

# AS LIBERDADES DOS MODERNOS: BENJAMIN CONSTANT E A TEORIA LIBERAL DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS.

**Christian Edward Cyril Lynch<sup>1</sup>**

**RESUMO:** Interditada por muito tempo como expressiva de um pensamento antidemocrático, a obra política de Constant vem sendo reabilitada nas últimas décadas como, ao contrário, fundamental para a compreensão do Estado moderno e da teoria democrática. Entretanto, sua obra ainda é mal conhecida entre nós. O artigo busca resgatar sua concepção política e constitucional de Constant, com ênfase no lugar nela ocupado pelos direitos fundamentais. **PALAVRAS-CHAVE:** liberalismo, constitucionalismo, Constant, direitos fundamentais.

**ABSTRACT:** Banned for a long time as antidemocratic, the political thought of Benjamin Constant has being rehabilitated during the last decades as essential to understand democratic theory. His work is scarcely known among us, however. This article intends to introduce his political and constitutional conceptions, underlining his theory of fundamental rights. **KEYWORDS:** Liberalism, constitutionalism, Constant, individual rights.

## INTRODUÇÃO

Vista habitualmente como a eclosão final e visível dos ideais amadurecidos do Iluminismo, que desde o século XVII vinham solapando as bases teóricas do absolutismo monárquico e os resquícios da feudalidade, a Revolução Francesa (1789) representou o palco no qual a maioria das correntes do pensamento político moderno se fez representar. Entretanto, irradiado para o mundo ibero-americano nas primeiras décadas do século XIX,

o fracassado modelo constitucional de 1791 trouxe um defeito congênito: a confrontação nua e crua entre um Estado limitado pela lei e o a soberania absoluta do povo, sem que ele dispusesse de mecanismos de conciliação. Durante todo o período revolucionário, atores e teóricos se debruçaram sobre o problema, imaginando soluções que evitassem que os representantes extrapolassem os mandatos outorgados pelos representados; no entanto, a persistência de concepções soberanistas do poder - na forma de uma democracia das ruas ou de uma representação política absolutista - mostrou-se inquebrantável. Foi a compreensão de que os descaminhos da Revolução decorriam da incongruência entre seus princípios e uma organização política capaz de concretizá-los que motivaria os liberais a tentar atenuar os excessos do modelo republicano. Eles desenvolveram então um controle, não normativo-jurisdicional, mas político-estrutural da constitucionalidade, na forma de um órgão de cúpula neutro, distinto e superior, capaz de representar e conferir visibilidade simbólica ao poder soberano.

O percurso dos liberais na França, desde a Revolução até a queda do Império napoleônico, foi, por assim dizer, algo como o pregar de profetas no deserto. Espremidos entre os contra-revolucionários partidários do Antigo Regime absolutista e os jacobinos de Robespierre, foram derrotados logo no início do processo revolucionário. O fracasso do modelo de monarquia constitucional elaborado pela Assembléia Nacional Constituinte e o posterior advento da ditadura supostamente popular da Convenção jacobina contribuíram de forma decisiva para aproximar da experiência política inglesa a parte mais significativa da corrente liberal, que recebeu desta forma uma dose de empirismo às suas práticas então completamente racionalistas. Embora houvesse monarquistas e republicanos liberais, representantes que eram do centro moderado naquela etapa da revolução, os descaminhos do processo revolucionário pareciam paulatinamente sugerir-lhes a inviabilidade de se instaurar o liberalismo por meio da república (RAYNAUD, 1996:203) e seria durante o Diretório que teriam lugar as suas tentativas de reformas constitucionais com o fito de estabilizar as instituições (GRANGE, 1991:15). Mas o golpe de 18 Brumário representou um fim nessas esperanças. O apogeu do pensamento político liberal na França se deu quando da restauração, em 1814, da dinastia de Bourbon no trono da França, sob o pálio da monarquia constitucional representativa, e da Monarquia de Julho (1830) que se lhe sucedeu. Os maiores expoentes teóricos do liberalismo clássico na França no período foram Benjamin Constant (1767-1830) e François Guizot (1787-1874), este último chefe do grupo dos doutrinários, que reuniu, entre outros, o Duque de Broglie e Royer Collard. As doutrinas por eles desenvolvidas tornaram-se referências obrigatórias para todos os modelos de monarquias constitucionais até pelo menos meados da década de 1860.

Nesse quadro, a figura de Benjamin Constant é especial, pois sua teoria do governo constitucional representativo ocupou até pelo menos a década de 1860 um lugar de absoluta centralidade no panorama do liberalismo franco-continental e ibero-americano. Admirador de Condorcet, Benjamin Constant concordava que as sucessivas destruições da teocracia, da escravidão, do feudalismo e dos privilégios da nobreza comprovavam que a marcha da

história coincidia com aquela da igualdade e da liberdade. O movimento democrático vinha de muito longe e, por isso, a única opção sensata a tomar era tentar acompanhá-lo; entretanto, Constant sabia perfeitamente que o mundo atravessava um período de *umbral epocal*. A sombra da soberania absoluta continuava saliente no horizonte e, por isso, certamente seriam funestas quaisquer tentativas de precipitar os acontecimentos pela via autoritária. Em *Das Reações Políticas*, datado do período termidoriano, Constant afirmava que o grande desafio posto aos políticos comprometidos com as novas idéias de seu tempo passava, pois, por consolidar o terreno ainda precário da liberdade contra os riscos do anacronismo e, desse modo, encerrar a traumática transição para a modernidade política representada pela acefalia revolucionária. Para tanto, os políticos deveriam filtrar a verdade abstrata e universal contida nos princípios absolutos que norteavam a Revolução, como a liberdade e a igualdade, por meio de princípios intermediários que pudessem encadeá-los e concretizá-los conforme as circunstâncias de tempo e o lugar. Semelhante providência exigia, porém, arranjos institucionais da vida pública capazes de garantir a sua eficácia. Como os direitos dos cidadãos constituíam o oxigênio da vida social, a organização plural da sociedade civil dependia do curso livre e desimpedido da opinião pública, entendida como o somatório dos intercâmbios que pautavam o ritmo do progresso social. Por outro lado, Constant acreditava que, por conta de suas artificialidade e fixidez, as formas de organização política tendiam a um imobilismo que frequentemente as colocava em descompasso com a opinião pública, como acontecera em 1789. O desafio passava, portanto, pela construção de instituições que fossem ao mesmo tempo flexíveis e sólidas: flexíveis para guardar neutralidade frente às diferentes concepções individuais de bem e respeitar a autonomia da *sociedade civil*, espaço de produção da opinião pública, guia do progresso; mas sólidas o suficiente para dar um paradeiro nos excessos revolucionários, sem recorrer ao exercício discricionário do poder, que descambava para o arbítrio.

O objetivo do presente artigo será discorrer sobre um aspecto primordial na teoria de Constant, que é sua categoria de direitos fundamentais. Esta, ainda em seu aspecto essencialmente negativo de concepção, não se justifica mais unicamente pela tese jusnaturalista da existência de direitos naturais. Por outro lado, também não pode ela ser compreendida em toda a sua latitude sem a prévia noção do mais vasto quadro teórico em que ela se insere, que inclui uma filosofia da história e uma tese da perfectibilidade humana, que justifica a inevitabilidade da ordem liberal e, com ela, de um governo representativo constitucional, encarregado de velar pelos direitos fundamentais dos indivíduos.

## 1. O PROGRESSO COMO MOTOR DA HISTÓRIA: DINÂMICA HISTÓRICA E A PERFECTIBILIDADE HUMANA

A noção de perfectibilidade do ser humano deve ser abordada antes de entrarmos nos direitos fundamentais propriamente ditos, por constituir uma categoria central no pensamento

de Constant. Para ele, esta categoria é a única a explicar o enigma da existência individual e social e de refutar a hipótese de inatividade do esforço humano rumo ao conhecimento pela possibilidade de retrogradação. Ao revés, haveria uma transmissão qualitativa de conhecimentos às gerações posteriores, assegurando o aperfeiçoamento constante da espécie. “Neste sistema, os conhecimentos humanos formam uma massa eterna, a qual cada indivíduo traz seu tributo particular (...). Assim, o amigo da liberdade e da justiça lega aos séculos futuros a mais preciosa parte de si mesmo” (CONSTANT, 1980:581). Para demonstrar a perfectibilidade humana, Constant incursiona na teoria do conhecimento. Todas as impressões captadas pelos sentidos humanos seriam de duas ordens: aquela composta por sensações passageiras, isoladas e efêmeras, e outra, de sensações articuladas umas às outras, que se encadeariam a lembranças de outras sensações. A constituição de um liame coordenador dessas sensações pela razão resultaria na produção de idéias que formariam, por assim dizer, um mundo interno, invisível do homem, que assegurariam o seu contínuo aperfeiçoamento pela experiência e pela observação. Elas trariam combinações novas e a possibilidade de sua futura retificação, mesmo quando elas contivessem germes de falsidade ou erro, permitindo ao homem a força de sacrificar o presente em prol do futuro; de sacrificar a sensação momentânea pela idéia permanente. Seria nessa disposição ao sacrifício que residiria a mola indestrutível da perfectibilidade. O aperfeiçoamento a que Constant se refere não se daria somente no campo material, mas também no moral, no político e no espiritual. As opiniões individuais, adquiridas pela particular vivência de cada um, quando trazidas para o espaço público permitiriam, pelo debate, a formação uma moral comum, isto é, uma opinião pública. E é precisamente a opinião pública quem será o motor das conquistas sociais.

“Da reunião de tais verdades, adotadas por todos os indivíduos, e pelo hábito dos sacrifícios que essas verdades lhes impõem, se forma uma razão e se estabelece uma moral comum a todos, cujos princípios, recebidos sem discussão, não são postos em dúvida. Destarte, o indivíduo não se vê mais na necessidade de começar novamente uma tarefa já iniciada por outro, antes dele, pois ele parte, não do ponto em que seria deixado por sua experiência individual, mas do ponto aonde o leva a experiência da associação” (CONSTANT, 1980:587).

O melhor modo de comprovar a perfectibilidade humana passava pela comparação das gerações atuais com as pretéritas. As primeiras seriam sempre mais felizes que as anteriores, tanto pelo conhecimento científico quanto pelo conforto material. Esse aperfeiçoamento seria contínuo, só se interrompendo na aparência<sup>2</sup>. E para aqueles que vêem em Constant apenas o teórico da burguesia, da *sociedade de proprietários*, estremece sua afirmação de que o aperfeiçoamento da espécie humana não seria outra coisa senão

a sua tendência rumo à igualdade (CONSTANT, 1980:591), não meramente jurídica, mas material, substantiva, a que se chegaria pela mais justa repartição dos bens; quando cada homem, por seu próprio mérito e virtude, livre de vícios e de ignorância, pudesse ser proprietário e, por conseguinte, intelectualmente independente. As quatro grandes revoluções vividas pela humanidade, no seu entender, tendo destruído sucessivamente a teocracia, a escravidão, o feudalismo e os privilégios da aristocracia, eram indícios claros de que a humanidade caminhará para o restabelecimento da igualdade natural (GRANGE, 1991:90). Também aqui sua coerência é notável, quando mais de trinta anos antes já sustentava, durante a Revolução, que a idéia de igualdade jamais poderia ser completamente expulsa do coração do homem (CONSTANT, 1981:142). No entanto, é a mesma crença otimista no futuro que o dispensa de advogar qualquer intervenção do Estado na ordem natural das coisas. Qualquer intervenção no caminho da evolução natural, segundo ele, tenderia a acarretar mais males do que bens. Dada a sua natureza estacionária e artificial, o Estado deveria buscar a neutralidade, limitando-se a acompanhar a opinião pública (CONSTANT, 1981:426). A genealogia da igualdade, em Constant, “busca prioritariamente, com o apoio da história, esclarecer o caráter inelutável do presente; demonstrar que o movimento vem de longe, que ele é irrepresável, que não há outra alternativa senão submeter-se a ele” (GAUCHET, 1980:36). Ora, neste caso, para que intervir, quando o simples aguardo do desenlace natural da história traria essa igualdade? Que cada conquista fosse deixada, portanto, ao seu tempo. Se a igualdade jurídica e as liberdades individuais ainda estavam por ser aperfeiçoadas e consolidadas, não haveria porque nos estendermos em elucubrações que teriam seu lugar, não hoje, mas amanhã. Não nos ocupemos disso, diz Constant: “a cada século basta o seu trabalho” (CONSTANT, 1980:522).

## 2. ANTIGOS E MODERNOS: O ANACRONISMO EM MATÉRIA POLÍTICA

Compreendido, portanto, o ideal de perfectibilidade humana inserido num quadro de dinâmica histórica de movimento irrefreável rumo à igualdade, em que o referencial político é o *devoir* e não um contrato social passado, que salvaguardasse o perdido estado de natureza (MANENT, 1997:182), surge então outra noção, a de anacronismo, que determinará a maior parte de suas posições políticas relativas aos direitos individuais. Segundo Constant, representando uma etapa diferente e superior à anterior pelo esclarecimento progressivo da opinião pública, cada época exigiria instituições políticas flexíveis e adequadas que acompanhassem essa evolução da sociedade. A arte finória da política consistiria em erigir um arcabouço institucional sólido o bastante para garantir a estabilidade do Estado liberal e, ao mesmo tempo, flexível o suficiente para permitir a esse Estado os meios de operar pequenas e paulatinas transformações em seu interior, de modo a acompanhar *pari passu* as transformações sociais. Essa concepção desqualificava simultaneamente todas as tentativas jacobinas ou aristocráticas de ressuscitar modelos políticos, fossem eles inspirados

na Antigüidade Clássica (Rousseau, Mably, Robespierre) ou no absolutismo monárquico de inspiração religiosa (Bonald, de Maistre). E isto, não exatamente porque fossem esses modelos bons ou ruins em si. Eles podem mesmo ter sido úteis em seus tempos; entretanto, eles estavam em descompasso com a nossa época, face ao estágio atual de desenvolvimento do homem. Ou seja, tornaram-se anacrônicos e por isso são absolutamente imprestáveis. O significado prático e a importância política da noção de anacronismo se aclaram quando, em sua obra *Fragmentos de uma obra abandonada sobre a possibilidade de uma constituição republicana num país de grandes dimensões* (1802), Constant promove uma discussão sobre o sistema representativo, atacado pela direita e pela esquerda. A direita preferia a hereditariedade sobre a eleição, sob o argumento de que do sufrágio saíam somente demagogos e medíocres. A esquerda reclamava para a sociedade uma soberania que deveria ser exercida diretamente por todos os cidadãos, quer dizer, onde ela não poderia ser representada. Para o autor, a questão da representação política era a principal da Revolução Francesa e mesmo a questão do século (CONSTANT, 1991:113).

Começemos pela direita. Constant descarta a hereditariedade argumentando que, em sua modalidade antiga, ela teria sido o fruto da superioridade moral de determinados membros do corpo social, decorrente do mérito; no entanto, a hereditariedade moderna estaria fundada num suposto direito de conquista de alguns povos por outros, decorrente de invasões ocorridas durante a Alta Idade Média. Ora, baseado na força nua e crua, o direito de conquista não era direito, eis que não havendo moral que o justificasse (CONSTANT, 1980:129). A hereditariedade moderna teria se revestido historicamente de três formas: a feudal, existente antes do absolutismo; a honorífica, mero adorno social - condição política a que teria sido reduzida a aristocracia francesa depois de esmagada pelos governos de Richelieu e de Luís XIV -; e por último, a magistrada, típica da Constituição da Inglaterra. Lá, a Câmara dos Lordes serviria como poder moderador, arbitrando conflitos entre o povo e o rei. A despeito de sua relativa inutilidade, não deveria a nobreza honorífica ser confundida com a feudal, esta sim detestável. A nobreza honorífica ainda seria útil: dada a tendência "montesquiana" do poder ao absolutismo, a aristocracia tenderia a lutar contra a realeza, levando o rei a buscar no povo um aliado. Essa dinâmica concorreria para a contenção recíproca dos poderes e, conseqüentemente, para assegurar a liberdade individual.

Entretanto - e aqui começam as diferenças entre Constant e Montesquieu - a hereditariedade de uma classe não conteria, em si mesma, benefício de nenhuma ordem. Mesmo o nível de esclarecimento alcançado pela nobreza, em parte convertida ao credo iluminista, não proviria da hereditariedade, mas da independência material que sua riqueza lhe proporcionava. Os defensores da hereditariedade redargüiam que hereditariedade conteria um elemento moral capaz de brear as ambições dos partidos, representando um ponto de garantia do interesse público no sistema político: como queria Montesquieu, a nobreza consistia num espaço neutro no interior de um governo destituído de poder neutro (CONSTANT, 1980:118). Constant, por sua vez, contestava o argumento, afirmando que Montesquieu apresentava a hereditariedade, não como boa em si mesma, mas como um

remédio aos males inerentes à instituição da monarquia e da aristocracia através da usurpação e da conquista pelos bárbaros, durante a Idade Média. Assim, a hereditariedade só teria serventia numa monarquia que tendesse ao absolutismo; desde que se pretendesse implantar uma república, a hereditariedade perdia sua razão de ser. É a concepção da história como progresso que torna leva Constant a rejeitar o resíduo republicano, presente em Montesquieu e Rousseau, de que as instituições políticas deveriam restabelecer a “pureza de costumes”. Para Constant, não era a sociedade que deveria se comportar conforme a forma de governo preestabelecida; cabia a esta última, isto sim, acompanhar as mudanças sociais e históricas da sociedade.

“Querer restabelecer tais instituições, naquilo que se chama de sua pureza primitiva, seria, portanto, um grande erro; pois essa pureza consistiria precisamente no que há de mais oposto às idéias contemporâneas e a mais própria a produzir malefícios (...). Eles imaginam que é porque elas (*as instituições*) degeneraram. É o contrário: as instituições continuaram as mesmas e as idéias mudaram” (CONSTANT, 1980:251).

Donde Constant conclui ser a hereditariedade completamente superada e anacrônica como critério político para a escolha de dirigentes. O mesmo raciocínio lhe serve para desqualificar a esquerda e, especialmente, a teoria política de Rousseau, que inadmitia a tese do governo representativo. Nessa missão, Constant irá retomar e desenvolver, de modo magistral, o argumento de Montesquieu sobre o anacronismo da república democrática como modelo de governo moderno. Dirá ele que o modelo de liberdade dos jacobinos, na imagem da cidade virtuosa de Rousseau; a salvação pública; a participação política direta e permanente dos cidadãos no resguardo da coisa comum; a vontade geral como expressão de uma soberania popular ilimitada e irrepresentável - tudo isto era inspirado num modelo de cidade antiga onde vigoravam condições sociais, políticas e econômicas em tudo diversas das atuais. As comunidades se organizavam então em Estados pequenos, sempre em guerra uns com os outros. Esse estado de belicismo permanente exigia dos cidadãos o sacrifício de suas vidas particulares em prol da vida comunal, da vida política. As conseqüências seriam: primeiro, a escravidão, que deveria prover à necessidade de trabalho braçal, a que os cidadãos não poderiam se submeter pela exagerada demanda política; segundo, a ausência de comércio livre, que só poderia se desenvolver num quadro de paz internacional. Esta ausência de trabalho livre e de paz importava numa redução drástica da autonomia da esfera privada, tal como hoje os conheceríamos. Por outro lado, para que todos os cidadãos gozassem de igualdade política, era necessário garantir certo grau de igualdade material, o que só poderia haver pelo cerceamento da liberdade de comércio.

Essa liberdade antiga, portanto, que se destaca pela intensa participação política de todos os cidadãos, apenas era viável pela constância das guerras, reduzindo a atividade

comercial e, com ela, a esfera de interesses privados; pela exigüidade do território, que aumentava a importância individual de cada membro da sociedade política; e pela escravidão, que permitia que os cidadãos se dedicassem a tal mister (CONSTANT, 1980:183). Esses fatores faziam com que, embora o povo participasse diretamente das decisões políticas, os indivíduos não possuíssem direitos à intimidade. Não havia a noção de esfera privada, a que corresponderiam os direitos civis. Não havia individualidade com direitos; não havia liberdades negativas. Tudo era esfera pública. Hoje, sendo muito mais extensos e populosos os Estados, a importância política individual de cada qual teria se diluído por inteiro; a ausência de guerras continuadas e da escravidão desviara os homens para a agricultura, o comércio e a indústria, atividades privadas que os manteriam permanentemente ocupados. Deste modo, a felicidade atualmente dependeria muito mais das relações travadas individualmente no plano privado do que no público. A liberdade privada seria hoje condição *sine qua non* para a formação da sociedade civil, não fazendo mais sentido exigir de ninguém o sacrifício da independência pessoal para estabelecer a liberdade política. Nem haveria por que fazê-lo: as repúblicas antigas eram arbitrárias, exilando e banindo, sufocando a individualidade. A liberdade moderna não era, assim, a participação política e constante dos cidadãos, mas o exercício pacífico da independência privada.

“Não somos persas, submissos a um déspota, nem egípcios, subjugados por sacerdotes, nem gauleses, que podem ser sacrificados por druidas, nem enfim gregos ou romanos, cuja participação na autoridade social os consolava da servidão privada. Somos modernos que queremos desfrutar, cada qual, de nossos direitos; desenvolver nossas faculdades como bem entendermos, sem prejudicar a ninguém; vigiar o desenvolvimento dessas faculdades nas crianças que a natureza confia à nossa afeição, tão esclarecida quanto forte, não necessitando da autoridade a não ser para obter dela os meios gerais de instrução que pode reunir; como os viajantes aceitam dela os longos caminhos, sem serem dirigidos na estrada que desejam seguir” (CONSTANT, 1985:20).

Assim, o exercício do poder pelos jacobinos durante a Revolução Francesa não teria sido outra coisa que uma tentativa de resgate do ideal da república antiga, que redundara em despotismo, terror e desrespeito aos direitos individuais (MANENT, 1997:192). Ora, os tempos atuais, com suas especificidades sociais, econômicas e políticas, requereriam outra sorte de instituições, que lhes fossem adequadas e compatíveis. A política deveria garantir os direitos fundamentais do homem, a fim de que este pudesse se dedicar a seus afazeres particulares, participando dos assuntos do Estado por meio da escolha de representantes. A finalidade dos direitos políticos seria quase unicamente a de assegurar o gozo dos direitos civis, referentes à intimidade, à esfera privada, aos negócios particulares, ao comércio. A

modernidade, portanto, requeria o sistema representativo e eletivo, não apenas por conveniência social, mas também por sua utilidade dentro do modelo econômico (PASQUINO, 1987).

Verificamos deste modo como a noção de anacronismo, aliada à de perfectibilidade, desqualifica tanto as propostas políticas da direita - no caso da hereditariedade no tocante à participação política - quanto no caso da esquerda. Abrindo um fosso entre o passado e o presente, a concepção da história como progresso dará força ao ideário liberal, favorecendo não só a consolidação de suas instituições políticas, como a preservação da esfera privada, através da constitucionalização dos direitos naturais e da existência de um quarto poder, o moderador, que deverá garantir a estabilidade do Estado liberal.

### 3. LEVIATÃ DOMADO: A LIMITAÇÃO DA SOBERANIA POPULAR COMO PRESSUPOSTO DO ESTADO DE DIREITO

A tese da limitação da soberania deriva em Constant, antes de mais nada, da necessidade de lidar com a explosão democrática originada da Revolução Francesa. A referência dos liberais franceses do início da Revolução – os monarquianos - em matéria de participação política não era a concepção republicana e democrática, absolutista, dos jacobinos, e sim o governo misto da Inglaterra, cuja estabilidade e liberdade eram produto do sábio equilíbrio dos elementos monárquico, aristocrático e democrático de governo. No entanto, desgovernado, o processo revolucionário redundou, nas mãos dos jacobinos, num sufrágio universal consagrado em nome de uma soberania popular absoluta, derrocada qualquer influência moderadora da monarquia e da aristocracia; na prática, o que deveria ser o governo democrático de todos por todos se tornou o governo despótico de alguns em nome de todos, isto é, o *Terror* comandado pelo *governo de salvação nacional* de Robespierre. Como, então, lidar com a explosão democrática oriunda da expansão da participação política, sem todavia pôr em perigo as liberdades individuais?

Thomas Hobbes e Jean-Jacques Rousseau justificavam o caráter absoluto da soberania como meio de garantir o próprio fim do Estado, cuja estrutura de poder deveria se caracterizar pela supremacia completa de um determinado ator político. Este ator, encarnando a coletividade, possuiria assim o grau de força indispensável à manutenção dos liames sociais e, conseqüentemente, da paz *interna corporis*, contra as ameaças representadas pelos interesses individualistas desagregadores. Ambos contratualistas, Hobbes e Rousseau compartilhavam uma visão pessimista da natureza humana, que os levava a enxergar no homem uma tendência natural e irrefreável ao particularismo. Essa ausência de preocupação com o interesse público era o germe que conduziria por fim à desconstituição do corpo social. Era por esse motivo que o contrato social, na transição do estado de natureza para o estado social ou político, deveria se caracterizar pela renúncia completa de seus direitos naturais por todos os indivíduos, cujas faculdades de legislar, executar e julgar deveriam ser transferidas

e depositadas nas mãos do soberano. À medida que lhe era concedido sem reservas, este poder era e precisava ser necessariamente absoluto: quaisquer outros arranjos referentes à concentração do poder implicariam a médio ou longo prazo na desconstituição e destruição do Estado social e no conseqüente retorno ao estado de natureza. A antropologia desses autores é tão negativa, que mesmo depois do pacto social os homens deveriam ser reeducados pelo Estado para adquirirem espírito público. A tarefa de reeducar o povo ou os “maus súditos”, para Hobbes, não seria das mais difíceis: professorando a razão e o domínio das paixões, os populares podem por ele ser modelados da forma como quiser. Apesar de passionais, suas personalidades são idênticas a “papel em branco, pronto para receber o que quer que a autoridade pública queira nelas imprimir” (HOBBS, 1996:233). Ao discorrer sobre a tarefa ideal do Legislador, Rousseau, por sua vez, enuncia que “aquele que ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se com capacidade para, por assim dizer, mudar a natureza humana, transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior; alterar a constituição do homem para fortificá-la; substituir a existência física e independente, que todos nós recebemos da natureza, por uma existência parcial e moral” (ROUSSEAU, 1997:110).

De mesmo modo, a premência de erigir um poder incontrastável e diretamente gerido pelo soberano implica, nos dois autores, na necessidade de combater ou neutralizar aquilo que Montesquieu denomina de *corpos* ou *poderes intermediários*, isto é, associações e indivíduos com determinado interesse comum, constituídas fora do âmbito estatal (MONTESQUIEU, 1997:56). Para Hobbes e Rousseau, os corpos intermediários políticos representam facciosismos, poderes paralelos que potencialmente tenderiam a esfacelar a unidade da sociedade política. Esse ponto de vista de Hobbes é compartilhado por Rousseau, com a diferença de que o soberano, ao invés de um rei, ou de uma assembléia, será o próprio povo, através do que denomina de *vontade geral*. E essa soberania popular, além de absoluta, deve corresponder a um governo exercido pelo próprio povo, pois, como vimos, ao contrário de Hobbes, Rousseau inadmite a possibilidade de representação política (ROUSSEAU, 1997:86). Para o autor preferido dos jacobinos, as cláusulas do pacto social, “quando bem compreendidas, reduzem-se a uma só: a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda (...). Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo. Imediatamente, esse ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quanto são os votos da assembléia, e que, por esse mesmo ato, ganha a sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade” (ROUSSEAU, 1997:70).

Vê-se, portanto, que, o caráter absoluto da soberania deriva diretamente, nesses autores, de suas respectivas antropologias. Assim como Locke contestará a visão hobbesiana do estado de natureza como um estado de guerra para erigir um governo no qual o poder é uma delegação representativa do povo, Constant fará o mesmo em relação a Rousseau, sem descaracterizar a soberania como popular, salientando apenas que ela

deveria ser limitada para impedir o advento do despotismo popular. Para Constant, como em Locke, o homem não é ruim por natureza; muito de seu egoísmo pode ser útil; e é a regulação somente de suas relações políticas e civis essenciais que levará a sociedade ao caminho do progresso e do bem-estar. No primeiro capítulo de *Princípios Políticos*, Constant reconhece formalmente o princípio revolucionário da soberania popular, que importa no reconhecimento da supremacia da vontade geral. Não se entenda, contudo, que a vontade geral a que se ele refere guarde semelhança com a de Rousseau, a quem ele dizia admirar (CONSTANT, 1980:649). Neste, a vontade geral seria o ponto de acordo do interesse público, não do interesse particular. Cada indivíduo, ao tornar-se cidadão, poria de lado seus interesses pessoais (ROUSSEAU, 1997:85). Já a vontade geral para Constant deve ser entendida como a vontade da maioria, tal como expressa por Locke (1952:95) e por Emmanuel Sieyès (1988:86). A vontade geral aqui corresponde à da maioria dos interesses individuais na qualidade de particulares, sem que haja necessidade de travestir o privado de público. O interesse de todos é, assim, a resultante da maioria dos interesses privados.

De acordo com o autor de *Princípios políticos*, o reconhecimento do primado da soberania popular pela Constituição já significaria que ela consagrava a vontade geral, pois a lei é a expressão da vontade de todos. Ainda que, num primeiro momento, ela possa ter sido a expressão da vontade de poucos, teria se legitimado com o correr das eras se a maioria a ela aquiesceu. No entanto, reconhecer a soberania popular não seria o bastante para vê-la real. Garantir a liberdade era mais importante que proclamações de princípios: “O reconhecimento abstrato da soberania popular não aumenta em nada a soma das liberdades individuais; e se atribuimos a esta soberania um alcance que ela não deve ter, a liberdade pode ser perdida, a despeito deste princípio, ou por causa mesmo deste princípio” (CONSTANT, 1980:270).

Para tanto, será necessário limitar o próprio alcance do poder soberano. Em Constant, poder político e liberdade individual perfazem um jogo de soma zero: reconhecer a soberania absoluta corresponde a tornar ilimitada a autoridade social, o que não pode ser feito sem prejuízo dos direitos individuais. Assim, quem diz soberania absoluta, diz arbitrariedade, seja qual for o regime de governo. Neste posicionamento, aliás, não estava só: ao seu lado estavam o próprio Sieyès e Clermont-Tonnerre, o monarquiano de sua preferência. Constant aduz que o mal não estava nos homens que exercem o poder, mas na sua própria extensão que, não sendo limitada, tenderá ao despotismo, seja quem for que o exerça. A soberania deve ser, pois, limitada, porque ameaçava a liberdade, objetivo de toda a associação humana. Nela encontraríamos a base para o adequado funcionamento de todas as instituições humanas, de suas aspirações e da própria vida social. A arbitrariedade é incompatível com o fundamento contratualista da sociedade porque seus integrantes teriam se associado explicitamente com o propósito de assegurar suas liberdades naturais.

“O arbítrio é o inimigo de todas as transações que fundam a prosperidade dos povos; ele abala o crédito, destrói o comércio,

rompe todas as seguranças. Quando um indivíduo sofre sem ter sido considerado culpado, tudo o que não é desprovido de inteligência se acredita ameaçado, e com razão, pois a garantia está destruída, todas as transações se ressentem disso, a terra treme, e não se caminha senão com temor" (CONSTANT, 1980:409).

Ora, o governo não é instituído senão para resguardar os direitos civis fundamentais. Se ele os viola, perde sua razão de ser. A própria sociedade, de onde emana essa soberania, não deteria poder absoluto em face daqueles que a compõe. Se ninguém pode dar a outrem mais do que possui, como poderia então o Estado ter esse direito, em nome da sociedade? Os indivíduos possuiriam uma esfera onde o poder público não poderia se imiscuir, sob nenhum pretexto ou justificativa teórica. Mesmo o povo pode ser tão tirano quanto apenas um homem (CONSTANT, 1980:649). Nenhuma autoridade sobre a terra seria assim ilimitada, porque os direitos fundamentais estão acima e antecedem os direitos da sociedade, não podendo, pois, a soberania, enquanto expressão da coletividade, deles dispor. A base do raciocínio é Locke puro: o poder do Estado não pode ser maior do que aquele que todos os indivíduos tinham no estado de natureza; que ninguém tem um poder absoluto e arbitrário sobre si mesmo ou sobre outrem para tirar-se a vida ou tirá-la de quem quer que seja, apenas chegando seu poder aonde as leis naturais o permitissem para a conservação individual e coletiva (LOCKE, 1952:54).

"Nenhuma autoridade sobre a terra é ilimitada, nem aquela do povo, nem aquela dos homens, que se dizem seus representantes; nem aquela dos reis, a qualquer título que reinem; nem aquela da lei que, não sendo senão a expressão da vontade do povo ou do príncipe, seguindo a forma do governo, deve estar circunscrita aos mesmos limites que a autoridade que dela emana. Os cidadãos possuem direitos individuais independentemente de qualquer autoridade social ou política, e qualquer autoridade que viola esses direitos se torna ilegítima. Os direitos dos cidadãos são a liberdade individual, a liberdade religiosa, a liberdade de opinião, que compreendem a publicidade, o gozo da propriedade, a garantia contra todo arbítrio. Autoridade nenhuma pode atentar contra tais direitos, sem fazer em pedaços o seu próprio título" (CONSTANT, 1980:275)..

Seria assim doutrinariamente falso que a soberania, popular ou não, pudesse ser absoluta e, como tal, ilimitada. Ao contrário do que pensavam Hobbes e Rousseau, que remetiam a um desejo de fundir Estado e sociedade como forma de atenuar a dicotomia, Constant procurava separá-los para fortalecer aquela última. Quando declara que o *Contrato*

*Social* de Rousseau servia de pretexto a todas as espécies de tirania de fundo populista ao sustentar a irrepresentabilidade da vontade geral, Constant tocava num ponto nodal da construção política daquele autor: a ausência de mecanismos eficazes de fiscalização do poder. A limitação da soberania, demarcando as fronteiras derradeiras da autoridade social, resguarda assim a esfera onde serão exercidos os direitos individuais, que, conforme já enunciado, são, para Constant, a razão última da existência do Estado. E se a soberania tem limites, também os teria a lei. Isto significa que os procedimentos legais gerais não podem ser violados ou modificados para atingir um cidadão em especial. Quanto à missão que o pensador francês acreditava caber à educação, também diferia muito de Rousseau e Hobbes, como veremos.

#### 4. O REGIME DAS LIBERDADES: NO REINO DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS

Ao refutar o utilitarismo de Bentham, que negava a existência de direitos naturais, inalteráveis e imprescritíveis, Constant toma posições bastante elucidativas sobre sua própria convicção a esse respeito. Bentham acusa os jusnaturalistas de serem vagos e imprecisos quanto à concepção do que seja direito natural, cujo conceito variaria ao sabor do propósito de seus autores. Ora, argumentava Constant, a noção de utilidade também era vaga, com o agravante de ser mais perigosa do que a jusnaturalista, por conta de seus fundamentos relativistas e particularistas. Desde que se descarta a categoria do contrato social em prol de uma mensuração casuística da utilidade e do prazer das ações humanas, o caráter absoluto dos direitos se perderia e com ele, um dos mais poderosos bastiões contra o despotismo. Ao atacar o jusnaturalismo em prol de uma nova fundamentação para direitos, Bentham teria prestado um desserviço à causa liberal: “Querer submeter o direito à utilidade, é querer submeter as regras eternas da aritmética aos nossos interesses cotidianos” (CONSTANT, 1980:433). Neste ponto Constant filia-se ao liberalismo lockeano, quando sustenta que “os indivíduos possuem direitos e que estes direitos independem da autoridade social, que não podem contra eles atentar sem que se tornem culpados de usurpação. Neste sentido, tratamos da autoridade como do imposto: cada indivíduo consente em sacrificar uma parte de sua fortuna para subvencionar as despesas públicas, cuja finalidade é a de lhe assegurar o gozo pacífico da restante que ele conserva. (...). Da mesma forma, cada indivíduo consente em sacrificar uma parte de sua liberdade para assegurar o restante dela; mas se a autoridade invadisse toda a sua liberdade, o sacrifício seria em vão” (CONSTANT, 1980:434).

Também o direito à insurreição de Locke é adotado por Constant, mesmo que em linguagem mais comedida: os cidadãos não devem obediência senão às leis dela emanadas da autoridade legítima e competente. Observar a lei é um dever, mas, enquanto os direitos individuais são absolutos, os deveres dos cidadãos frente ao Estado são relativos. Os homens devem fazer uso de sua razão, não apenas para conhecer os caracteres das

autoridades públicas, mas para julgar atos delas, donde resulta a necessidade de examinar tanto o conteúdo como a fonte de onde emana a lei. Naturalmente, ressalva o autor, o direito à desobediência também não pode ser levado ao paroxismo, devendo-se transigir somente com as leis que, ruins, não cheguem às raias do intolerável. As leis iníquas, isto é, atos arbitrários que somente se revestem do nome de lei, sem sê-lo em realidade, em razão de sua ilegitimidade, poderiam ser reconhecidas da seguinte forma: 1. Não observam o princípio da irretroatividade das normas, abolindo a segurança jurídica; 2. Prescrevem condutas contrárias à moral e princípios de solidariedade humana, tais como as que obrigam à delação ou à denúncia; 3. Negam o princípio da igualdade formal entre os cidadãos, tratando grupos sociais ou indivíduos de modo diferente dos demais.

Para Constant, os direitos fundamentais do homem são os direitos à liberdade individual, de imprensa, religiosa, de indústria, de instrução, de propriedade, bem como a um julgamento cercado de garantias e, caso condenado, a um tratamento penal digno. Vejamos cada um deles em espécie.

**Liberdade individual.** A liberdade é o objetivo de toda a associação humana, apoiando-se tanto na moral pública quanto na privada. Um de seus apoios é a existência de corpos intermediários que, diluindo e balanceando a estrutura do poder político, evitariam sua concentração e por conseqüência o despotismo. Neste sentido, a influência de Montesquieu é clara e decisiva: “para que não se possa abusar do poder é preciso que, pela disposição das coisas, o poder freie o poder” (MONTESQUIEU, 1997:200). Na liberdade encontrar-se-ia a base para o funcionamento adequado de todas as instituições humanas, de suas aspirações e da própria vida social. Atentar contra ela seria atentar, portanto, contra o funcionamento natural da sociedade e daqueles que a compõem, instaurando a insegurança (CONSTANT, 1980:409). A arbitrariedade é incompatível com o fundamento contratualista da sociedade porque seus integrantes teriam se associado explicitamente com o propósito de assegurar suas liberdades naturais. O que preserva a liberdade contra a arbitrariedade dos governos são os procedimentos, essas “divindades tutelares das associações humanas”. Através da publicidade e da impessoalidade, os procedimentos garantem, pelo seu rigor formal, a observância da lei, mantendo assim a legitimidade das decisões tomadas pelos agentes públicos. Por conseguinte, o que remediará a arbitrariedade, uma vez praticada, é a responsabilidade desses agentes, que devem responder pelos atos cometidos no exercício do múnus público e que, disso sabedores, devem adotar posturas mais prudentes no exercício do poder. A fiscalização dos agentes públicos desempenha papel crucial na preservação dos direitos individuais: se, neste jogo de soma zero, o inimigo da liberdade é o Estado, cabe ao cidadão, em seu próprio interesse, velar para que seus representantes não extrapolem os limites de suas atribuições. Não devem deixá-los impunes caso isso aconteça, devendo a punição a ser aplicada conforme o devido processo judicial. “Nada está a salvo da arbitrariedade, uma vez que ela é tolerada” (CONSTANT, 1997:413).

**Liberdade de imprensa.** A palavra e os escritos são os dois meios por que os homens expressam seus pensamentos. Por muito tempo, os governos teriam patrulhado sistematicamente a imprensa a pretexto de resguardar a paz social e a estabilidade das instituições, exercendo a censura e perseguindo autores de libelos oposicionistas ou que professassem doutrinas reputadas prejudiciais ao Estado. Segundo Constant, a experiência teria demonstrado que cercear a liberdade de expressão acarretaria, ao contrário do que se poderia imaginar, mais malefícios do que benefícios, porque chamariam a atenção para a oposição perseguida e suas idéias contrárias ao governo instituído. Cercear e atentar contra a liberdade de expressão e, por conseguinte, de imprensa, desencadearia a decadência da qualidade dos escritos: as publicações teriam de se ajustar a uma fórmula agradável ao governo, resultando em obras medíocres e bajuladoras. Cientes de que teriam de publicar às escondidas, os oposicionistas lançariam mão de uma retórica explosiva, bombástica, baixando também a qualidade do debate público. A censura e a perseguição incitavam ao ódio social e à inquietude pública, ao invés de preservar a paz. Uma situação como esta, retroalimentada, engendraria uma verdadeira indústria dos escândalos e das fofocas: não haveria libelozinho oposicionista que não repercutisse junto à opinião pública, o que acabaria por supervalorizá-lo, não em razão de seu conteúdo, mas pelas circunstâncias clandestinas por que teria vindo à luz. Na liberdade de imprensa, ao contrário, “tudo se enquadraria na ordem com aquela indiferença que as comunicações sociais, e por consequência o aperfeiçoamento de todas as artes, a retificação de todas as idéias, teriam conservado um instrumento a mais (...). É que a liberdade espraia calma na alma, razão no espírito dos homens que gozam sem inquietação deste bem inestimável” (CONSTANT, 1980:475).

Ademais, com seu caráter de publicidade, a liberdade de imprensa desempenharia um papel fundamental na manutenção das instituições liberais e, portanto, na preservação da liberdade. A liberdade de escritos era quem melhor poderia, pela amplitude de seu alcance, denunciar as iniquidades, as violações procedimentais, os desgovernos, viabilizando a mobilização da opinião pública face aos governantes, servindo de garantia a todos os outros direitos fundamentais, cuja existência poderia perigar, caso não houvesse um meio de alertar a sociedade com relativa presteza. A imprensa tinha por papel espelhar a opinião pública, reproduzir as idéias correntes no seio da sociedade, para servir de bússola ao bom governo, e de palmatória, ao mau. A liberdade de imprensa, neste pormenor, seria útil ao próprio Estado, já que, sem publicidade, não haveria como o próprio poder controlar os atos de seus subalternos. “A liberdade de imprensa remedia esses dois inconvenientes; ela esclarece a autoridade quando ela se equivoca, e mais ainda, ela a impede de voluntariamente fechar seus olhos” (CONSTANT, 1997:477). Quanto aos crimes cometidos pelo jornalismo, habituais pretextos para amordaçá-la, a única forma de adequadamente julgá-los, sem violar a liberdade de opinião, seria através do júri. Como veremos mais adiante, dos jurados não se pediria ciência, mas bom senso; eles deveriam refletir melhor o sentimento público do que um juiz togado, nomeado pelo governo (CONSTANT, 1997:419).

As leis de imprensa, prescrevendo penas moderadas, deveriam tipificar claramente os atos ilícitos, impedindo o governo de se valer da ambigüidade ou latitude do texto legal para promover vinganças e os réus culpados de escapassem impunes. A imprensa só tem liberdade na medida de sua responsabilidade perante a opinião pública (CONSTANT, 1997:478).

**Liberdade religiosa.** Talvez não haja na teoria de direitos individuais de Benjamin Constant direito onde se recomende mais latitude de liberdade do que em matéria eclesiástica. Ninguém poderia, por razões de Estado, ser compelido a adotar determinada religião. Se os cidadãos cumprem seus deveres e exercem regularmente seus direitos, não podem ser molestados. Também aqui, como se vê, Constant filia-se a tolerância de Locke, contra a tradição hobbesiana: “Não é a diversidade de opiniões (o que não pode ser evitado), mas a recusa de tolerância para com os que têm opinião diversa, o que deu origem à maioria das disputas e guerras que se têm manifestado no mundo cristão por causa da religião” (LOCKE, 1973:33). De fato, é a inteira e absoluta liberdade de culto que previne a sociedade de guerras intestinas ou ódios. A liberdade de culto favoreceria a paz social, ao invés de ameaçá-la. Constant condena veementemente, seja o banimento da religião por motivos de fundo ateuista, seja a instrumentalização política da religião com o fim de controlar o povo, garantir a estabilidade do governo e a observância da lei<sup>3</sup>. Religião seria somente religião, e nada mais. Tanto ricos como pobres, governantes e governados, precisariam dela, cujo fim não poderia ser outro que servir de agente colaborador do engrandecimento moral e espiritual do indivíduo.

Diante dos confiscos às propriedades religiosas ocorridas no decorrer da Revolução, bem como a proscricção do catolicismo em prol do culto pagão da racionalidade, Constant afirma que, devendo o homem arcar com tamanhas dores e sofrimentos no decorrer de sua existência, seria absolutamente indispensável o papel da religião no consolo desses infortúnios. Seria o credo que, nos confortando das agruras, favoreceria no homem o desenvolvimento da moralidade, da perfectibilidade, da sociabilidade, incitando ao auto-sacrifício e combatendo o particularismo nocivo. Sente-se bem aqui a pena do escritor romântico, naquilo que poderíamos denominar de *religiosidade estética*:

“Com efeito, existe na contemplação do belo, em todo o gênero, qualquer coisa que se destaca de nós mesmos, que nos faz sentir que a perfeição vale mais que nós; esta convicção, nos inspirando um desinteresse momentâneo, desperta em nós a potência do sacrifício, que é a fonte de toda virtude. Há na emoção, seja qual for sua causa, alguma coisa que faz circular nosso sangue mais rapidamente, que ocasiona uma espécie de bem-estar, que duplica o sentimento de nossa existência e nossas forças, e que, por seu intermédio, nos inclina a uma generosidade, uma coragem, uma

simpatia acima de nossa disposição habitual. O próprio homem corrompido é melhor quando está emocionado, o que dura enquanto ele permanece emocionado" (CONSTANT, 1990:395).

Não que a ausência de sentimentos religiosos indicasse a amoralidade de um homem. Haveria grandes homens de espírito, destituídos de semelhantes sentimentos. No entanto, quando se tratasse de homens vulgares, aí sim a falta de sentimento religioso seria indicativa de indivíduos baixos. O mundanismo, em grandes homens, não acarretaria males, mas tal característica seria de lamentar-se em todo um povo. À exceção de uma ascensão moral mais vagarosa, Constant não atribui conseqüências políticas ruins a um povo pouco religioso. Aqui fala mais alto o artista romântico que o estadista: "A religião jaz no fundo de todas as coisas. Tudo o que é belo, tudo que é íntimo, tudo que é nobre, participa da religião" (CONSTANT, 1980:395). Se o autor, por um lado, recomenda a liberdade de credo, isto é, a não-intervenção do Estado na escolha de suas respectivas religiões pelos cidadãos, ou na prática de seus cultos, Constant também recomenda que, internamente, a estrutura das igrejas seja tolerante e pluralista. A resistência que muitos homens teriam a determinadas doutrinas no decorrer dos séculos ter-se-ia dado, não devido às doutrinas em si, mas ao método arbitrário, tirânico, impositivo da catequese, de cooptação dos fiéis que, com o auxílio do Estado, redundava em mortes e perseguições. Encapsular o Estado em benefício de uma seita significaria pôr a defesa do culto nas mãos de gente sem fé, que desserviria a religião. Só a tolerância possibilitaria a prática sincera de um culto, sem hipocrisia, pois o crente estaria livre para escolher a religião que lhe tocasse os afetos, elevando-o moralmente sem constrições. "Se houvesse apenas uma religião verdadeira, uma única via para o céu", Locke argumentava, "que esperança haveria que a maioria dos homens a alcançasse, se os mortais fossem obrigados a aceitarem as doutrinas impostas pelo príncipe, e cultuar Deus na maneira formulada pelas leis de seu país?" (LOCKE, 1973:12).

É por essa razão que, como em tantos domínios, também aqui a intervenção do Estado era um mal que cumpria evitar. Deixando as seitas livres para professarem suas doutrinas, os governantes não teriam aborrecimento. O pluralismo em matéria de credo, antes de ser um complicador, era excelente para o poder temporal: quanto mais numerosas as seitas, tanto mais se neutralizariam e se anulariam como poder político, na qualidade de corpos intermediários, favorecendo a liberdade. Isso não ocorreria no domínio de uma única igreja, que seria forte o bastante para interferir na vida política de um país. O pluralismo também colaborava para o engrandecimento moral do homem na medida em que, ao nascer, as seitas tenderiam a diferenciarem-se umas das outras pela adoção de um sistema moral mais escrupuloso e, portanto, mais corretivo dos vícios terrenos. Por fim, Constant defende a tese de que cabe ao Estado, e não os cidadãos, subvencionar os sacerdotes em geral e favorecer a religiosidade. A partir do momento em que o cidadão não pagasse diretamente seus encargos à igreja de que tomasse parte, não depositaria dinheiro nas mãos daquele que seria seu intermediário junto a Deus, tornando o culto mais puro e desinteressado.

**Educação.** A posição que ocupada pela educação no pensamento de Constant não pode ser considerada secundária. Considerada a noção de perfectibilidade a espinha dorsal de sua filosofia, a instrução se torna a forma encontrada pela comunidade para transmitir às gerações vindouras o conhecimento adquirido pela experiência, pelas novas descobertas, pelas novas invenções e artes. Por esse ponto de vista, isto é, como meio de conservação e perpetuação do conhecimento, a educação seria de fato uma tarefa de que deveria se desincumbir o Estado enquanto representante da sociedade. No entanto, tendo em vista o papel da educação na doutrina de Rousseau, que visa à modelagem de um cidadão rigidamente submetido às regras republicanas de sociabilidade, Constant condenará o emprego da instrução como meio de doutrinação política e ideológica: “Ao dirigir a educação, o governo se arroga ao direito e se impõe a tarefa de manter um corpo de doutrinadores” (CONSTANT, 1980:575). Caso prevalecesse a noção republicana clássica em matéria de educação, à antiga, a ela não mais inspiraria às novas gerações hábitos pacíficos de obediência, respeito à religião e ao pluralismo. Ao contrário, ela incutiria noções antiliberais de facciosismo, intolerância e belicismo, cooptando os jovens para um projeto político intolerante. Constant condena assim a experiência de propaganda política de massa, ensaiada pelos jacobinos nacionalistas à testa do Comitê de Salvação Pública. Ainda assim, o autor cria ser possível que o Estado pudesse ministrar a educação pública de um modo imparcial; para tanto, deveria pautar-se por três princípios norteadores: primeiro, o governo deveria representar os interesses sociais de modo liberal; segundo, haveria de limitar-se à pura e simples instrução, tornando-a acessível a todos, sem direcioná-la doutrinariamente. Os temores de Constant de instrumentalização da educação pública pelo absolutismo monárquico ou democrático o levarão a esperar mais da educação privada do que da pública para aperfeiçoar a espécie: “Em educação, como em tudo, que o governo vele e preserve, mas que não entrave nem dirija; que ele suprima os obstáculos, que ele aplane os caminhos; pode-se contar com os indivíduos para, nesta matéria, marchar com sucesso” (CONSTANT, 1980:579).

**As garantias judiciárias.** As garantias a que se refere Constant são a independência do poder judiciário, a inamovibilidade dos juizes, o julgamento pelo júri, o devido processo legal e o direito de graça. Contra a opinião de que os institutos experimentados durante a Revolução haviam se mostrado falhos e, por isso, eles deveriam ser abandonados, o autor respondia que vários deles não tinham funcionado, não porque fossem ruins, mas porque haviam sido aplicados quando a ausência de liberdade era manifesta, quando necessitavam de um mínimo de tempo para adquirir funcionamento regular. Os tribunais, por esse tempo, não haviam funcionado livremente; prevaleciam as influências dos poderosos e das injunções políticas; os poderes não eram perfeitamente divididos. Tudo isso repercutia na qualidade dos julgados. O remédio preconizado por Constant é simples: julgamento pelo júri, publicidade dos atos processuais e procedimentais e leis penais severas contra juizes prevaricadores.

A despeito de sua nulidade do ponto de vista político, o Judiciário era politicamente relevante, Constant alegava, porque a ele competia garantir os direitos dos jurisdicionados

contra os governantes. Para obter sua necessária independência, era necessário conferir aos juizes as prerrogativas de independência e inamovibilidade, garantias de um julgamento imparcial. Um julgador removível era mais perigoso que um juiz que comprou seu cargo: quem comprava seu posto estava menos exposto à corrupção do que aquele que temia perdê-lo (CONSTANT, 1980:417). As prevaricações judiciárias eram mais funestas que o despotismo: como este era confessamente liberticida, ele não pervertia os princípios de que se declarava inimigo; por isso, a dependência política do Poder Judiciário era o maior flagelo num país que se pretendia livre (CONSTANT, 1991:334). Para impedir a partidarização da magistratura, os juizes togados deveriam ser nomeados pelo chefe do Estado, titular do poder neutro<sup>4</sup>, que haveria de errar menos em suas nomeações, dado seu caráter apolítico e suprapartidário. Escolhidos entre os membros da comunidade, os jurados haveriam de refletir a opinião dos cidadãos sobre a matéria controversa. Sua inamovibilidade de juizes, sem o júri, poderia romper o equilíbrio necessário para os julgamentos; por outro lado, os jurados nada deveriam receber em troca de seu múnus. Já os juizes o deveriam, como todos os funcionários encarregados de exercer um papel arbitral. Mais: deveriam ser cercados de toda a consideração e apreço.

O próprio júri era uma dessas instituições mal compreendidas. Aqueles que o desqualificariam, por conta de sua suposta ignorância dos assuntos jurídicos, desqualificariam a própria opinião pública nacional; além disso, a prática regular do instituto necessariamente haveria de melhorá-lo no curso do tempo. Se ele ainda não havia funcionado a contento, é porque suas garantias individuais e institucionais ainda não eram devidamente respeitadas. O que se pediria do jurado, não eram longos e doutos pareceres sobre o caso submetido à sua apreciação, mas bom senso, simplesmente, que bastaria à aplicação das leis razoáveis, com o abandono das arbitrarias (CONSTANT, 1980:419). Na qualidade de proprietários, preocupados com a manutenção da ordem social, os jurados não guardariam qualquer interesse na impunidade dos culpados. A observância do devido processo legal, público, estrito, isonômico e rígido, constituiria por si própria uma garantia de julgamento imparcial. Incompreensão semelhante se dava no que se refere ao direito de graça, isto é, de criar uma exceção no direito processual penal à regra da coisa julgada, atribuído ao chefe do Estado como competência do poder neutro. Para Constant, o direito de graça asseguraria o bom funcionamento do poder judiciário como um todo, ao permitir a emenda de uma sentença injusta mesmo depois do seu trânsito em julgado. Por seus caracteres necessariamente genéricos e abstratos, a lei penal nunca seria capaz de prever toda a latitude de comportamentos ou situações humanas possíveis, porque eram particulares e concretos. Daí que, justa em sua elaboração teórica, a lei poderia também ser injusta na sua aplicação:

“Quanto mais uma lei é geral, mais ela se afasta das ações particulares sobre as quais ela se destina a pronunciar. Uma lei não pode ser perfeitamente justa, senão numa única circunstância:

a partir do momento em que ela se aplica a duas circunstâncias, distintas pela diferença mais ligeira, ela é mais ou menos injusta num dos dois casos. Os fatos se nuançam ao infinito; as leis não podem seguir todas as nuances. O dilema que nós trouxemos é, portanto, errôneo. A lei pode ser justa, como lei geral, isto é, pode ser justa ao atribuir tal pena a tal ação e, no entanto, a lei pode não ser justa em sua aplicação a determinado caso particular (...). O direito de agraciar é indefinível legalmente. O direito de graça não é outra coisa que a conciliação da lei geral com a equidade particular” (CONSTANT, 1980:423).

**Tratamento penal digno.** O reconhecimento dos direitos fundamentais do indivíduo implica reconhecer àquele que é acusado de violar a lei o direito de dela não ser privado depois de preso. O delinqüente deverá ser recolhido pelo Estado e submetido a processo penal, ao cabo do qual, declarado culpado, deverá cumprir a pena, sem prejuízo de sua dignidade pessoal. A dignidade do condenado implica a observância, pelo Estado, de seis pontos que são capitais para Constant: primeiro, a preservação, a qualquer custo, dos procedimentos judiciais impessoais; segundo, a abolição da tortura como meio de obtenção da verdade pela confissão do acusado ou de penalidade a ser aplicada antes da execução; terceiro, a restrição da pena de morte a casos muito especiais e definidos; quarto, a humanização das prisões; quinto, a proibição da pena de galés, isto é, de trabalhos forçados, que igualaria o preso ao escravo; por fim, o elogio da pena de deportação.

A limitação da soberania popular, resguardando a esfera de privacidade do indivíduo, garantiria o devido processo legal, pela impossibilidade de se violarem os procedimentos judiciais preestabelecidos. Já a tortura era uma atrocidade que perverteria os costumes públicos, contrária à idéia de compaixão e moralidade. Seria preferível a execução do condenado, de forma simples e sem sofrimento. Constant não é contrário à pena de morte, mas acredita que sua incidência deve ser reduzida aos crimes hediondos cometidos presumidamente contra toda a sociedade e que pressuponham a incorrigibilidade do agente, como o homicídio doloso, o envenenamento e o incêndio criminoso. Absurdo seria fazer incidir a pena capital sobre crimes políticos ou crimes de propriedade, já que, como vimos, a violação da propriedade viola, não o direito natural, mas as convenções sociais que a instituíram. A detenção, aparentemente a mais natural e simples das penas, acarretaria a degradação moral do homem, porque o privava de seu bem supremo, que era a liberdade; assim, era a penalidade da que mais se abusava, convertida numa tortura lenta, de dependência e sujeição ao Estado. Como não era possível substituí-la por outra, era necessário assegurar condições mínimas de humanidade nos estabelecimentos carcerários, proibindo-se as solitárias e não privando o preso do contato com sua família. Os cidadãos não deveriam deixar os condenados nas mãos dos carcereiros, devendo formar comissões que fiscalizassem os cárceres e velar para que não se tornassem depósitos de gente. Já a

prisão perpétua era uma alternativa preferível à pena de morte, até por conta da possibilidade de que o condenado viesse um dia a ser agraciado com o perdão. Mas a melhor pena de todas era a deportação. Comentando que a maior parte dos delitos era causada pela insociabilidade dos delinquentes às instituições, agravada pela ignorância, Constant citava uma penitenciária inglesa na Austrália como exemplo da capacidade ressocializadora da deportação, quando comparada a outras penas, como a de trabalhos forçados (CONSTANT, 1980:489).

**Inviolabilidade do direito de propriedade.** Ao contrário dos demais direitos individuais, que seriam naturais, o de propriedade seria um direito natural. É um direito exclusivamente histórico. A propriedade - e aqui Constant se separa de Locke, e se aproxima de Hobbes (1996:125) - não é anterior ao estabelecimento da sociedade política, porque só poderia então vigorar pela força, que não é uma forma de legitimação. É a sociedade organizada, por meio do Estado, que garante e legitima a propriedade ao positivar o direito. A partir daqui, o autor volta a aproximar-se de Locke. Assim como, para este último, a propriedade deve ser compreendida como uma extensão da própria existência individual, para Constant a propriedade rural significa conhecimento e independência intelectual; sua natureza conferiria ao homem a experiência que o habilitaria a participar da sociedade política. Às demais espécies de propriedade, como a intelectual e industrial, reservará o sentido apenas jurídico. Constant só mudará de opinião sobre a propriedade industrial, reconhecendo-a como uma propriedade a que o futuro reserva brilhante futuro, em 1818. A propriedade rural aquela que mais oferece benefícios cívicos ao seu dono e ao Estado a que ele pertence, pois geri-la, mantidas as devidas proporções, equivaleria a governar um pequeno país. Ao cuidar dos empregados, examinar o tipo de clima e de solo, escolher sementes apropriadas para o plantio, arbitrar contendas entre os moradores, negociar a venda da safra, o proprietário vivenciava na prática o que significava a atividade política e a administração da coletividade. Quando a propriedade já pertencesse à família há mais de uma geração, cresceria ainda mais a relação afetiva e pessoal, de amor e estima, entre o dono e a terra. Unindo de forma complexa o cidadão à terra, a propriedade rural constituiria uma escola espontânea de patriotismo, para além das técnicas de doutrinação do Estado. A renda obtida pela terra facultaria ao dono o tempo preciso à maturação das questões referentes à coletividade, a partir da experiência própria como administrador.

O direito de propriedade possui relevância central na teoria da dinâmica histórica de Benjamin Constant. Mesmo não sendo natural, a propriedade é uma espécie de conquista do homem, de parcela inseparável de seu desenvolvimento histórico para a igualdade e pela liberdade, que moraliza pelos valores de trabalho e pelo esclarecimento político e cultural proporcionado ao proprietário, qualidades essenciais àquele que desejasse participar da atividade política. A função da Revolução havia sido a de estender o poder político às classes economicamente emergentes - daí a substituição do sistema hereditário, como critério para escolher os integrantes do governo e seus servidores, pelo sistema eletivo

(CONSTANT, 1991:225). Havia sido a paulatina liberdade adquirida pelas classes destituídas, dentro da estratificação feudal, que lhes permitira reorganizar a divisão do trabalho, acumular riquezas, adquirir propriedades e, com elas, atingir um degrau de esclarecimento até então privativo das classes aristocráticas. A visível ascensão econômica, social e cultural da burguesia no decorrer do século XVIII, em detrimento da aristocracia, afigurava-se a Constant como a ponta de um processo histórico de multiplicação e distribuição da riqueza que naturalmente tenderia a nivelar todas as classes até culminar na completa igualdade econômica e social da espécie. A íntima conexão, portanto, entre difusão social da liberdade e propriedade levava Constant a defender a segunda como elemento essencial do progresso material e moral. Abolir a propriedade privada importaria condenar o gênero humano à estagnação na marcha progressiva rumo à igualdade, verdadeiro e inaceitável retrocesso social. Neste mesmo sentido, vista a conexão íntima existente entre propriedade e liberdade, as violências cometidas contra a primeira apenas prenunciariam as violências contra a segunda (CONSTANT, 1980:377).

No âmbito econômico, as conseqüências da violação da propriedade também seriam ruinosas: embaraçada pela intervenção estatal, a economia não funcionaria adequadamente, colapsando o sistema pela perda de credibilidade e de confiança nas *regras do jogo, regras do mercado*. Para lançar-se no campo da economia, Constant bebe diretamente de Adam Smith e de Necker, Barão de Coppet, de quem havia sido *protégée* por longos anos. Há ainda citações de economistas contemporâneos, como Jean-Baptiste Say. Entretanto, haveria formas indiretas de se atentar contra a propriedade. Divide ele tais violações em dois subgrupos: 1) As falências parciais ou totais; a redução arbitrária do valor dos débitos nacionais; o pagamento desses débitos em valor inferior a seu valor nominal; a alteração das moedas, as retenções; b) Os atos do governo contra seus fornecedores; as leis retroativas contra as classes enriquecidas; a anulação dos contratos, concessões e vendas feitas pelo Estado a particulares. A posição de Constant frente aos títulos da dívida pública é mais complexa. Ele a rejeita, inicialmente, como uma espécie nociva de propriedade, porque não teria caráter produtivo e inculiria no credor o desejo de o país sempre em dificuldades (CONSTANT, 1980:380). Além disso, o endividamento crescente do Estado o levaria a promover a elevação dos impostos, pesadelo de qualquer liberal clássico. Por outro lado, Constant reconhece que o endividamento é inevitável nos Estados modernos, uma vez que não se poderia impedi-los de recorrerem ao crédito particular quando entendessem necessário; nesse caso, o Estado deverá honrar seus compromissos. O calote da dívida favoreceria a agiotagem, levando os cidadãos a buscar compensação aos seus prejuízos nos azares da especulação.

Entre as demais formas de crimes econômicos (*"banqueroute"*), Constant inclui a emissão de papel-moeda inconvertível, isto é, sem lastro. Impostos excessivos ou inúteis, calotes e reduções arbitrárias dos valores das dívidas públicas também seriam formas de *"banqueroutes"*. Constant aduz que o interesse particular é sempre mais zeloso que o público e que, mesmo em condições desvantajosas, deve o Estado honrar o compromisso assumido a fim de zelar pela observância dos contratos e pela normalidade da ordem econômica. Assim, entre o

Estado, representante incompetente dos interesses sociais, e o indivíduo egoísta, mas empreendedor, Constant fica com o último, considerado como mal menor.

**Liberdade de indústria.** Como vimos, a primeira impressão de Constant acerca da indústria era a de que se tratava de uma forma de propriedade bastante inferior à rural; de fato, até 1818 ele não admitia que qualquer outra pudesse igualar-lhe na propagação da qualidade cívica. Todavia, uma vez verificada a irreversibilidade do ascendente industrial, por força da dinâmica histórica, Constant passa a admiti-la em pé de igualdade com a propriedade fundiária. A Inglaterra estava na vanguarda da liberdade política; se ela era também onde a industrialização se achava mais desenvolvida, é porque liberdade e indústria estavam forçosamente relacionadas. Daí que, mudando de idéia, Constant passasse a crer que o futuro do século não residia na agricultura, mas na produção industrial. Aqui também adotará o autor quase que integralmente as doutrinas econômicas do *laissez faire*: se havia oposição entre absolutismo e constitucionalismo, havia oposição entre mercantilismo e liberdade de mercado. Ao igualitarismo político, pois, deveria corresponder o igualitarismo econômico, inadmitidos quaisquer privilégios ou monopólios.

Constant afirma que o Estado deveria se limitar a incentivar novos ramos da indústria e reprimir as empresas que praticassem concorrência desleal. Esse “incentivo” não passava, porém, pela concessão de privilégios a determinadas indústrias, de que resultavam desigualdade e ineficiência, mas por incentivos e prêmios. O Estado poderia ainda auxiliar classes industriais arruinadas por calamidades imprevistas. Ocorre que, ainda assim, Constant parece rezear a intervenção do Estado. No caso dos incentivos e prêmios, ele lembrava que fábricas estatais acabariam sempre deficitárias e arruinadas (CONSTANT, 1980:463), além de interferirem no mercado, onde deveria ser observada a livre concorrência. Já no caso das classes industriais arruinadas por calamidades, Constant ressaltava que talvez fosse mais prudente ao Estado omitir-se, já que o paternalismo atenuaria o saudável sentimento de independência e livre iniciativa que moveria as empresas. Qualquer ação do Estado parecido com o regime de tutela levaria os industriais a afrouxarem seu espírito empreendedor para tornarem-se dependentes, sempre inclinados a socializarem suas perdas com o governo (CONSTANT, 1980:463). Na mesma linha, Constant condena a idéia de regulamentação do mercado de trabalho, onde também vê o fantasma da tutela do Estado absoluto. A fixação de um salário-mínimo, por exemplo, retiraria do trabalhador, parte mais fraca na relação laboral, a possibilidade de obter mais de seu empregador no processo de barganha. Num regime de concorrência perfeita, a produtividade e a eficiência o fariam ganhar mais do que pela intervenção do Estado. O trabalho enobreceria o homem, o que se verificaria comparando o trabalhador com os mendigos e jogadores, gente imoral que preferia viver à custa de dinheiro fácil. Como se vê, a posição de Constant é característica do liberalismo econômico oitocentista, que será sacudido na segunda metade do século pelo socialismo.

## CONCLUSÃO

A oportunidade do presente artigo reside essencialmente no fato de que a teoria de direitos fundamentais de Benjamin Constant expõe com clareza o pensamento liberal nessa matéria. Os direitos fundamentais e suas garantias são encarados por uma perspectiva histórica de constante aperfeiçoamento do ser humano, que caminharia rumo à igualdade social através da conquista da liberdade. Encontrando-se a igualdade e a liberdade no rol dos direitos naturais, pela determinação dos ideais intemporais de Deus e de Justiça, o sentido da história passava pelo lento resgate de sua liberdade e igualdade perdidas, tanto no plano político como econômico, passando pela ampliação progressiva do seu leque de direitos subjetivos. Entretanto, não era possível acelerar esse processo, razão pela qual Constant julgou que seu papel histórico era o de contribuir para consolidar os direitos fundamentais que a teoria liberal de seu tempo já havia consagrado, conferindo-lhes eficácia plena e real, contra aqueles que os atacavam, da esquerda ou da direita. Ele desincumbiu-se dessa tarefa elaborando mecanismos de constitucionalização positiva, que passavam pela revisão das relações entre Estado e sociedade e pela ereção de um arcabouço de instituições políticas que dificultassem a invasão da esfera privada pela esfera pública. Ao refutar o jacobinismo, Constant chamou pragmaticamente a atenção para o fato de que a observância dos direitos fundamentais dependia menos de sua proclamação teórica do que da criação de uma estrutura de Estado que, pela distribuição dos poderes e das atribuições, impedisse o predomínio incontrastável de um grupo que pudesse, em nome do próprio povo, implantar o despotismo.

Nesta estrutura, o papel do sistema representativo, rejeitado por Rousseau, era crucial na medida em que criava meios de fiscalização política dos governantes pelos governados; de controle daqueles que, no comando do Estado, deveriam velar pela preservação dos direitos da coletividade. Constant sabia que, se não houvesse meios de constringer os governantes a se manterem no limite de suas atribuições, eles poderiam ameaçar as liberdades públicas dos governados ao invés de protegê-las; daí sua prevenção contra a autonomia do Estado e sua obsessão em distingui-lo da sociedade, com o fito de criar uma esfera inviolável de privacidade garantida pelos direitos individuais. As balizas teóricas de Constant serviriam de norte para a política e para o constitucionalismo liberal, até que, por conta do processo de democratização ocorrido nas últimas décadas do século XIX, com o advento da Terceira República, o individualismo que o guiava viesse a ser atenuado. A descoberta da *sociedade* pela sociologia e a ameaça do socialismo científico favoreceram políticas públicas governamentais que, reconhecendo a desigualdade substantiva entre os cidadãos, ampliaram a esfera de regulação social do Estado liberal para reequilibrar o tecido social esgarçado pela luta de classes. Para tanto, destacaram-se políticos, sociólogos e juristas como Léon Bourgeois, Émile Durkheim, Célestin Bouglé e Léon Duguit, cujas noções de solidariedade social e contratual contribuíram decisivamente para adaptar o velho Estado liberal ao figurino necessariamente social da democracia emergente no começo

do século vinte, preparando o advento do constitucionalismo social (LOGUE, 1983). Ora, longe de constituírem uma ruptura com o modelo liberal deixado por Constant, eles representaram muito mais uma adaptação sua ao ambiente democrático, na esteira da progressiva equalização de condições que o próprio autor dos *Princípios de Política* previra ao sustentar a perfectibilidade da espécie humana. Assim, se de fato a “a cada século bastava o seu trabalho”, como ele próprio dizia, podemos concluir que, na consolidação do Estado de direito, Constant cumpriu exemplarmente o seu.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BURKE, Edmund: *Reflections on the Revolution in France*. Londres, Penguin Books, 1986.

CONSTANT, Benjamin: *De la liberté chez les modernes*. Paris, Pluriel, 1980.

\_\_\_\_\_. *Da liberdade dos antigos, comparada à dos modernos*. Tradução de Loura Silveira. São Paulo, Revista de Filosofia Política 2, 1985.

\_\_\_\_\_. *Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays*. Paris, Aubier, 1991.

\_\_\_\_\_. *Principes de politique applicables a tous les gouvernements représentatifs et particulièrement à la Constitution actuelle de la France*. Introdução e notas de Édouard Laboulaye. 2a edição. Paris, Librairie de Guillaumin et Cie., 1872.

GAUCHET, Marcel : *Benjamin Constant - Principes de politique applicables a tous les gouvernements (1806)*. Verbete do *Dicionário de Obras Políticas*, editado sob a coordenação de François Chatélet, Olivier Duhamel e Evelyne Pisier. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1993.

\_\_\_\_\_. *Benjamin Constant : L'illusion lucide du libéralisme*. Prefácio de Benjamin Constant, *De la liberté chez les modernes*. Paris, Librairie Générale Française, Pluriel, 1980.

GRANGE, Henri : Introdução de *Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays*. Paris, Aubier, 1991.

HOBBS, Thomas: *Leviathan or The matter, forme and power of a commonwealth ecclesiastical and civill*. Editado por Richard Tuck. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

LOCKE, John: *Carta acerca da tolerância*. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo, Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *Second essay concerning civil government*. Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1952.

LOGUE, William. *From Philosophy to Sociology, The Evolution of French Liberalism, 1870-1914*. Northern Illinois University Press, 1983.

LYNCH, Christian Edward Cyril : *Moderação e modernidade : a importância da moderação como virtude política no pensamento de John Locke*. Rio de Janeiro, mimeo, 1997.

MANENT, Pierre : *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Paris, Hachette, 1997.

MONTESQUIEU, Charles Louis Secondat, Barão de la Brède e de : *Do espírito das leis ou das relações que as leis devem ter com a constituição de cada governo, com os costumes, o clima, a religião, o comércio, etc...* Tradução de Fernando Henrique Cardoso. São Paulo, Abril Cultural, 1997.

PASQUINO, Pasquale : *Emmanuel Sieyès, Benjamin Constant et le Gouvernement des Modernes – contribution à l'histoire du concept de représentation politique*. Revue Française Science Politiques, vol. 37 n. 2, 4 avril 1987.

RAYNAUD, Philippe : *Le libéralisme français à l'épreuve du pouvoir*. In *Nouvelle Histoire des Idées Politiques*, sob a direção de Pascal Ory. Paris, Hachette/Pluriel, 1996.

\_\_\_\_\_. *Un romantique libéral - Benjamin Constant*. Paris, Revue Esprit - Réflexions sur le droit, n. 3, 1983.

ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Do contrato social ou Princípios do direito político*. São Paulo, Nova Cultural, 1997.

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Sieni Maria Campos. Rio de Janeiro, Ediouro, 1994.

STAROBINSKI, Jean: *Montesquieu*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

TOURAINÉ, Alain : *Critique de la Modernité*. Paris, Fayard, 1992.

## NOTAS

- <sup>1</sup> O autor é doutor em Ciência Política pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ), pesquisador bolsista da Fundação Casa de Rui Barbosa, Professor de Pós-Graduação em Direito da Universidade Gama Filho (UGF) e Professor do Departamento de Direito Público da Universidade Federal Fluminense (UFF).
- <sup>2</sup> Constant ampara esta tese no fato de que os ideais liberais, apesar de toda a convulsão havida durante a Revolução, haviam ressurgido com a mesma força quando da derrota de Bonaparte.
- <sup>3</sup> Ou seja, rejeita ao mesmo tempo o radicalismo jacobino, como própria proposição de Montesquieu presente no *Espírito das Leis*, quando vê na religião um reforço necessário a que deve o príncipe recorrer para garantir a observância da lei por parte das classes populares (STAROBISNKI, 1990:95).
- <sup>4</sup> No arcabouço constitucional de Benjamin Constant, cabe ao monarca apartidário exercer o chamado poder *neutro* ou *preservador*, com o fito de, não participando da política cotidiana, intrevir somente quando os demais poderes políticos estivessem exorbitando funções ou entrechocando-se. Essa suprema tarefa, o monarca cumpriria valendo-se de sua autoridade moral e tradicional, que o legitimaria.