prova o desejo sincero do estabelecimento da república são os esforços que estão sendo feitos para dar ao executivo uma atribuição suficiente” (1858, T.I: 115).

Para Staël, a liberdade republicana antiga era marcada pela existência de “talentos superiores” e “razões fortes” que, por sua distinção natural, tinham meios de agir sobre a multidão. Assim, a ação política estava ligada necessariamente à capacidade dos grandes homens em conquistar para si a opinião da multidão, a convencê-la de que o “um homem dentre eles era necessário para todos” (1858, T.II: 22). Por essas razões, a mais nobre das liberdades podia se converter, pela ação de um ou de poucos homens, na mais terrível e sanguinária tirania. A instabilidade das repúblicas antigas, portanto, é resultado de um mundo em que as causas geradoras da ação política eram um segredo para a maioria dos homens. A análise da política ainda não havia se convertido em ciência positiva. Para ela, não são apenas as repúblicas antigas que incorrem na dinâmica do segredo e da glória. As monarquias, assim como os heróis da antiguidade, também esconderam seu gênio sob a aparência da superstição. Os reis conservaram a glória conquistada por seus antepassados, enquanto o povo acreditava que a realeza possuía uma origem divina (1858, T.II: 24).

Contudo, uma segunda época é inaugurada com a invenção da impressão e, mais especialmente, com o desenvolvimento da liberdade de imprensa. A difusão de livros, a multiplicidade de jornais e a circulação de ideias são a causa material da mudança profunda nos costumes que acompanha o movimento da ilustração. A glória dos antigos deixa de fazer sentido na medida em que a existência de um homem muito acima dos demais, dotado de atributos providenciais e envolto em superstição, é substituída por um nivelamento das capacidades e das possibilidades de conquista do conhecimento das causas da ação política.

Enfim, cada descoberta das ciências, ao enriquecer a massa, diminui o império individual do homem. O gênero humano herda o gênio e os verdadeiros grandes homens tornam-se aqueles que se tornaram menos necessários às gerações seguintes. Cada vez mais que voltamos nosso pensamento sobre o sentido futuro da perfectibilidade [perfectibilité] possível, mais vemos a vantagem de superar os espíritos com o conhecimento positivo, e a virtude maleável mais eficaz que a paixão da glória. Talvez perceberemos que esse século ainda não dá a ideia do progresso desse gênero, será preciso ver suas causas futuras, para julgá-lo por inteiro (STAËL-HOLSTEIN, 1858, T.II: 22).

Assim, a imprensa, ao permitir a conservação e a difusão das ideias, permite que “tenhamos de uma forma fixa a cadeia de ideias e possamos marchar de uma a outra;

forma de proceder lenta, mas certa, e cujo fim é necessariamente ilimitado” (STAËL-HOLSTEIN, 1904: 194). A *perfectibilidade* descreve o movimento do *progresso* no mundo, ela concerne a todos os pensamentos e conquistas das ideias na história.

13

A modernidade é compreendida por Staël, portanto, como um avanço inexorável da expansão do conhecimento que torna o indivíduo excepcional cada vez mais supérfluo, ao mesmo tempo em que o indivíduo comum, o sujeito da liberdade moderna, passa a ser a medida do limite que a ação da política não pode ultrapassar. Encontramos o individualismo liberal em sua expressão mais essencial. Para ela, a glória é o apanágio dos homens em sociedades estruturadas a partir do princípio do privilégio, seja o de um conjunto de homens sustentados pelo nascimento, como nas aristocracias, seja o de um único homem sustentado por uma multidão, como nas democracias. A revolução consagrou a dissolução irrevogável do privilégio e estabeleceu as bases de uma sociedade fundada no princípio da igualdade, tanto que “é quase impossível que exista o que chamamos de glória: o que existe é a estima, pois a estima não destrói a igualdade” (1958, T.II: 23).

É bem verdade que, como vimos, Staël apontava a república como a forma de governo mais adequada à constituição da liberdade e do regime representativo na França revolucionária. Porém, o regime representativo e progresso da sociedade podem se realizar em uma monarquia tanto quando em uma república. A forma de governo é uma questão de fundo diante da premência de uma estrutura de organização do político que encontra sua legitimidade na sociedade, na garantia absoluta do direito individual e no diagnóstico de seu aperfeiçoamento progressivo. Monarquia ou república, o que deve orientar o pensamento é a busca pelo melhoramento da sociedade e o progresso da razão. Staël define a “perfectibilidade da espécie humana” (*perfectibilité de l'espèce humaine*), como “o progresso sucessivo da civilização em todas as classes e em todos os países” (1858, T.II: 146). Staël reconhece que o sistema filosófico da perfectibilidade se desenvolveu e orientou o pensamento de filósofos por todas as partes e sob todos os tipos de regime, sugerindo que o progressivo aperfeiçoamento da humanidade independe da forma de governo: Ferguson o desenvolveu sob a monarquia constitucional inglesa, Kant sob o governo feudal alemão, Turgot sob a monarquia arbitrária, porém moderada, da França e mesmo Condorcet o sustentou sob a tirania da democracia jacobina (STAËL-HOLSTEIN, 1858, T.II: 120).

Creio que os detratores do sistema de perfectibilidade da espécie humana não tenham talvez meditado sobre as verdadeiras bases dessa opinião. Com efeito, eles concordam que as ciências fazem progressos contínuos, mas não que a razão o faça. Mas as ciências estão em conexão íntima com todas as ideias que compõem o estado moral e político das nações. Ao descobrir a bússola, descobriu-se o novo mundo, e a Europa moral e política provou, desde esse período, mudanças consideráveis. A imprensa é também uma descoberta das ciências. Se um dia alcançarmos a navegação aérea, quantas relações sociais não serão modificadas? A superstição é inconciliável com o progresso das ciências positivas (STAËL-HOLSTEIN, 1858, T.II: 121).

Staël anuncia a insuficiência do modelo da explicação exemplar, constituído através da comparação histórica, que teve em Montesquieu sua epítome. Nas palavras de Staël, “a sucessão de povos destronados não representa mais uma verdade fatal. Ao estudar as sublimes reflexões de Montesquieu sobre as causas da decadência dos romanos, vemos com evidência que a maior parte dessas causas não existem mais nos dias de hoje” (1858, T. II: 221). Modelos cíclicos de ascensão e queda de povos e nações não servem mais para

explicar a dinâmica histórica da modernidade, que impõe um processo novo, acumulativo e progressivo.

14

Em seu manuscrito escrito no ano de 1798, “Das Circunstâncias Atuais que Podem Terminar a Revolução e dos Princípios que Devem Fundar a República na França” (Des Circonstances Actuelles qui peuvent Terminer la Révolution et des Principes qui doivent Fonder la République em France)² Staël afirmará que a perfectibilidade humana, amparada pelos sentimentos naturais, pode dar a todos os povos instituições políticas semelhantes. O sentimento natural que conduz o homem em direção à fraternidade é o fundamento da liberdade moderna e está de acordo com as instituições políticas que a consagra, assim como o sentimento de revolta diante da injustiça é o fundamento da igualdade política. Segue-se aos dois uma série de sentimentos naturais que se desdobram em virtudes públicas consoantes ao regime representativo moderno. Tal esboço de uma teoria “escocesa” na obra de Staël resulta na expressão de um sentido de movimento que se encontra com a teoria da perfectibilidade numa interpretação do progresso humano em direção ao desenvolvimento da liberdade.

Assim, o movimento natural que chama todo homem virtuoso à confraternidade humana está de acordo com as instituições políticas que o consagra (...); seu primeiro passo é dado em direção a um futuro sem limites, suas forças se direcionam todas para frente, e se os progressos são lentos na carreira da perfectibilidade do homem, ao menos o filósofo, o administrador ou o escritor, não tendo que combater mais contra os preconceitos, não consumindo mais suas armas para reverter os abusos que preencheram os anos precedentes, avançam num terreno difícil, mas onde não se retroage mais. (STAËL-HOLSTEIN, 1906: 27-28).

A democracia grega tem por fundamento a opinião dos homens livres, disputada na “praça pública de Atenas” (place publique d’Athènes). As paixões humanas convertem-se em opinião através da necessidade continua de que os homens as exponham no espaço público, vencendo aquelas que têm por objetivo aumentar a liberdade e a glória da cidade-estado. Assim, a possibilidade de que os interesses privados se apoderem da república fica afastada pela constante fiscalização que os homens reunidos exercem sobre a opinião (STAËL-HOLSTEIN, 1906: 163). Staël retoma, então, o argumento de Montesquieu sobre a impossibilidade da república num grande território para afirmar que a glória do mundo moderno se constituiu a partir da consolidação das grandes nações, que puderam unir povos diversos em “Estados civilizados” (États civilisés) (STAËL-HOLSTEIN, 1906: 168). O que diferencia o mundo moderno da antiguidade grega é que nenhum homem abrirá mão da glória das nações — fundada no gozo das luzes e das belas-artes e na riqueza material do comércio — em benefício da liberdade deliberativa. “A propriedade e a associação de 30 milhões de homens (...), essas duas grandes modificações da liberdade natural comandam agora o governo representativo no lugar da democracia pessoal” (STAËL-HOLSTEIN, 1906: 170). A civilização consentiu em abrir mão da liberdade democrática em benefício da grandeza dos Estados e da riqueza moderna, fundada na propriedade. Assim, “a manutenção da propriedade, em um país como a França, exige o sacrifício de um *princípio metafísico* de liberdade” (STAËL-HOLSTEIN, 1906: 163).

A dimensão do sacrifício é igualmente importante em Staël, onde o sentimento natural e desinteressado é mais uma vez relacionado ao desenvolvimento da perfectibilidade, na medida em que ele não tende apenas à simples conservação do indivíduo, mas se dirige à virtude pública: “dizem muito que a natureza humana tende à felicidade, é nela que está seu instinto involuntário; mas seu instinto refletido está na virtude” (STAËL-HOLSTEIN,

1838, p. 430). Porém, Staël critica mais adiante, no capítulo intitulado “Da Moral Fundada Sobre o Interesse Nacional” (*de la morale fondée sur l'intérêt national*), o sacrifício em nome do interesse público. Para ela, o sacrifício exigido pelos revolucionários e pelo Império em nome da pátria não pode ser legítimo se não for um ato de reflexão e consciência moral dos homens. A referência é claramente a questão jacobina. A virtude entendida como condição para o exercício do poder ilimitado, delegado pela soberania diante do estado de exceção, é a corrupção da verdadeira virtude humana. O argumento decorrente daí se caracteriza mais uma vez pelo apelo à responsabilidade de julgamento dos homens numa sociedade livre. Os indivíduos são virtuosos quando sacrificam seu interesse particular em benefício do interesse geral. Se a moral dos homens não estiver fundada sobre o bem público, ela poderá conduzi-los ao crime e ao despotismo. Se não existe uma moral verdadeira e todos os princípios são absolutos, então não restará senão “a prudência e a hipocrisia” (1836, p.424).

O problema do político, segundo Staël, é a reunião de dois termos fixos: a verdade natural de um lado e a felicidade e a liberdade do outro. A primeira deve se constituir como fundamento da ordem política e social, enquanto a segunda deve ser seu objetivo. A igualdade política é um direito por natureza, na medida em que não há nada na natureza do homem que estabeleça uma desigualdade fundamental de direitos. Cabe, portanto, adaptar as instituições à igualdade política, tendo em vista a felicidade no homem. A propriedade é um bem não só para aquele que a possui, mas para todos, na medida em que ela é responsável pela riqueza das nações; “a certeza, a segurança da propriedade e, por consequência, o encorajamento da indústria, são o verdadeiro interesse da maioria das gerações” (1906: 47). Todavia, a desigualdade civil, causada pela desigualdade de propriedade, é um determinante histórico inexpugnável que não pode ser afastado da equação.

A relação de impossibilidade da democracia com as condições de propriedade tem como objetivo construir um argumento que transforme a desigualdade civil natural em um governo limitado dentro de um sistema em que vigore a igualdade política. A relação entre desigualdade natural e participação política é interpretada como um processo que, dadas as condições de disputa e de expansão do mundo moderno, permite a paulatina incorporação dos não proprietários na participação política através da liberdade civil.

A igualdade política não é outra coisa que o estabelecimento da desigualdade natural. Todas as distinções hereditárias são uma desigualdade fictícia, mesmo que eventualmente de acordo, mas frequentemente em oposição com a desigualdade natural. Quando se admitir todos os homens em concorrência de todas as posições e assegurar-se a liberdade de escolha através de boas instituições constitucionais, teremos assegurado que os homens mais esclarecidos, mais honestos, mais considerados, serão chamados pelo povo para governá-lo. (...) A igualdade política, longe de combater esse gênero de supremacia, institui-se para restabelecê-lo (STAËL-HOLSTEIN, 1906: 8-9).

A liberdade política instaura, portanto, a liberdade civil. Ora, a liberdade civil, não obstante ser o fundamento da sociedade moderna, depende de um ato político para deixar seu estado de potência embrionária e tornar-se ato e história. A Revolução e sua conclusão através da fundação da República são o ato político providencial que liberta o sentido do desenvolvimento da liberdade no mundo moderno, aprisionado pelas formas arcaicas de construção e legitimação social fundadas no privilégio e no arbítrio. De tal forma, Staël afirma em vários momentos do texto que o exercício constante da liberdade

política, através das instituições do governo representativo e da opinião pública, é a única forma de não tornar a liberdade civil inútil³.

16

A consequência imediata da igualdade política é o direito dos cidadãos de participar da formulação das leis que os governam através da eleição que forma o corpo representativo. O poder legislativo precede o executivo no que tange ao grau de importância da estrutura representativa, na medida em que ele é a forma moderna que equivalente à função da praça pública nas repúblicas antigas. Porém, a representação não é legitimada apenas pela instituição da eleição, mas também pela opinião pública. Staël repete o tropo clássico do constitucionalismo francês ao localizar a essência do governo representativo nos interesses da nação, a unidade que — desde Sièyes — é tomada como a fonte da soberania e sujeito da representação. A opinião pública é o instrumento para auferir o conceito sièyesiano de “vontade da nação” (*volonté nationale*), equivalente do conceito rousseauiano de “vontade geral” (*volonté générale*) suprimido o problema da soberania popular (GOLDONI, 2009: 105). A lei é o instrumento através do qual a representação se torna uma conquista universal e estabelecida, pois “se se apertar a representação, tem-se a tirania por espírito de usurpação. Se se relaxá-la, tem-se a tirania por espírito de facção. Disso se deduz que nenhum poder pode se colocar sob a lei”, porém, “não é possível que a lei possa se colocar sobre a opinião, ou então não temos governo representativo” (STAËL-HOLSTEIN 1906: 21). A opinião, conceito difuso e dificilmente definível, é o instrumento retórico por excelência da legitimação do discurso político no universo liberal. Ela não é mais a “estima pública”, como entendia Rousseau, mas sim o instrumento de inferência da vontade soberana da nação, um processo coextensivo de absorção da totalidade do corpo social (BINOCHE, 2012: 64) alternativo à encarnação da vontade no representante, como para o jacobinismo. Se por um lado a expansão dos costumes republicanos é condição para a criação de um “espírito público” na França, que se expressa através da opinião pública, a representação permanece limitada às classes proprietárias. O argumento se desdobra na divisão do político em duas dimensões distintas, formadas, de um lado, pelo poder do Estado, constituído através do processo de representação das classes proprietárias, e do outro pela opinião pública, constituída pela alimentação do espírito público através do aprofundamento dos costumes republicanos da nação. Porém, em ambos os casos, é a dimensão da sociedade — através da opinião pública e do regime representativo — que legitima o exercício do poder pelo Estado.

3. A inevitável liberdade dos modernos.

A atividade intelectual de Benjamin Constant como panfletista e teórico político começa com a crise da república do Thermidor. 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 Sièyes, Cambacerès — jurista e futuro ministro do Império — e Necker — pai de Staël e ex-ministro de Luís XVI. Sua primeira obra, “Da Força do Governo Atual” (*De la force du gouvernement actuel*), publicada em 1796, é uma defesa da necessidade de fortalecer e estabilizar a república thermidoriana contra o risco — já anunciado por Staël — do assédio da monarquia e do jacobinismo. Como procuraremos demonstrar, a obra de Constant desdobra elementos fundamentais que se encontram no pensamento de Staël — com quem ele possuía grande amizade e intensa troca intelectual —, fundando as bases do argumento liberal francês do século XIX.

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 preso, ou detido, ou condenado à morte, ou maltratado de nenhuma forma pelo efeito de uma *vontade arbitrária* de um ou de um conjunto de indivíduos” (CONSTANT, 1997: 592). A liberdade moderna aparece então como uma ampla incorporação de liberdade civil, acompanhada da liberdade política. A liberdade para Constant está sempre em relação com a capacidade de autodeterminação do indivíduo, ou seja, com o impedimento de que o poder do Estado possa criar obstáculos e limites à liberdade civil. Por outro lado, a liberdade antiga, para ele, 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: 594). Assim, a autoridade social está submetida a um poder soberano que submete a esfera da vida privada ou, como descreve Constant, “o indivíduo, soberano em quase todos os assuntos públicos, é escravo em todas as suas relações privadas” (1997: 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* se distingue da *vontade geral*, criadora da ordem política legítima? Holmes (1984: 22) chama a atenção para o fato de que 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 está em relação constante com o tema da guerra. Assim, diante da iminência de um conflito que colocaria em jogo a liberdade e a propriedade dos cidadãos de uma república, não havia espaço para a existência de demandas individuais que pudessem se sobrepôr à necessidade imperiosa de preparar-se para a luta. 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 substituisse a guerra. Nós chegamos a essa época. (1997: 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. 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 desse 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: 846), os primeiros esboços para desenvolver uma teoria da perfectibilidade começam em 1805, quando Constant fora convidado a cooperar para a Biblioteca Germânica (*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, Rousseau, fosse citado. O texto completo só viria à luz 24 anos depois, na publicação da “Coletânea de Literatura e de Política” (*Mélanges de Littérature et de Politique*), sob o título “Da Perfectibilidade da Espécie Humana” (*De la Perfectibilité de l'espèce humaine*). No mesmo volume, o ensaio “Sobre M. Dunoyer e Algumas de Suas Obras” (*De M. Dunoyer et de quelques-uns de ses ouvrages*), complementa o que poderíamos chamar de uma “teoria da perfectibilidade” de Constant através da resposta a alguns de seus críticos.

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 para os homens (1997: 700). O modelo de ascensão e queda dos povos e 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 se transforma em ato como progresso da história. Assim, as conquistas da civilização se apropriam 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 pelo avanço do controle do homem sobre a natureza. O conceito de progresso, nesse sentido, está indelevelmente marcado pela ideia de um acúmulo permanente.

Para Constant, 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 ideias, seu aperfeiçoamento está assegurado. Mesmo que sejam falsas, as ideias portam um germen de combinações sempre novas, de retificações mais ou menos adequadas, mas infalíveis e de *progressão* ininterrupta” (CONSTANT, 1997: 704). 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 ideias, ela será *progressiva*” (CONSTANT, 1997: 705). Assim, o conceito de progresso articula-se não só com uma compreensão do desenvolvimento histórico — como em Staël — mas também com uma teoria do conhecimento.

A teoria da perfectibilidade inverte os polos das teorias da civilização que vigoravam até então, especialmente nos séculos XVII e XVIII. A civilização não é mais apenas o processo de submissão dos sentidos a um éthos adequado à elevação moral e dos costumes do tempo, como expõe Norbert Elias em seu *Processo Civilizador* (ELIAS, 1990); 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: 706). Até mesmo as paixões humanas podem se converter em instrumentos de aperfeiçoamento, como elemento impulsionador e estimulante dos homens, se estiverem a serviço da retidão e do objetivo espiritual que animam a ação humana comandada pela potência da perfectibilidade. A teoria da perfectibilidade também implica numa 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. Biancamaria Fontana ressalta que a busca por uma concepção não utilitária da ação política justa no pensamento de Constant — e, poderíamos estender, ao de Staël — é uma marca fortemente romântica de seu pensamento (1991: 112-114).

Em “Sobre M. Dunoyer e Algumas de Suas Obras” (*De M. Dunoyer et de quelques-uns de ses ouvrages*), Constant pretende refutar as acusações de Charles Dunoyer — diretor do periódico “O Censor” (*Le Censeur*) e um dos precursores do positivismo e do industrialismo — que atribuíam a autores como Rousseau e a ele próprio a ideia de que o progresso 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. 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 do colocar a nu o “despotismo interior” (*despotisme interieur*) dos homens e submetê-lo à expansão das luzes (1997: 662). Assim, o argumento de Constant representa uma continuidade notável dos desenvolvimentos de Staël, no sentido de afirmar a perfectibilidade como potência, e o progresso — como ato desta última na história.

O aperfeiçoamento depende, portanto, 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” (1997: 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” (CONSTANT, 1997: 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 modifiquem (1997: 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 dos homens. O desvelamento progressivo da verdade que está em processo através do aperfeiçoamento do homem é traduzido em termos práticos através 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, onde o homem “não precisa consultar nada além de si mesmo” (1997: 719). Desta 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 no reconhecimento da polissemia de opiniões, mas na 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 Filangieri⁴. Nela encontraremos a crítica à tentativa dos filósofos iluministas em produzir reformas através 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 num agente da liberdade e da igualdade através 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”. Porém, é a própria natureza centralizadora do poder absoluto que impedia o progresso das luzes. “Eles não 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” (CONSTANT, 1822: 13). O progresso da razão não reside numa 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 invocam 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 interpretes, 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, T.II: 288-289).

Não é, portanto, da autoridade constituída que o progresso deve partir, mas da opinião que nasce das massas populares por meio da liberdade e, por via do governo representativo, encarna-se no governo e nas instituições. 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 ilimitada. Ou seja, a igualdade

e a relativização dos valores 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.

21

Conclusão

Pierre Rosanvallon afirma que a cultura liberal francesa do final do século XVIII e princípios do século XIX está especialmente centrada na preocupação de como o ideal democrático de participação na coisa pública pode voltar-se contra as liberdades (1985: 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: 45). Acrescentaríamos à sua definição que o este liberalismo, na medida em que prescinde da concepção fundacional do contrato social, pensa a liberdade como fruto de um desenvolvimento histórico progressivo, fruto de mudanças profundas na estrutura das sociedades modernas. Se retomarmos rapidamente os desdobramentos do debate francês sobre o conceito de “estado social” (*état social*) podemos lançar mais luz sobre o sentido do argumento liberal. De forma resumida, Guizot caracteriza 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 estado social. O estado social pode ser entendido como o eixo onde se encontram as forças exercidas pelo Estado e pela sociedade. Pierre Rosanvallon nos lembra 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, 2000: 48).

Ora, o que define o desenvolvimento da civilização moderna é justamente o peso maior que a balança do estado 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, estende-se sempre na medida em que o homem se aperfeiçoa. Ela torna-se cada vez mais o fundo do estado social”. (GUIZOT *apud* ROSANVALLON, 1985: 47). 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. 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: 31). 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 através dela – o governo representativo – e em atenção aos movimentos e 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 coincide justamente com o 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 Staël e Constant apresentam 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 se forma, portanto, para garantir o arbítrio e o equilíbrio entre os poderes, prerrogativa suprema da autoridade; 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 nos permite 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) nos leva 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 atoa que o constitucionalismo de Constant será calcado na ideia de “garantia”, como expressa o título de seu livro “Reflexões Sobre as Constituições, a Distribuição dos Poderes e as Garantias em uma Monarquia Constitucional” (*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 constitucional, 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 e Staël. Não há como separarmos o nascimento de uma sociedade liberal — aquela na 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.

O afastamento do pensamento em torno do conceito de perfectibilidade da tradição filosófica do jusnaturalismo dos séculos XVII e XVIII se mostra 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. Nos “Comentários”, 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: 46).

23

O retorno às origens é impossível, não é possível 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” (1906: 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: 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. 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, configura-se como um espaço do desenvolvimento das potencialidades humanas no qual o mal é dissolvido pela potencialidade histórica (2004: 130). O salto contratual entre o poder constituinte e a ordem política fica dissolvido em uma dialética que permanece para sempre ativa — através do regime representativo e da opinião pública — na tensão entre sociedade civil e Estado.

(Recebido para publicação em junho de 2015)

(Reapresentado em agosto de 2015)

(Aprovado para publicação em agosto de 2015)

Cite este artigo

CASSIMIRO, Paulo Henrique Paschoetto. “A impossível liberdade dos antigos: Germaine de Staël, Benjamin Constant e o nascimento da cultura liberal pós-revolucionária na França”. **Revista Estudos Políticos**: a publicação eletrônica semestral do Laboratório de Estudos Hum(e)anos (UFF). Rio de Janeiro, Vol. 7 | N. 1, pp. 5 – 25, dezembro 2016. Disponível em: <http://revistaestudospoliticos.com/>.

Notas

1. A “República do Thermidor” é o nome pelo qual ficou conhecido o período que vai de 1794, ano do golpe que depôs os jacobinos, a 1799. Com a nova constituição de 1795, conhecida como Constituição do ano III, foi criado um poder executivo, chamado de Diretório, composto por três membros da Assembleia Nacional, que possuía poderes independentes do legislativo.
2. Staël nunca publicou a obra (a primeira edição seria viria a público somente em 1906), porém há indícios fortes de que tenha circulado

entre os amigos e frequentadores de seu salão. Benjamin Constant não só leu como comentou o manuscrito. (BALAYE, 1979: 19)

24

3. Staël aqui não só antecipa, mais uma vez, Benjamin Constant, como se inscreve numa tradição liberal – aquela de Constant, Tocqueville e Laboulaye - caracterizada pela preocupação não só com os limites do poder, mas também com o controle da sociedade sobre o exercício do poder através da participação.

4. A obra em questão é o “Comentários Sobre a Obra de Filangeri” (*Commentaires sur l'ouvrage de Filangeri*) – doravante chamada apenas de “Comentários” publicada em dois volumes no ano de 1822.

Referências

BALAYE, Simone. *Madame de Staël. Lumières et Liberté*. Paris: Klincksieck, 1979,

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.

CONSTANT, Benjamin. *Commentaire sur l'ouvrage de Filangeri*. 2 Volumes. Paris: P. Dufart Librairie, 1822.

_____. *Écrits Politiques : textes choisis, présentés et annotés par Marcel Gauchet*. Paris: Éditions Gallimard, 1997.

_____. *Réflexions sur les Constitutions, la distribution des pouvoirs et les garanties dans une Monarchie constitutionnelle*. Paris: H. Nicolle, 1814.

FURET, François. *La Revolution. 1770-1880*. Paris: Hachete, 1988.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. 2 vols. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

FONTANA, Biancamaria. *Benjamin Constant and The Post-Revolutionary Mind*. New Haven: Yale University Press, 1991.

GAUCHET, Marcel. *Benjamin Constant: l'illusion lucide du libéralisme*. In: *Benjamin Constant. Écrits Politiques*. Textes choisis, présentés et annotés par Marcel Gauchet. Paris: Éditions Gallimard, 1997.

_____. *Le désenchantement du monde*. Paris: Gallimard, 1985.

GOLDONI, Marco. *La Dottrina Costituzionale de Sieyès*. Firenze: Firenze University Press, 2009.

GUIZOT, François. *Histoire de la Civilization em Europe*. Présenté par Pierre Rosanvallon. Paris: Hachette, 1985.

JARDIN, André. *Historia del Liberalismo Político: de la crisis del absolutismo a la Constitución de_____*. 1875. México: FCE, 1998.

JAUME, Lucien. *Le discours jacobin et la démocratie*. Paris: Fayard, 1989. 25

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 1999.

_____. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Contraponto, 2006.

HIRSCHMAN, Albert O. *As Paixões e os Interesses: argumentos políticos a favor do capitalismo antes do seu triunfo*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2002.

HOLMES, Stephen. *Benjamin Constant and the making of Modern Liberalism*. New Haven: Yale University Press, 1984.

POZZI, Regina. *Patologie della Política. Crisi e Critica della Democrazia tra Ottocento e Novecento*. Roma: Donzeli Editore, 2003.

ROSANVALLON, Pierre. *La Démocratie Inachevée. Histoire de la Souveraineté du Peuple em France*. Paris: Éditions Gallimard, 2000.

_____. *La Monarchie Impossible: les Chartes de 1814 et de 1830*. Paris: Fayard, 1994.

_____. *Le Moment Guizot*. Paris: Éditions Gallimard, 1985.

_____. *Por uma História do Político*. São Paulo: Alameda, 2010.

STAËL, Germaine de. 1906. *Des Circonstances Actuelles que Peuvent terminer la Revolution en France*. Paris: Librairie Fischbacher.

_____. 1858. *Oeuvres de Madame la Baronne de Staël-Holstein*. 3 Tomes. Paris: Lefèvre Editeur.

TAGUIEFF, Pierre-André. *Le Sens du Progrès*. Paris: Flammarion, 2004.

VIROLI, Maurizio. (org.). *Libertà Política e Virtù Civile. Significati e percorsi del repubblicanesimo classico*. Torino: Edizione Fondazione Giovanni Agnelli, 2004.