

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE DIREITO
GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DO ESTADO

Gabriel Afonso Campos

O CONCEITO DE LIBERDADE EM IMMANUEL KANT E BENJAMIN CONSTANT

Belo Horizonte

2018

Gabriel Afonso Campos

O CONCEITO DE LIBERDADE EM IMMANUEL KANT E BENJAMIN CONSTANT

Trabalho de conclusão de curso apresentado em arguição pública como requisito à obtenção do grau de bacharel em Ciências do Estado, pela Universidade Federal de Minas Gerais, sob orientação da professora doutora Karine Salgado.

Belo Horizonte

2018

*Josefina sai cá fora e vem vê
Olha os forro ramiado vai chuvê
Vai trimina riduzi toda criação
Das bandas de lá do ri gavião
Chiquera pra cá já roncô o truvão*

Arrumação – Elomar F. Melo

RESUMO

O trabalho aborda o conceito de liberdade nos pensamentos de Kant e de Constant. A ideia de liberdade em Kant desponta como autonomia individual, a qual é capaz, na Ética e do Direito, de se dar leis. Em Constant, em uma análise superficial, o conceito emerge como liberdade política na Antiguidade e como liberdade individual na Modernidade. No entanto, o trabalho procura resgatar a noção de que a liberdade moderna de Constant também pode ser vista como autonomia, inobstante a necessidade de limitação da autoridade política e o direito de resistência a leis injustas.

Palavras-chave: Benjamin Constant; Immanuel Kant; liberdade.

ABSTRACT

The paper approaches the concept of liberty in Kant's and Constant's thoughts. The idea of liberty in Kant emerges as individual autonomy, which is able, in Ethics and Law, to give itself laws. In Constant, in a superficial analysis, the concept emerges as political liberty in Antiquity and as individual liberty in Modernity. However, the paper seeks to redress the notion that Constant's modern liberty can also be seen as autonomy, notwithstanding the need to limit political authority and the right to resist unjust laws.

Key-words: Benjamin Constant; Immanuel Kant; liberty.

SUMÁRIO

| | |
|---|----|
| 1. INTRODUÇÃO | 05 |
| 2. A LIBERDADE EM KANT | 10 |
| 2.1 <i>O liberalismo ético</i> | 10 |
| 2.2 <i>A liberdade na esfera da Ética</i> | 13 |
| 2.3 <i>A liberdade na esfera do Direito</i> | 21 |
| 3. A LIBERDADE EM CONSTANT | 31 |
| 3.1 <i>O liberalismo romântico</i> | 31 |
| 3.2 <i>A liberdade política dos antigos</i> | 33 |
| 3.3 <i>A liberdade individual dos modernos</i> | 41 |
| 4. A LIBERDADE COMO AUTONOMIA EM CONSTANT | 51 |
| 4.1 <i>O individualismo em Constant</i> | 51 |
| 4.2 <i>A limitação da autoridade política em Constant</i> | 54 |
| 4.3 <i>A obediência à lei em Constant</i> | 59 |
| 5. CONCLUSÃO | 62 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 64 |

1. INTRODUÇÃO

Não é do escopo de uma monografia a apresentação das razões subjetivas que levaram seu autor ao encontro do pensamento de determinados nomes da Filosofia ocidental ou das vicissitudes que o afastaram de algum outro. Contudo, consciente de que somos todos filhos do nosso tempo e de que não nos situamos nem dele aquém ou além, espero que a História, no futuro, saiba justificar as inclinações que hoje me constituem e informam minha produção acadêmica. Inobstante isso, antes da exposição central (a saber, o conceito de liberdade em Kant e Constant), cumpre introduzir o pensamento dos autores, fazendo breves referências a seu trajeto de vida, o problema a ser enfrentado pelo trabalho e as conclusões a que se almeja chegar.

Immanuel Kant (1724-1804) guarda a reputação de ser o expoente máximo do movimento da Ilustração e um dos responsáveis pela construção de uma Filosofia orgulhosa de si, consciente dos avanços científicos, políticos e sociais ocorridos desde os setecentos na Europa e além-mar e apta a construir uma visão de mundo que se propõe como universal¹. Seu pensar filosófico insere-se num projeto de modernidade (liderado também pelos românticos), cuja essência era a “[...] assunção do desafio de que a Humanidade tornou-se completamente responsável de si mesma a partir de suas exclusivas potencialidades e faculdades”. O que significava, em prol da consideração de que somente aquilo que é fruto da inteligência humana pode ser válido, a superação “[...] dos ideais ou preconceitos aceitos sem crítica, da autoridade injustificada, de qualquer tradição imposta, de qualquer transcendência que não fosse separada da imanência *etc*”².

Assim, a Ética que Kant constrói é dedutiva e universalista: não parte de uma experiência humana concreta - a despeito de requerer uma vontade individual livre, não determinada por nenhuma outra -, mas atribui bondade àquilo que pode ser universalizado e deduzido a partir desse critério individual³. A liberdade, assim, é entendida em termos formais, posto que o ético é isolado na esfera do inteligível e não se imiscui naquela do

¹ MAYOS SOLSONA, **Ilustración y Romanticismo: introducción a la polémica entre Kant e Herder**. Barcelona: Herder Editorial, 2004, p. 13 e ss.

² *Ibidem*, p. 364 [tradução minha de: lo esencial del proyecto moderno es la asunción del reto de que la humanidad se hiciera completamente cargo de sí misma desde sus exclusivas potencialidades y facultades. Ello comportaba renunciar absolutamente a toda instancia o pretensión que no pudiera ser validad desde lo estrictamente humano superando: los ideales o prejuicios acriticamente aceptados, la autoridad injustificada, toda tradición impuesta, toda trascendencia que no se desprendiera de la imanencia, etc].

³ MATA-MACHADO, Edgar de Godói da. **Direito e Coerção**. Rio de Janeiro: Edição Revista Forense, 1957, p. 296. Mata-Machado replica a análise feita por Jacques Maritain em sua obra *Neuf Leçons Sur Les Notions Premières de la Philosophie Morale*.

sensível. Ela [liberdade] se torna apta, enquanto domínio sobre a natureza, a concretizar-se como agir humano mediante uma possibilidade de ação⁴.

Malgrado o formalismo que dá tom a sua Ética, o prussiano percebe que, “porque é livre, o homem não pode nunca ser considerado simplesmente meio, mas fim em si mesmo ou pessoa. Como pessoa, possui um mérito próprio, originário, que não se avalia pela utilidade que possa ter (como meio) para alguma coisa”⁵. A abstração do conceito de liberdade, ademais, não pode anuviar seu atrelamento à ideia de justiça (o que não seria abandonado pela Filosofia que sucedeu Kant) e a seu ideal de Paz Perpétua, fundado nessa liberdade, que deve ser buscado por todos e ao qual a Humanidade deve correr⁶.

Isolado na longínqua Königsberg, onde residiu a maior parte de sua vida e desenvolveu sua carreira acadêmica, Kant eleva o homem ao patamar de criatura que pode sair de sua menoridade, da qual somente ele é culpado, de ousar saber e, assim, de dar forma ao mundo, longe das superstições e dos preconceitos. E para tal, nada mais se exige que a liberdade, e a faculdade de se usar publicamente a razão para o esclarecimento dos outros. Nada obstante, ainda não estamos em uma era de autonomia de todos os indivíduos, mas “temos apenas claros indícios de que se lhes abre agora o campo em que podem actuar livremente, e diminuem pouco a pouco os obstáculos à ilustração geral, ou à saída dos homens da menoridade de que são culpados”⁷.

Henri-Benjamin Constant de Rebecque (1767-1830) guarda a reputação de *Constant l'inconstant*. De origem suíça e após uma juventude desregrada, insere-se no mundo político da França após sua aproximação com Madame de Staël na década de 1790⁸. Após vivenciar o estrondo causado pela Revolução Francesa, Constant é exilado por Napoleão no início do Império e, posteriormente perdoado, assume o posto de Conselheiro de Estado no Governo dos 100 dias. Seu falecimento em 1830 e seu funeral de Estado ocorrido poucos dias depois atestam o auge que sua carreira política tinha atingido então.

O legado e a obra do francês, entretanto, foram rapidamente esquecidos, sobretudo pela obsessiva ênfase que seus detratores deram a sua vida particular e pela sua variedade “pura” de liberalismo, minoritária, nos círculos políticos franceses. Sua profissão de fé

⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de Justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995, p. 341-343.

⁵ *Ibidem*, p. 346.

⁶ *Ibidem*, p. 349.

⁷ KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é o Iluminismo? *In*: KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 17.

⁸ WOOD, Dennis. Benjamin Constant: Life and Work. *In*: ROSENBLATT, Helena. **The Cambridge Companion to Constant**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 7.

protestante, sua defesa da liberdade (que foi erroneamente interpretada como causa de anarquia moral e intelectual) e sua despreocupação com questões socioeconômicas da época contribuíram para o alheamento de suas realizações políticas e intelectuais⁹.

É necessário, assim, o resgate de seu pensamento, em que pese a ausência de rigor científico e sistematicidade que nele se encontram. Acima de tudo, precisa-se ler as entrelinhas, posto que as linhas contêm, apenas de forma bastante sucinta, uma riquíssima tradição filosófica que precede Constant, mas que, contudo, não é citada ou desenvolvida profundamente. Vivendo à sombra de Kant, o francês precisa ser situado em relação a ele para que, assim, se possa ter uma visão contextualizada de sua obra e perceber em quais pontos o pensamento filosófico que o antecede é superado ou conservado, bem como dos diálogos travados, consciente e inconscientemente, com as correntes de pensamento existentes na Europa a sua época.

Kant e Constant estabelecem uma interlocução em finais do século XVIII acerca do ato de mentir. O francês, em ensaio publicado em 1796 e considerando que princípios - morais e políticos - não devem ser aplicados imediatamente, afirma que “o princípio moral, por exemplo, que dizer a verdade é um dever, se ele fosse tomado de uma maneira absoluta e isolada, tornaria toda sociedade impossível”¹⁰. Kant, em 1797, pressupondo sua Ética universalista, responde-lhe que “a veracidade nas declarações, que não se pode evitar, é o dever formal do homem em relação a quem quer que seja, por maior que seja a desvantagem que daí decorre para ele ou para outrem”¹¹.

Outras conexões podem, e devem, ser travadas entre ambos para que, a partir da desordem que constitui a obra do francês e em contraposição ao rigor extremo do alemão, possa-se vislumbrar um “sistema constantiano”. A contribuição desse trabalho consiste exatamente neste ponto: recuperar a obra de Constant e, a partir disso, estender os ramos da Escola Jusfilosófica Mineira às terras francesas e às revoluções que nelas ocorreram, subversões estas que serviram de inspiração aos tão caros idealistas alemães que hoje servem de centelha à ela.

⁹ ROSENBLATT, Helena. Eclipses and Revivals: Constant's Reception in France and America 1830–2007. In: ROSENBLATT, Helena. **The Cambridge Companion to Constant**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 351 e ss.

¹⁰ CONSTANT, Benjamin. Das Reações Políticas. Tradução de Josemar Machado de Oliveira. **Revista de História da Universidade de São Paulo**, São Paulo, n.146, 2002, p. 105. Continua Constant: “Temos a prova disso nas consequências muito diretas que extraiu desse princípio um filósofo alemão, que vai até o ponto de pretender que em relação aos assassinos que vos perguntariam se vosso amigo que eles perseguem não está refugiado em vossa casa, a mentira seria um crime. É somente pelos princípios intermediários que esse princípio primeiro pôde ser recebido sem inconvenientes” (*ibidem*, p. 105).

¹¹ KANT, Immanuel. Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade. In: KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 174.

Inobstante isso, é perene, na obra política e intelectual de Constant, sua defesa pelas liberdades individuais, “[...] o mesmo princípio de liberdade em tudo, na religião, na filosofia, na literatura, na indústria, na política” e por essa liberdade “[...] o triunfo da individualidade, tanto sobre a autoridade, que governaria pelo despotismo, quanto sobre as massas que reivindicam o direito de escravizar a minoria pela maioria”¹².

Kant, no âmbito político-jurídico, define liberdade como “a faculdade de não obedecer a quaisquer leis externas senão enquanto lhes pude dar o meu consentimento”¹³. O princípio deve ser entendido como autonomia da vontade individual que participa “[...] da elaboração da ordem jurídica que irá limitar o arbítrio de cada um com vista à liberdade de todos”¹⁴. A liberdade kantiana constitui em não ser determinado por algo que não seja minha própria vontade. Constant, contrapondo a organização política dos Estados modernos àquela típica da Antiguidade, delimita a liberdade como “[...] o direito de não ser submetido senão às leis, de não poder ser preso, detido, condenado à morte nem maltratado de maneira alguma pela só vontade arbitrária de um ou de vários indivíduos”¹⁵. Pressupondo a distinção entre esfera pública e privada, o conceito deve ser visto como a “[...] fronteira que separa esses dois domínios” e como a “barreira além da qual qualquer intervenção da sociedade é ilegítima, onde o indivíduo decide tudo por si mesmo.”¹⁶.

A partir disso, pode-se afirmar que a noção de liberdade constantiana permite seu entendimento como autonomia, tal como ocorre na obra kantiana? A liberdade política, em Constant, isto é, a faculdade de determinação coletiva é apenas “[...] um meio para realizar a liberdade individual”¹⁷, como o quer Bobbio, ou é também um aspecto subsumido no próprio conceito de liberdade, tal como ocorre em Kant? O duplo conceito de liberdade (como

¹² CONSTANT, Benjamin. **Mélanges de Littérature et de politique**. Paris: Pichon et Didier, 1829, p. VI [tradução minha de: J'ai défendu quarante ans le même principe liberté en tout, en religion, en philosophie, en littérature, en industrie, en politique: et par liberté, j'entends le triomphe de l'individualité, tant sur l'autorité, qui voudrait gouverner par le despotisme, que sur les masses qui réclament le droit d'asservir la minorité à la majorité.].

¹³ KANT, Immanuel. A paz perpétua: um projecto filosófico. In: KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 128.

¹⁴ SALGADO, Karine. **A paz perpétua de Kant: atualidade e efetivação**. Belo Horizonte: Mandamentos, Faculdade de Ciências Humanas/FUMEC, 2008, p. 78

¹⁵ CONSTANT, Benjamin. **A liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. Tradução de Emerson Garcia. São Paulo: Atlas, 2015, 77-78.

¹⁶ TODOROV, Tzvetan. **A passion for democracy: Benjamin Constant**. Translated by Alice Seberry. New York: Algora Publishing, 1999, p. 42 [Tradução minha de: freedom is the name given to the border separating these two domains, to the barrier beyond which any intervention of society is illegitimate, where the individual decides everything by himself].

¹⁷ BOBBIO, Norberto. **Teoria Geral da Política: a Filosofia Política e as Lições dos Clássicos**. Tradução de Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000, p. 104. Constant, de fato, afirma que a liberdade política é um meio de realização da liberdade individual, mas não com o fito de torná-la menos importante que esta última.

vontade livre e como determinação da própria vontade) pode também ser encontrado na obra constantiana, ou está permanentemente cindido na oposição entre a liberdade dos modernos e a dos antigos?

Dessa forma, o trabalho percorrerá: I - o conceito de liberdade na Ética kantiana e na Filosofia do Direito do prussiano para explicitar a dupla dimensão dada a ele; II - as ideias de liberdade política e individual em Constant; III – a organização do sistema político no francês.

Insta salientar que a construção de liberdade como autonomia transparece em Kant logo em sua Ética. Em Constant, só se manifesta em suas considerações sobre os regimes políticos, aspecto pouco explorado pelo prussiano. Para uma visão mais completa do pensamento de cada um, exige-se que se percorra esse trajeto, mesmo que os dados para a solução do problema situem-se em patamares distintos nas diferentes obras.

A perspectiva macrofilosófica também se faz imprescindível, posto que somente seu método é capaz de elucidar os conceitos - pensados enquanto tais ou como filosofias concretas - considerando o contexto compartilhado pelos agentes culturais que os desenvolvem e os traços pessoais - mas não só - que cada um deixou em sua obra¹⁸. Nesse sentido,

a Macrofilosofia atual só pode ser capaz de explicitar esse “Sentido” filosófico global coletando, integrando e sintetizando interdisciplinarmente os mais sólidos e recentes descobrimentos das diversas ciências especializadas. E compatibilizando-os com rigor, apesar do crescente efeito desagregador e desanimador da ultraespecialização dos distintos saberes¹⁹.

A diferença de rigor, formalismo e sistematicidade entre as obras kantianas e constantianas constituirá uma dificuldade a ser enfrentada pelo trabalho. No entanto, o modo macrofilosófico, sem sombra de dúvidas, ajudará a transpor tal barreira.

Enfim, não se pretende que Constant usurpe o lugar de Kant na Filosofia e nem que Kant usurpe o lugar de Constant na Política prática. E não se objetiva, aqui, igualá-los. As considerações de ambos, contudo, são úteis ao nosso tempo, dado que a Modernidade se iniciou com os Filósofos que também caberá a eles concluí-la.

¹⁸ MAYOS SOLSONA, Gonçal. **Macrofilosofía de la Modernidad**. Rota: dLibro, 2012, p. 10.

¹⁹ *Ibidem*, p. 13 [Tradução minha de: la Macrofilosofia actual solo puede ser capaz de explicitar dicho “Sentido” filosófico global recogiendo, integrando y sintetizando interdisciplinariamente los más sólidos y recientes descubrimientos de las diversas ciencias especializadas. Y compatibilizándolos con rigor, a pesar del creciente efecto disgregador Y desanimante de la ultra especialización de los distintos saberes].

2. A LIBERDADE EM KANT

A obra filosófica de Kant visa a responder três perguntas: o que posso saber? O que devo fazer? E o que devo esperar? A primeira é respondida na sua *Crítica da Razão Pura* mediante sua Metafísica do conhecimento. A terceira, na sua Filosofia da História e da religião, sobretudo em escritos como *À Paz Perpétua*. A segunda questão é respondida, dentre outras obras, na *Crítica da Razão Prática*, na *Metafísica dos Costumes* e na sua *Fundamentação*. A solução para a indagação sobre o que se deve fazer implica a noção de liberdade, porquanto toda ação - moral ou jurídica - não prescinde uma vontade autônoma. Para atingirmos o conceito de liberdade de Kant passaremos, portanto, pela sua Filosofia Moral e do Direito. Inobstante isso, o momento iluminista de crença na razão humana criativa e capaz de captar a ordem natural do Universo será trazido à tona antes de ingressarmos no pensamento kantiano.

2.1 O liberalismo ético

O sistema liberal clássico constitui-se de quatro movimentos, cujas origens remontam à valorização do homem e de sua consciência livre nos séculos XV e XVI. A liquidação das relações de subordinação da razão à fé e da mundivisão de um cosmos hierarquizado e espelho da vontade divina dá origem a um processo de valorização do homem que constituirá uma das bases teóricas da Reforma Protestante. Assim, à máxima da autoridade religiosa contrapõe-se a liberdade de consciência. Mesmo que restrito aos domínios da liberdade religiosa - Lutero e Calvino defendem uma obediência cega à autoridade civil em casos que não digam respeito à salvação da alma²⁰-, solidifica-se, com o

²⁰ Para Martinho Lutero, “a fé é livre, e ninguém pode ser compelido a crer. Mais precisamente, longe de ser algo que a autoridade secular deve criar e compelir, a fé é algo que Deus elabora no espírito. Daí a afirmação comum, que também está presente em Agostinho: ninguém pode ou deve ser forçado a acreditar em alguma coisa contra sua vontade” (cf. LUTERO, Martinho. Sobre a autoridade secular. In: HÖPFL, Harro (org.). **Sobre a autoridade secular**. Tradução de Hélio de Marco Leite de Barros e Carlos Eduardo Silveira Matos. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 40). Por outro lado, entretanto, “[...] a Espada é indispensável ao mundo interior, para preservar a paz, punir o pecado e refrear os iníquos. E portanto os cristãos prontamente se submetem a ser governados pela Espada, pagam impostos, respeitam os que estão investidos de autoridade, servem-nos, auxiliam-nos e fazem o possível para sustentar-lhes o poder, de modo que estes possam prosseguir com seu trabalho e possam ser preservados o temor e a reverência diante da autoridade. [Tudo isso] ainda que os cristãos não o necessitem para si mesmos; mas eles cuidam daquilo de que os outros necessitam, como ensina Paulo em Efésios” (*ibidem*, p. 20). João Calvino, citando o Antigo Testamento (Jeremias 27, 5 ss), sentencia que, “se tivermos constantemente em nossas mentes que até mesmo os piores reis são indicados por este mesmo decreto que institui a autoridades dos reis [em geral], jamais nos permitiremos a ideia sediciosa de que um rei deve ser tratado segundo seus méritos ou de que não temos necessidade de obedecer a um rei que não se comporta como um rei para conosco” (cf. CALVINO, João. Sobre o governo civil. In: HÖPFL, Harro (org.). **Sobre a autoridade secular**. Tradução de Hélio de Marco Leite de Barros e Carlos Eduardo Silveira Matos. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 123). Contudo, “jamais devemos nos permitir sermos desencaminhados de nossa obediência ao único cuja vontade os desejos de todos os reis devem se sujeitar, a cujos decretos todas as suas

Protestantismo, o *liberalismo religioso*, base pra doutrina política, econômica e ética que desenvolver-se-á após o Renascimento. O progressivo desenvolvimento das garantias constitucionais das liberdades individuais dá origem ao *liberalismo político*, cuja tônica é a defesa de uma organização política, fundada num contrato originário, que defenda os direitos naturais dos indivíduos e garanta sua independência perante os outros²¹. Nesse cenário, a liberdade religiosa integra-se a um edifício maior: aquele das liberdades individuais, políticas e civis. A liberdade, natural ao homem, também se insere no domínio da Economia. Assim, a marcha natural dos acontecimentos permite o progresso econômico na sociedade, desenvolvimento este ocasionado pela imprevisibilidade da ação humana, nos quais atos egoístas individuais - não regulados por nenhuma norma estatal²² - concorrem para o bem comum de todos. Aos liberalismos religioso e político junta-se o *liberalismo econômico*. O que distinguirá esses três momentos do próximo - do qual Rousseau e Kant são expoentes - é a intuição ética como ponto de partida e a centralidade dada ao homem e a sua consciência²³.

A Ética desenvolvida por Kant (e também por Rousseau) é intrinsecamente ligada à noção de liberdade: toda e qualquer ação moral pressupõe uma vontade livre e universal e a

ordens cedem o lugar e diante de cuja majestade eles devem deitar por terra suas próprias insígnias” (*ibidem*, p. 129).

²¹ Segundo Locke, “o homem, nascendo, conforme provamos, com o direito a perfeita liberdade e gozo incontrolado de todos os direitos e privilégios da lei da natureza, por igual a qualquer outro homem ou grupo de homens do mundo, tem, por natureza, o poder não só de preservar a sua propriedade – isto é, a vida, a liberdade e os bens – contra os danos e ataques de outros homens, mas também de julgar e castigar as infrações dessa lei por outros conforme estiver persuadido da gravidade da ofensa, mesmo com a própria morte nos crimes em que o horror do fato o exija, conforme a sua opinião. Contudo, como qualquer sociedade política não pode existir nem subsistir sem ter em si o poder de preservar a propriedade e, para isso, castigar as ofensas de todos os membros dessa sociedade, haverá sociedade política somente quando cada um dos membros renunciar ao próprio poder natural, passando-o às mãos da comunidade em todos os casos que não lhe impeçam de recorrer à proteção da lei por ela estabelecida. E assim, excluindo-se todo julgamento privado de qualquer cidadão particular, a comunidade torna-se árbitro em virtude de regras fixas estabelecidas, indiferentes e as mesmas para todas as partes, e, por meio de homens, que derivam a autoridade da comunidade para a execução dessas regras, decide todas as diferenças que surjam entre quaisquer membros da sociedade com respeito a qualquer assunto do direito, e castiga as infrações cometidas contra a sociedade com as penalidades estabelecidas pela lei [...]” (cf. LOCKE, John. Segundo tratado sobre o governo. *In*: LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância; segundo tratado sobre o governo; Ensaio acerca do entendimento humano**. Tradução de Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 67).

²² Para Smith, há uma ordem intrínseca às comunidades humanas que permite o desenvolvimento econômico de forma natural e benéfica para todos. Segundo o escocês, “[...] todo sistema que procura, por meio de estímulos extraordinários, atrair para um tipo específico de atividade uma parcela de capital da sociedade superior àquela que naturalmente para ela seria canalizada, ou então que, recorrendo a restrições extraordinárias, procura desviar forçadamente, de um determinado tipo de atividade, parte do capital que, caso contrário, naturalmente seria para ela canalizada, na realidade age contra o grande objetivo que tenciona alcançar. Em vez de acelerar, retarda o desenvolvimento da sociedade no sentido da riqueza e da grandeza reais e, em vez de aumentar, diminui o valor real da produção anual de sua terra e de seu trabalho” (cf. SMITH, Adam. **A Riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas**. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Editora Nova cultura Ltda, 1996, p. 169 [volume 2]).

²³ BARROS, Roque Spencer Maciel de. **Introdução à Filosofia Liberal**. São Paulo: Editora USP, 1971, p. 17 e ss.

possibilidade de sua responsabilização. Visto que o homem é um ser capaz de agir moralmente (livremente), ele participa da esfera do inteligível (e não apenas daquela do sensível) e adquire um valor inquantificável, inviolável e inegociável²⁴. Assim,

no contexto dessa ética, apoiada numa vigorosa afirmação da liberdade humana como ponto de partida e fato fundamental, o liberalismo ganha uma nova dimensão. Já não se trata de afirmar a liberdade de consciência num mundo marcado pela predestinação, já não se trata apenas de defender a liberdade política e econômica do cidadão num sistema no qual o fato mesmo da consciência autônoma não pode encontrar uma explicação cabal e perfeitamente coerente. A postura liberal há de decorrer agora da própria concepção do homem, do posto singular que lhe foi conferido no cosmos²⁵.

Ao posicionar o homem no centro do universo, o *liberalismo ético* supera as etapas que lhe precederam e impõe a liberdade igual como seu corolário: se o indivíduo é metafisicamente livre, sua comunidade política também o deve ser e todos os seus membros devem igualmente fruir dessa liberdade. A partir daqui, ocorre uma redefinição das relações jurídico-políticas que até então regiam as sociedades europeias²⁶. O expoente de tal rearranjo é o fenômeno revolucionário francês, o qual Kant tem apenas notícias de Königsberg, enquanto Constant a assiste e participa dos seus desdobramentos. Dessa forma,

se a consciência humana é ativa e criadora, se a “ordem do universo” é, de alguma forma, um produto da estrutura do espírito, se o homem se define pela sua transcendência em relação ao “dado”, se, em uma palavra, ele é metafisicamente livre e é a liberdade que o constitui, é eticamente indispensável a reivindicação das liberdades – civis, políticas, econômicas – pois, só elas, podem permitir a sua realização plena como pessoa, a escolha de seu destino, dentro das possibilidades misteriosas que dormitam no seu ser, assim como é eticamente inaceitável que qualquer homem possa ser subordinado à consciência de outrem, tratado como mero instrumento para a realização de desígnios que não os seus²⁷.

A centralidade dada ao homem e a sua autonomia e vontade ordenadora do Universo dá origem a uma crença em uma razão supostamente imutável e universal - homologada intersubjetivamente²⁸. É típica do pensamento iluminista aqui exposto a “fé na unidade e imutabilidade da razão”, como se esta fosse “uma e idêntica para todo o indivíduo pensante,

²⁴ Segundo Salgado, “a liberdade é o que o homem tem de mais valioso e lhe dá condições de se elevar para além do mundo fenomênico. Por ela o homem escapa, ao menos em parte, às determinações naturais às quais tudo está sujeito e cria a sua própria ordem, a sua própria lei. [...] Como é próprio da Ilustração, a liberdade é alargada à universalidade da humanidade. Todos são racionais, todos são igualmente livres, ou o menos podem sê-lo e precisam de um tratamento compatível com a sua condição de liberdade. O homem expressa, assim, um valor inquantificável, absoluto, o que leva Kant a afirmar que ele não tem preço. A esse valor inestimável que exige um tratamento de fim em si mesmo, nunca de meio, dá-se o nome de dignidade” (cf. SALGADO, Karine. Ilustração e dignidade humana. In: HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine (orgs.). **História, Estado e Idealismo Alemão**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017, p. 38).

²⁵ BARROS, Roque Spencer Maciel de. **Introdução à Filosofia Liberal**. São Paulo: Editora USP, 1971, p. 66.

²⁶ *Ibidem*, p. 66.

²⁷ *Ibidem*, p. 76-77.

²⁸ MAYOS SOLSONA, **Ilustración y Romanticismo: introducción a la polémica entre Kant e Herder**. Barcelona: Herder Editorial, 2004, p. 381.

para toda a nação, toda a época, toda a cultura”. E mais, é vista como “o poder originário e primitivo que nos leva a descobrir, a estabelecer e consolidar a verdade”²⁹.

É a partir desse movimento de universalização da Razão que se deve compreender o conceito de liberdade em Kant, seja no âmbito da Ética, seja naquele do Direito, que será objeto de análise das próximas duas seções.

2.2 A liberdade na esfera da Ética

Partindo do pressuposto de que toda *Ciência* possui uma parte empírica e outra racional - isto é, aquela parte fundada em princípios *a priori* e, por isso, pura -, Kant considera que a Filosofia limitada a um objeto denomina-se *Metafísica*. Nesse sentido, há uma *Metafísica dos costumes* – *Ética* -, cujo objetivo é estabelecer leis pelas quais tudo deve acontecer, dividida em *Antropologia prática* - estudo empírico das condutas humanas - e *Moral* - estudo dos princípios *a priori* que deveriam reger a ação do indivíduo. Visando à moral universal e necessária, sentencia Kant que

*uma Metafísica dos Costumes é, pois, indispensavelmente necessária*³⁰, não só por motivos de ordem especulativa para investigar a fonte dos princípios práticos que residem a priori na nossa razão, mas também porque os próprios costumes ficam sujeitos a toda a sorte de perversão enquanto lhes faltar aquele fio condutor e norma suprema do seu exacto julgamento³¹.

Kant rompe com a tradição ocidental que lhe precedeu ao buscar uma Ética cuja sede fosse o indivíduo - e não a natureza, a comunidade (*pólis*), Deus ou algum sentimento moral - e nega qualquer possibilidade de validade objetiva de uma moralidade que aí não se situasse. Nesse sentido, “a origem da moral encontra-se na autonomia, na autolegislação da vontade. Visto que a autonomia é equivalente à liberdade, o conceito-chave da época moderna, a liberdade, obtém através de Kant um fundamento filosófico”³². Ademais, “Kant rejeita a pretensão do empirismo moral, de que só se possa agir sobre a base de fundamentos

²⁹ CASSIRER, Ernest. **A Filosofia do Iluminismo**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992, p. 23 e 32.

³⁰ “Se, portanto, um sistema de cognição *a priori* a partir exclusivamente de conceitos é denominado *metafísica*, uma filosofia prática, que não tem na natureza, mas a liberdade de escolha por seu objeto, pressuporá e requererá uma metafísica dos costumes [...]” (cf. KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003, p. 59 [grifo no original]).

³¹ *Ibidem*, p. 16 [grifo no original]. Kant ainda salienta que na pureza da origem dos conceitos morais “[...] reside a sua dignidade para nos servirem de princípios práticos supremos; que cada vez que lhes acrescentemos qualquer coisa de empírico diminuimos em igual medida a sua pura influência e o valor ilimitado das acções; que não só o exige a maior necessidade sob o ponto de vista teórico quando se trata apenas de especulação, mas que é também da maior importância prática tirar da razão pura os seus conceitos e leis, expô-los com pureza e sem mistura, e mesmo determinar o âmbito de todo este conhecimento racional prático mas puro, isto é toda a capacidade da razão pura prática” (*ibidem*, p. 46).

³² HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 183-184.

determinantes empíricos, de modo que mesmo os princípios de moral fossem dependentes da experiência”³³.

Segundo o prussiano, todas as virtudes e qualidades humanas podem, em dada circunstância, tornarem-se maléficas. A única conduta que pode ser boa sem limites é a *boa vontade*. Todas as aptidões possuem valores relativos a depender do fim a que se destinam; a boa vontade, entretanto, possui um valor absoluto em si mesma. Assim,

a boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações. Ainda mesmo que por um desfavor especial do destino, ou pelo apetrechamento avaro duma natureza madrastra, faltasse totalmente a esta boa vontade o poder de fazer vencer as suas intenções, mesmo que nada pudesse alcançar a despeito dos seus maiores esforços, e só afinal restasse a boa vontade (é claro que não se trata aqui de um simples desejo, mas sim do emprego de todos os meios de que as nossas forças disponham), ela ficaria brilhando por si mesma como um joia, como alguma coisa que em si mesma tem o seu pleno valor. A utilidade ou a inutilidade nada podem acrescentar ou tirar a este valor³⁴.

A moral kantiana se desenvolve a partir desse conceito de vontade boa e, por isso, “não pode designar a aptidão funcional (técnica, estratégica ou pragmática) de ações ou objetos, estados, eventos e capacidades para objetivos previamente dados, tampouco meramente a concordância com usos e costumes ou com obrigações do direito de uma sociedade”. Aquilo que é simplesmente bom - moralmente bom - “[...] é, a partir de seu conceito, isento de toda condição limitante, portanto incondicionado, ele é bom em si e sem ulterior objetivo”³⁵. De acordo com Höffe, mesmo que a tônica da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* – texto-base da presente seção - seja a da moralidade no âmbito individual,

o conceito de simplesmente bom, de Kant, que lembra o conceito do ente sumamente perfeito, não é, de si, limitado a aspectos determinados do agir. A ideia normativa de um ilimitadamente bom é válida não somente para o lado pessoal, mas também para o lado institucional da práxis humana, particularmente para o Direito e o Estado. Porque na práxis podemos distinguir esses dois pontos de vista, há também duas formas fundamentais de *Sittlichkeit*, de um lado a moralidade como

³³ *Ibidem*, p. 190. Nesse sentido, “também a preocupação de Kant é encontrar um grau razoável de ‘cientificidade’ para a Ética, isto é, uma objetividade traduzida na necessidade e universalidade dos seus princípios, diante da mutabilidade do *éthos*, entendido como conjunto de regras do agir humano” (cf. SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de Justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995, p. 152-153 [grifo no original]).

³⁴ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes** Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 23.

³⁵ HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 191.

Sittlichkeit de um pessoa, de outro, o conceito racional de Direito, a justiça política como a *Sittlichkeit* na convivência das pessoas³⁶.

O aspecto formal que a vontade adquire no pensamento kantiano, o que lhe garante universalidade, e sua natureza autolegisladora, características que a tornam capaz de se desvincular de qualquer inclinação sensível ou externa, introduzem “[...] uma novidade no pensamento ético: a rejeição de toda ética empírica, transcendente, eudemônica, enfim, de toda ética heterônoma”³⁷.

O esclarecimento do conceito de vontade boa em si mesma, contudo, requer a definição de *dever moral*. Para Kant, a ação só possui valor moral caso a intenção de quem a praticar seja motivada por dever, e não por inclinações imediatas e egoístas - como medo, apego a honra, ganância, amor *etc.* Dessa forma, “uma acção praticada por dever tem o seu valor moral, não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina”. Essa conduta, “não depende portanto da realidade do objecto da acção, mas somente do princípio do querer segundo o qual a acção, abstraindo de todos os objectos da faculdade de desejar, foi praticada”. O valor da ação moral reside, pois, no princípio da boa vontade. Visto que essa boa vontade não pode ser determinada por nenhum princípio material, mas deve ser determinada por alguma coisa, o “princípio formal do querer em geral” a constituirá e tal princípio será a base da ação moral³⁸. Dessa forma, se a ação moral (realizada por dever) deve prescindir de qualquer inclinação, a vontade é determinada, objetivamente, pela *lei* e, subjetivamente, pelo *puro respeito* a ela e à *máxima* que manda obedecê-la. “Por conseguinte, nada senão a *representação da lei*³⁹ em si mesma, [...] enquanto é ela, e não o esperado efeito, que determina a vontade, pode constituir o bem excelente a que chamamos moral [...]”. E por respeito à lei, devemos entender “a determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação [...]”⁴⁰. Em Kant,

a vontade boa não se verifica já pode se pratica o dever com base *em quaisquer* fundamentos determinantes [...]. Pois a simples conformidade ao dever (correção moral) de uma ação depende de fundamentos determinantes a partir dos quais se cumpre o dever, sendo portanto condicionada e não incondicionalmente boa. O critério (metaético) da moralidade, o ser-bom ilimitado só se cumpre lá onde o correto moral não é realizado a partir de nenhuma outra razão que pelo fato de ele ser moralmente correto, lá, portanto, onde o próprio dever é querido e é como tal

³⁶ *Ibidem*, p. 191-192.

³⁷ SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de Justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995, p. 156.

³⁸ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes** Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 30.

³⁹ A representação da lei, isto é, um princípio, é obedecida somente por seres racionais (cf. *Ibidem*, p. 47).

⁴⁰ *Ibidem*, p. 31-32 [grifo no original].

cumprido. [...] À diferença da legalidade, a moralidade não pode ser constatada na ação mesma, mas somente em seu fundamento determinante, no querer⁴¹.

Herrero, sintetizando a relação entre dever e boa vontade esclarecendo a motivação subjetiva e a objetiva de um ato moral, afirma que

a primeira condição para que o conceito de dever contenha o de uma boa vontade é a existência de uma motivação subjetiva correta. Não basta que a ação concorde com o dever, é necessário que seja praticada ‘por dever’. Mas, em segundo lugar, para que uma ação seja realizada ‘por dever’, terá de corresponder à lei a priori que a determina, isto é, o dever pressupõe um princípio do querer a priori como determinante da ação. E como toda lei a priori é necessária, resulta que a ação correspondente à lei a priori será uma ação necessária. O conceito de dever é, pois, empregado de forma que o valor moral de uma ação depende, por um lado, da motivação *subjetiva* e, por outro lado, de uma *lei a priori* ou de sua *necessidade*⁴².

Dado que a razão não é capaz de, solitariamente, satisfazer todas as necessidades do indivíduo, que ela nos foi dada como faculdade prática capaz de influenciar a vontade e que o instinto natural inato resolve parte das aspirações humanas à felicidade, sua finalidade [da razão] é produzir a vontade boa em si mesma⁴³, pois a natureza nada disporia no ser humano sem um fim e propósito. Inobstante isso, “esta vontade não será na verdade o único bem nem o bem total, mas terá de ser contudo o bem supremo e a condição de tudo o mais, mesmo de toda a aspiração de felicidade”⁴⁴. Segundo Salgado,

porque não tem origem fora da vontade pura, mas na vontade pura ou razão prática, na razão que age, cujo agir é o autodeterminar (a liberdade), o dever ser é incondicionado e incondicional. Incondicionado no sentido de não se determinar por algo estranho à vontade pura e não no sentido de não ter origem senão em si mesmo, visto que só a liberdade seria esse incondicionado. Exprime necessidade e impõe ação incondicional, isto é, exige absoluta e exclusiva adesão de quem age. A liberdade é a causa do *Sollen* e este, o incondicionado final do processo de determinação da vontade⁴⁵.

Nesse sentido, se a lei - entendida aqui em sentido geral - deve determinar a vontade de forma que ela possa ser chamada de boa em si mesma - despida de qualquer estímulo exterior -, ela deve ser uma norma “[...] universal das acções em geral que possa servir de único princípio à vontade, isto é: devo proceder sempre de maneira *que eu possa querer*

⁴¹ HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 194.

⁴² HERRERO, F. Javier. A ética de Kant. **Síntese**. Belo Horizonte, v. 28, n. 90, 2001, p. 23-24 [grifo no original].

⁴³ Segundo Höffe, “de modo geral, a razão significa a faculdade de ultrapassar o âmbito dos sentidos, da natureza. A ultrapassagem dos sentidos pelo conhecimento é o uso teórico, na ação é o uso prático da razão” (cf. HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 188).

⁴⁴ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes** Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 25-26.

⁴⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de Justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995, p. 191 [grifo no original].

também que a minha máxima se torne uma lei universal”⁴⁶. Portanto, “[...] a necessidade das minhas acções por *puro* respeito à lei prática é o que constitui o dever, perante o qual tem de ceder qualquer outro motivo, porque ele é a condição de uma vontade boa *em si*, cujo valor é superior a tudo”⁴⁷.

Os princípios objetivos que obrigam a vontade⁴⁸ denominam-se *mandamentos*; as fórmulas destes, *imperativos*. Visto que todos os imperativos se exprimem pelo verbo *dever* – *sollen* – e que *bom* é aquilo que determina a vontade por meio de representações da razão – princípios válidos para todo ser racional –, “uma vontade perfeitamente boa estaria portanto igualmente submetida a leis objectivas (do bem), mas não se poderia representar como *obrigada* a acções conformes à lei, pois que pela sua constituição subjectiva ela só pode ser determinada pela representação do bem”⁴⁹.

Os imperativos dividem-se em dois: os *hipotéticos* – aqueles cuja ação prescrita visa a um terceiro objetivo, isto é, um meio para outra intenção – e o *categórico* – a ação prescrita é boa em si mesma e não possui outra finalidade senão ela mesma⁵⁰. Tal imperativo “não se relaciona com a matéria da acção e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva; e o essencialmente bom na acção reside na disposição (*Gesinnung*), seja qual for o resultado”⁵¹.

Como o imperativo categórico pode apenas conter a máxima que obriga o sujeito a conformar-se com a lei e esta lei não pode ser limitada por nada (não se relaciona com a matéria e nem com o efeito da ação, visto que é *a priori*), há um único imperativo categórico: “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei

⁴⁶ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes** Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 33 [grifo no original].

⁴⁷ *Ibidem*, p. 35 [grifo no original].

⁴⁸ “Princípio é um conhecimento que dá fundamento a outro conhecimento. É a priori quando seu fundamento é a própria razão. [...] Trata-se, neste caso, de um princípio absoluto. [...] Princípios práticos objetivos são os princípios válidos para todos os seres racionais. Por isso, são chamados princípios da razão, princípios que não decorrem de nenhum dado sensível, mas são a priori; são princípios práticos formais, porque não se fundamentam em fins subjetivos, empíricos, mas objetivos, dados somente pela razão” (cf. SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de Justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995, p. 195-196).

⁴⁹ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes** Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 49 [grifo no original].

⁵⁰ *Ibidem*, p. 50. À guisa de exemplo: “a ordem categórica: ‘não fumes demais!’ é, com efeito, um imperativo hipotético, porque condicionado ao interesse pela saúde, enquanto a proposição hipotética: ‘se vês alguém em necessidade, então ajuda-o!’ contém um imperativo categórico; pois a premissa (‘se... em necessidade’) não limita a validade do mandamento de ajuda, mas descreve a situação na qual o mandamento se efetiva” (cf. HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 201).

⁵¹ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes** Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 52.

universal”⁵². Assim, “visto que um imperativo deste grau obriga sem limitação alguma, ele vale de modo absolutamente universal: sem exceção e necessariamente. Por isso a universalidade estrita pode valer como sinal distintivo e padrão de medida da moralidade”⁵³.

O imperativo categórico traz consigo não só a ideia de liberdade, mas também a de igualdade. A máxima de não agir senão conforme uma lei que possa ser universalizada “[...] é válida não só pra quem elaborou a máxima, mas para todos os seres racionais, vale dizer, para todos os seres a ele iguais, tendo-se como padrão de igualdade a racionalidade dos seres em questão”⁵⁴.

A noção de *máxima*, por sua vez, refere-se àquilo que Kant entende como “[...] proposições fundamentais subjetivas do agir, que contêm uma determinação universal da vontade e dependem de diversas regras práticas”. Visto que são: I - subjetivas, então variam de indivíduo a indivíduo; II – determinações da vontade, logo não informam sistemas de ordem, mas apenas princípios que o indivíduo reconhece como seus; III – dependentes de regras práticas, então constituem as maneiras pelas quais as pessoas conduzirão suas vidas⁵⁵.

Para Kant, toda legislação prática, objetivamente, reside na universalidade que a torna uma lei e, subjetivamente, no fim, o qual é todo ser racional⁵⁶ - visto que são fins em si mesmos. Assim, para a vontade concordar com a razão, ela deve ser “[...] concebida como vontade legisladora universal”, isto é, “como *legisladora ela mesma*, e exactamente por isso e só então submetida à lei de que ela se pode olhar como autora”⁵⁷. Nesse sentido,

o princípio, segundo o qual toda a vontade humana seria uma vontade legisladora universal por meio de todas as suas máximas, se fosse seguramente estabelecido, conviria perfeitamente ao imperativo categórico no sentido de que, exactamente por causa da ideia da legislação universal, ele se não funda em nenhum interesse, e portanto, de entre todos os imperativos possíveis, é o único que pode ser incondicional; ou, melhor ainda, invertendo a proposição: se há um imperativo categórico (i. é uma lei para a vontade de todo o ser racional), ele só pode ordenar que tudo se faça em obediência à máxima de uma vontade que simultaneamente se possa ter a si mesma por objecto como legisladora universal; pois só então é que o

⁵² *Ibidem*, p. 59 [grifo no original].

⁵³ HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 201.

⁵⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de Justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995, p. 219.

⁵⁵ HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 203-204.

⁵⁶ Segundo Salgado, “a exigência da universalidade de um princípio moral só pode partir da razão e, ao mesmo tempo, nela tem seu suporte. Ela não existe para garantir ao homem melhores condições para sobreviver, visto que isto realiza com mais perfeição os instintos dos animais. A sua finalidade precípua é a ordem moral, razão por que toda esfera do conhecer nada mais é do que preparação para a esfera prática” (cf. SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de Justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995, p. 156).

⁵⁷ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes** Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 72 [grifo no original].

princípio prático e o imperativo a que obedece podem ser incondicionais, porque não têm interesse algum sobre que se fundem⁵⁸.

A restrição da máxima do indivíduo a sua validade universal exige que o sujeito dos fins - toda criatura racional - não seja posto com meio de realização de algo, mas como fim em si mesmo. A partir disso, o sujeito deve ser considerado legislador universal e o próprio fato de estar alçado a essa condição - de tornar sua máxima universal - o transforma em um fim em si mesmo. Nesse sentido, suas máximas devem ser tomadas simultaneamente do seu ponto de vista e do ponto de vista de todos os outros seres racionais⁵⁹. A união de seres racionais constitui-se como um *reino dos fins*, no qual todos julgam-se a si mesmos e a suas ações e ligam-se mutuamente por meio de leis comuns e, portanto, universais⁶⁰.

Nada obstante, “[...] o princípio de universalização tem um significado puramente *procedimental* isto é, proposições concretas, leis positivas, instituições históricas serão legítimas quando puderem ser justificadas de acordo com os procedimentos que as engendram, e não em virtude de seus conteúdos”⁶¹. Daí a crítica, muitas vezes dirigida à Kant, de que sua Ética é formal e abstrata, vazia de conteúdo.

Assim, sintetizando o que foi dito até aqui e adentrando no ponto central da seção,

*a moralidade é pois a relação das acções com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação universal possível por meio das suas máximas. A acção que possa concordar com a autonomia da vontade é permitida; a que com ela não concorde é proibida. A vontade, cujas máximas concordem necessariamente com as leis da autonomia, é uma vontade santa, absolutamente boa. A dependência em que uma vontade não absolutamente boa se acha em face do princípio da autonomia (a necessidade moral) é a obrigação. Esta não pode, portanto, referir-se a um ser santo. A necessidade objectiva de uma acção por obrigação chama-se dever*⁶².

O princípio da autonomia da vontade - sua propriedade de se dar uma lei - comporta-se, assim, como *princípio supremo da moralidade*. Por outro lado, a heteronomia da vontade - a sua determinação por qualquer outro fator que não fosse a busca por uma legislação universal válida a todos os seres racionais - é a origem de todos os princípios ilegítimos da moralidade⁶³. Nesse sentido, “a aptidão da máxima de toda a boa vontade de se transformar a si mesma em lei universal é a única lei que a si mesma se impõe a vontade de todo o ser racional, sem subpor qualquer impulso ou interesse como fundamento”⁶⁴.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 74 [grifo no original].

⁵⁹ *Ibidem*, p. 80-81.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 75-76.

⁶¹ HERRERO, F. Javier. A ética de Kant. **Síntese**. Belo Horizonte, v. 28, n. 90, 2001, p. 32 [grifo no original].

⁶² KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes** Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 84 [grifo no original].

⁶³ *Ibidem*, p. 85-86.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 90.

Se, por um lado, o imperativo categórico compreende a medida suprema de toda ação moral, por outro, a autonomia da vontade constitui o fundamento último que permite qualquer ação moral: é a capacidade de determinar-se por si mesmo que torna possível uma ação moral *a priori*. Dessa forma, “o imperativo categórico nomeia o conceito e a lei sob os quais a autonomia da vontade se encontra; a autonomia possibilita cumprir as exigências do imperativo categórico”⁶⁵.

A imposição de uma moral *a priori* não afasta a condição humana de ser sensível e sua inserção na realidade histórica, social e cultural. Ao contrário, “moralidade como autonomia significa confessar necessidades e dependências sociais, até afirmá-las e, contudo, não as admitir como fundamento último da vida. Autonomia significa ser mais do que um mero ente necessitado e social [...]”⁶⁶.

A vontade é uma causalidade dos seres vivos racionais cuja eficiência é dada pela *liberdade*. A propriedade da causalidade dos seres irracionais, por outro lado, é a *necessidade*. Nesse sentido, “[...] o conceito de uma causalidade traz consigo o de *leis* segundo as quais, por meio de uma coisa a que chamamos causa, tem de ser posta outra coisa que se chama efeito [...]”. Dessa forma, a liberdade também é regida por leis e, considerando que a necessidade constitui uma heteronomia das causas eficientes, a liberdade da boa vontade só pode ser a capacidade de se dar leis por conta própria⁶⁷.

Tal liberdade existe em todos os seres racionais e que podem agir moralmente, pois “[...] é impossível pensar uma razão que com a sua própria consciência recebesse de qualquer outra parte uma direção a respeito dos seus juízos, pois que então o sujeito atribuiria a determinação da faculdade de julgar, não à sua razão, mas a um impulso”⁶⁸. Nesse sentido, a ideia de autonomia da vontade está imprescindivelmente ligada à de liberdade, já que a independência de causas sensíveis determinantes na ação humana é a própria liberdade⁶⁹.

Dessa forma, a liberdade para Kant é autonomia em sentido negativo - não ser determinado por nada externo a mim - e em sentido positivo - autodeterminação como submissão à razão pura prática, à boa vontade. Segundo Salgado,

a vontade é a faculdade que cria leis (e esta é também a definição da razão) e, na medida em que cria as suas próprias regras, é livre. Do ponto de vista da criação de leis para si (da autodeterminação) pela vontade, a liberdade é definida, pois, como

⁶⁵ HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 216.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 220.

⁶⁷ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes** Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 93-94 [grifo no original].

⁶⁸ *Ibidem*, p. 96.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 102.

autonomia (sentido positivo). Do ponto de vista do livre arbítrio, ou seja, do momento em que a lei da razão pura prática deve ser realizada por um indivíduo, a liberdade aparece, em primeiro lugar, como pura negatividade ou desvinculação total de toda lei da natureza, mas, ao mesmo tempo, como submissão total à lei da razão pura prática, ou como arbítrio⁷⁰.

Kant quer dar ao homem uma consciência de sua posição no mundo, isto é, como um sujeito “[...] que tem consciência de ser moralmente livre e autônomo, como aquele que tem de exercer sua cidadania na plena consciência de estar realizando sua liberdade política e sua função insubstituível de legislador, e como aquele que pode exigir de todos o reconhecimento desta posição”. E é nesse sentido o prussiano que desenvolveu “[...] uma moral da *razão pura prática*, porque é só pela razão que o homem consegue autarquia e se torna autônomo, porque a razão prática é o seu ‘Selbst’ mais próprio [...] e com isso se torna independente de todas as forças ‘externas’ de ‘motivação’”⁷¹.

O conceito kantiano de liberdade como autonomia é transposto de sua Ética para sua Filosofia do Direito e do Estado. No entanto, essa passagem deve ser feita tendo em vista que “[...] a moral exige uma ação por respeito ao dever, ao passo que o direito se contenta com uma ação somente conforme o dever, não se preocupando com os motivos daquela ação”⁷². Permanece, porém, suas faces negativa e positiva, visto que ela ainda “é a faculdade de não obedecer a quaisquer leis externas senão enquanto lhes pude dar o meu consentimento”⁷³.

2.3 A liberdade na esfera do Direito

Segundo Kant, o *livre arbítrio* é aquela escolha humana que é determinada pela razão pura. Mesmo que essa opção possa ser afetada por impulsos sensíveis, ela jamais será determinada por eles. Nesse sentido,

a liberdade de escolha é essa independência do ser determinado por impulsos sensíveis. Este é conceito negativo de liberdade. O conceito positivo de liberdade é aquele da capacidade da razão pura de ser, por si mesma, prática. Mas isto não é possível, salvo pela sujeição da máxima de toda ação à condição de sua qualificação como lei universal, uma vez que, como razão pura aplicada à escolha independentemente de seus objetos, não contém em si a matéria da lei; assim, como uma faculdade de princípios (aqui princípios práticos de uma faculdade legisladora), nada mais pode fazer, exceto erigir em lei suprema e em fundamento determinante

⁷⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de Justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995, p. 235.

⁷¹ HERRERO, F. Javier. A ética de Kant. **Síntese**. Belo Horizonte, v. 28, n. 90, 2001, p. 19 [grifo no original].

⁷² SALGADO, Karine. **A paz perpétua de Kant: atualidade e efetivação**. Belo Horizonte: Mandamentos, Faculdade de Ciências Humanas/FUMEC, 2008, p. 72.

⁷³ KANT, Immanuel. A paz perpétua: um projecto filosófico. In: KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 128.

da escolha, a forma da aptidão das máximas da própria escolha como sendo lei universal⁷⁴.

As leis, cujos fundamentos são elas mesmas, denominam-se *leis éticas*. Por outro lado, aquelas dirigidas meramente a ações externas e sua conformidade a elas - podendo, inclusive, serem obedecidas por impulsos sensíveis - são denominadas *leis jurídicas*. Nessas últimas a liberdade só assim o é no seu uso externo. Nas leis éticas, contudo, a liberdade é interna, visto que se exige uma ação moral e sua determinação deve se situar na razão, isto é, na vontade autônoma do indivíduo⁷⁵. Dessa forma,

enquanto a liberdade interna se define como espontaneidade e autolegislação e tem como faculdade a vontade pura ou a razão pura prática, a liberdade externa nada mais é do que a mesma autolegislação e espontaneidade no seu momento de contato com o outro e se expressa através do arbítrio, que será livre, se conforme a razão pura prática⁷⁶.

Nesse sentido, *legalidade* é a obediência à lei por motivos externos a ela mesma e *moralidade* é o assentimento dado por dever⁷⁷. Em síntese, “a legislação ética - mesmo se os deveres pudessem ser externos - é aquela que *não pode ser* externa; a legislação jurídica é aquela que pode *ser também* externa”. No entanto, Ética e Direito podem possuir deveres em comum, o que não possuem em comum “[...] é somente o tipo de *obrigação*, pois o que é distintivo na legislação ética é dever alguém realizar ações simplesmente porque são deveres e tornar o princípio do dever ele mesmo, não importa de onde provenha o dever, o motivo suficiente para a escolha”⁷⁸. Portanto,

à base da diferença entre moral e direito estão fundamentalmente o motivo da ação e o seu caráter exclusivamente externo no direito [...] bem como a forma da vontade que legisla: se é uma vontade particular legisladora, estamos diante da moral; se é uma moral comum de dois sob uma lei geral ou vontade da comunidade que legisla, temos o direito⁷⁹.

A despeito das diferenças que distinguem a ação moral da ação jurídica no que tange à motivação, “para Kant há, pois, somente um dever, comum a todos os tipos de imperativo:

⁷⁴ KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003, p. 63.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 63-64. Continua o prussiano: “toda legislação pode, portanto, ser distinguida com respeito ao motivo (mesmo que concorde com outro tipo com respeito à ação que transforma em dever, por exemplo, ações que podem ser externas em todos os casos). Essa legislação que faz de uma ação um dever, e também faz deste dever o motivo, é *ética*. Porém, a legislação que não inclui o motivo do dever na lei e, assim, admite um motivo distinto da ideia do próprio dever, é *jurídica*” (cf. *ibidem*, p. 71 [grifo no original]).

⁷⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de Justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995, p. 247.

⁷⁷ KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003, p. 72.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 73.

⁷⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de Justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995, p. 259.

aquele que surge para a vontade, na medida em que seja essa vinculação criada por uma lei que tem origem na razão”⁸⁰.

Nesse sentido, Kant define o Direito como “[...] a soma das condições sob as quais a escolha de alguém pode ser unida à escolha de outrem de acordo com uma lei universal de liberdade”⁸¹, isto é, “[...] a limitação da liberdade de cada um à condição da sua consonância com a liberdade de todos, enquanto esta é possível segundo uma lei universal”⁸². Seu princípio universal, portanto, é: “qualquer ação é justa se for capaz de coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal, ou se na sua máxima a liberdade de escolha de cada um puder coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal”⁸³. Lembra-nos Heck que, “embora as instâncias legisladoras da ética e do direito não coincidam, quanto ao móbil pulsional, a força vinculadora de ambas é de caráter moral”⁸⁴, isto é, a necessidade de validade universal.

O direito em Kant pode ser visto sob três aspectos: I - como uma relação prática externa; II – essa relação estabelecida entre arbítrios; III – tal relação é puramente formal, não se levando em conta o conteúdo da vontade do indivíduo ou a matéria de seu arbítrio⁸⁵. Por isso, “o princípio jurídico maior não exige que seja motivo da ação justa, diferentemente da ética kantiana, onde a ação moral só pode ser engendrada pelo dever de possuir a lei moral por princípio. Em Kant, o direito não realiza a ética senão que a complementa”⁸⁶.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 253.

⁸¹ KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003, p. 76. A exigência da universalidade da razão como critério para o estabelecimento de normas jurídicas faz com que “[...] a Filosofia do Direito de Kant desemboque numa *república mundial*. O direito humano único, originário, que compete a todo homem em virtude de sua humanidade, exige de todos a instauração de uma realidade efetiva mundial, na qual direito e segurança, justiça e paz coincidam. Daí que todos nós temos tanto um direito a uma ordem de paz internacional, como também a obrigação de engajar-nos na realização desse estado de paz jurídica mundial. A Filosofia do Direito de Kant é a única filosofia política moderna que elevou o desejo de paz de todo ser humano à dignidade de um direito da humanidade. O conceito de paz é uma *exigência jurídica categórica*, que tem como conteúdo e fim o direito. A ordem jurídica, fundada a priori pela razão da liberdade externa dos homens só se completa quando as relações entre os Estados forem submetidas à razão normativa” (cf. HERRERO, F. Javier. *A ética de Kant*. **Síntese**. Belo Horizonte, v. 28, n. 90, 2001, p. 35[grifo no original]). Nesse sentido, ver SALGADO, Karine. **A paz perpétua de Kant: atualidade e efetivação**. Belo Horizonte: Mandamentos, Faculdade de Ciências Humanas/FUMEC, 2008.

⁸² KANT, Immanuel. Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. *In*: KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 74.

⁸³ KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003, p. 76-77.

⁸⁴ HECK, José N.. *Direito e Lei em I. Kant*. **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte, v. 25, n. 80, 1998, p. 63.

⁸⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de Justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995, p. 270-271.

⁸⁶ HECK, José N.. *Direito e Lei em I. Kant*. **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte, v. 25, n. 80, 1998, p. 56.

A missão de se criar um Direito que permita a convivência de todos, na medida em que se garante a liberdade externa de cada um, admite uma série de soluções institucionais. Contudo, Kant reflete sobre quais condições, desvinculadas de toda experiência externa, o Direito pode se fundar. Tal como na Ética, essa condição de validade racional também é constituída pela possibilidade de universalização dessas soluções. Porquanto a liberdade ilimitada de cada um é contraditória, admite-se a limitação do arbítrio de cada um. Assim, “a lei da liberdade tratada aqui indica que as relações jurídicas racionais não resultam de condições empíricas (“leis da natureza”), senão – independentemente delas, sob o aspecto aqui relevante – da razão prática pura”⁸⁷. Dessa forma,

o Direito não é uma instituição aleatória e, menos ainda, arbitrária entre os homens; é algo necessário. Isso não significa, entretanto, que qualquer prescrição jurídica seja lícita ou até obrigatória. O conceito kantiano de Direito implica, bem pelo contrário, um critério pelo qual todas as leis positivas são julgadas a respeito da sua legitimidade. São racionais ou inteiramente legítimas apenas aquelas prescrições jurídicas que garantem, conforme leis estritamente universais, a compatibilidade da liberdade de um com a liberdade todos os outros. Este critério constitui, na esfera da Doutrina do Direito, o verdadeiro equivalente do imperativo categórico na Ética (Doutrina da virtude)⁸⁸.

Dessa forma, o direito, contrariamente às leis éticas, é constituído pela coerção⁸⁹, dado que “[...] se um certo uso da liberdade é ele próprio um obstáculo à liberdade de acordo com as leis universais - isto é, injusto -, a coerção a que a isso se opõe - como um *impedimento de um obstáculo à liberdade* - é conforme à liberdade de acordo com as leis universais (isto é, é justa)”⁹⁰. Entretanto, “[...] Kant não abre as portas a nenhum tipo de nenhum grau de coação, legítima é só aquela coação que impede uma injustiça; toda coação que passa deste limite é, por sua vez, uma injustiça”⁹¹. Posto isso, “a liberdade é a *conditio sine qua non* do direito, ao passo que a sanção coativa é sua *conditio per quam*. A ordem

⁸⁷ HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 239.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 239.

⁸⁹ Segundo o prussiano, “[...] pode-se localizar o conceito do direito diretamente na possibilidade de vincular coerção recíproca universal com a liberdade de todos, isto é, tal como o direito geralmente tem como seu objeto somente o que é externo nas ações, o direito estrito – a saber, aquele que não está combinado com nada ético – requer apenas fundamentos externos para determinar a escolha, pois somente então é ele puro e não mesclado a quaisquer preceitos da virtude” (cf. KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003, p. 78). Salgado salienta que “para fazer esplender a liberdade, é necessário que se anulem, pela forma analógica da ação e reação na natureza (igualdade), por intensidade igual, as inclinações sensíveis dos indivíduos que impedem o exercício da liberdade dos outros. O modo pelo qual é possível a anulação dessas inclinações é, pela mesma forma, um sistema de reação sensíveis de relações causais psicológicas ou físicas do mundo dos fenômenos, isto é, da coação” (cf. SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de Justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995, p. 276).

⁹⁰ KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003, p. 77 [grifo no original].

⁹¹ HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 242.

normativa e coativa do direito esta submetida ao fim último do direito que, por ser o seu fim último, lhe dá a essência: a liberdade”⁹². Mata-Machado salienta que a coerção substitui, no Direito, a representação da máxima ao servir de influxo à vontade humana⁹³.

Visto que “o *ius* tem, para o filósofo, a estatura de um princípio formal de ação, infenso à ética que prescreve leis para máximas subjetivas do agir arbitrário e, como tal, está subordinada à objetividade de normas jurídicas”, Kant rejeita toda tentativa “[...] de qualificar eticamente a origem da força suprema, questionando o seu início violento [...]”⁹⁴.

Posto que são humanos - criaturas racionais e fins em si mesmos -, a todos os indivíduos é garantido o direito à liberdade. Nas palavras de Kant,

a liberdade (a independência de ser constrangido pela escolha alheia), na medida em que pode coexistir com a liberdade de todos os outros de acordo com uma lei universal, é o único direito original pertencente a todos os homens em virtude da humanidade destes⁹⁵.

A tal liberdade, corresponde uma igualdade inata, isto é, “independência de ser obrigado por outros a mais do que se pode, por sua vez, obriga-los”⁹⁶. Essa liberdade, ademais, é vista como único direito natural e como critério que torna o ser humano um fim em si mesmo e lhe dá dignidade. Nesse sentido,

a liberdade que caracteriza a pessoa e a torna fim em si mesma – ela é fim em si mesma porque “não se submete a outras leis senão àquelas que ela dá a si mesma” – é o bem maior e o *único direito inato* no ser racional e que por isso, deve ser “distribuído” igualmente; justo é, pois, para Kant, tudo o que promove a liberdade, o governo de si mesmo para si mesmo; injusto, o que impede a liberdade que se realiza segundo leis universais⁹⁷.

O estabelecimento do Direito estatal é o que garante a segurança do indivíduo, na medida em que este *estado civil* – em contraposição ao *estado de natureza*, no qual a figura de um juiz competente para resolver disputas não existe e todos são compelidos a usarem suas forças para garantirem seus interesses – garante a peremptoriedade do que é de direito de cada um – em última instância, inclusive, sua liberdade de acordo com uma lei universal. A passagem do estado de natureza para o estabelecimento de um estado civil - no qual o *Estado*,

⁹² SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de Justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995, p. 278.

⁹³ MATA-MACHADO, Edgar de Godói da. **Direito e Coerção**. Rio de Janeiro: Edição Revista Forense, 1957, p. 140.

⁹⁴ HECK, José N.. **Direito e Lei em I. Kant. Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte, v. 25, n. 80, 1998, p. 56 [grifo no original].

⁹⁵ KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003, p. 83.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 84.

⁹⁷ SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de Justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995, p. 244-245.

multidão de seres humanos que se relacionam reciprocamente, garante aquelas leis denominadas públicas - é um dever, pois a efetivação da lei universal da liberdade o exige⁹⁸.

O estado de natureza é caracterizado pela carência de segurança na posse de direitos legitimamente adquiridos – como, por exemplo, a integridade do corpo e da vida. Os direitos de cada um são reconhecidos somente pela benevolência dos outros e dependem de seu arbítrio. No Estado, o Direito torna-se definitivo, isto é, deixa de depender da força e se ancora na lei pública garantida por ele. Assim,

visto que o Direito é a forma racional de relação entre seres livres, e que o estado de natureza suprime o Direito como tal, a saber, como instância com poder coercitivo, a sua superação é um dever racional. O estado de natureza consiste no regime de vontades particulares, sua superação, portanto, no “domínio” da vontade estritamente não particular, isto é, na *volonté generale* de Rousseau⁹⁹.

O Estado possui origem em um *contrato originário*, que é seu pressuposto lógico-formal¹⁰⁰ e não necessariamente um dado empírico, isto é, “[...] somente a ideia desse ato, com referência ao qual exclusivamente podemos pensar na legitimidade do Estado”. Nesse sentido, “[...] de acordo com o contrato original, todos (*omnes et singuli*) no seio de um povo renunciam à sua liberdade externa para reassumi-la imediatamente como membros de uma coisa pública, ou seja, de um povo considerado como um Estado (*universi*)”¹⁰¹. O Estado não se origina do estado de natureza, mas é justificada diante dessa ideia: “o contrato social nunca existiu, nem o estado de natureza como momento anterior ao estado civil. Ele é uma ideia necessária para justificar, em termos de exigência da própria razão, a sociedade civil”¹⁰². A finalidade do Estado é, dessa forma, apenas a garantia da liberdade “[...] que ele realiza que ele realiza e protege através do direito, cuja função é, por meio da ordem coativa segundo leis universais, compatibilizar o uso externo da liberdade de todos os indivíduos”¹⁰³. Continua Salgado afirmando que

a liberdade é o alfa e o ômega da filosofia do direito de Kant; o contrato social é obra da vontade dos homens e tem uma finalidade: criar a ordem jurídica. A ordem jurídica, por sua vez, como fruto da vontade dos homens, tem uma finalidade: cuidar

⁹⁸ KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003, p. 153-155.

⁹⁹ HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 254.

¹⁰⁰ “É fútil sondar a *garantia histórica* do mecanismo do governo, isto é, não é possível remontar ao tempo da origem da sociedade civil (porque os selvagens não fazem registo algum de sua sujeição à lei; além disso, já podemos depreender da natureza dos homens não civilizados que foram originalmente submetidos a ela pela força)” (cf. KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003, p. 183 [grifo no original]).

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 158 [grifo no original].

¹⁰² SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de Justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995, p. 285.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 251.

da sua liberdade. O contrato nasce da liberdade para a liberdade. Disso resulta a importante consequência: o direito não existe por si e para si, mas para a liberdade. Superar a ‘liberdade selvagem’ – ‘o que não é renunciar à liberdade inata externa’ – por uma liberdade dependente da lei que decorre da própria vontade de quem a ela se submete é constituir um Estado, cuja finalidade é guardar o direito¹⁰⁴.

Segundo Herrero, a ideia de um contrário originário torna inadmissível qualquer lei que possibilite uma destituição desigual de direitos e deveres. Se por um lado, “o legislador deve perguntar-se se cada cidadão pode ser co-legislador da lei em questão e se ela distribui de igual modo liberdade para todos”, por outro lado, os cidadãos “[...] poderão perguntar-se se uma lei ou uma instituição de domínio poderá ser reconhecida por todos”. Tal ideia de contato originário torna-se, assim, um critério de validade para se atribuir, ou não, justiça às leis¹⁰⁵.

Quanto a sua organização, ecoando Montesquieu¹⁰⁶, assegura Kant que

todo Estado encerra três poderes dentro de si, isto é, a vontade unida geral consiste de três pessoas (*trias politica*): o poder soberano (soberania) na pessoa do legislador; o poder executivo na pessoa do governante (em consonância com a lei) e o poder

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 286.

¹⁰⁵ HERRERO, F. Javier. A ética de Kant. **Síntese**. Belo Horizonte, v. 28, n. 90, 2001, p. 34 [grifo no original].

¹⁰⁶ Segundo o francês, “existem em cada Estado três tipos de poder: o poder legislativo, o poder executivo das coisas que dependem do direito das gentes e o poder executivo daquelas que dependem do direito civil. Com o primeiro, o príncipe ou o magistrado cria leis por um tempo ou para sempre e corrige ou anula aquelas que foram feitas. Com o segundo, ele faz a paz ou a guerra, envia ou recebe embaixadas, instaura a segurança, previne as invasões. Com o terceiro, ele castiga os crimes, ou julga as querelas entre os particulares. Chamaremos a este último poder de julgar e ao outro simplesmente poder executivo do Estado. [...] Tudo estaria perdido se o mesmo homem, ou o mesmo corpo dos principais, ou dos nobres, ou do povo exercesse os três poderes [...]. Na maioria dos reinos da Europa, o governo é moderado, porque o príncipe, que possui os dois primeiros poderes, deixa a seus súditos o exercício do terceiro. Entre os turcos, onde estes três poderes estão reunidos na pessoa do sultão, reina um horrível despotismo” (cf. MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. **O espírito das leis**. Tradução de Cristian Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 167-168). Constant também afirma a existência de três Poderes no Estado. No entanto, afastando-se de Montesquieu, considera que é preciso um quarto Poder - *pouvoir neutre* - responsável por moderar o sistema político e evitar que disputas entre facções sociais acabassem por subverter tal sistema e pô-lo abaixo. Nesse sentido, “o poder executivo, o poder legislativo e o poder judiciário são três engrenagens que devem cooperar, cada qual em seu âmbito, com o movimento geral. Mas, quando essas engrenagens desajustadas se cruzam, se entrecrocaram e se travam mutuamente, é necessária uma força que as reponha em seu devido lugar. Essa força não pode estar numa das engrenagens, porque lhes serviria para destruir as outras. Ela tem de estar fora, tem de ser neutra, de certo modo, para que sua ação se aplique necessariamente onde quer que seja necessário aplicá-la e para que seja preservadora, reparadora, sem ser hostil” (cf. CONSTANT, Benjamin. Princípios de política aplicáveis a todos os governos representativos e em particular à Constituição atual da França. *In*: CONSTANT, Benjamin. **Escritos de política**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Flores, 2005, p. 19). Segundo Alves, “o Poder Neutro de Constant tenta resolver os impasses causados pelas aporias do regime parlamentar liberal, em que a soberania de um parlamento burguês, incapaz de representar a nação em razão da multiplicidade de partido e ausência de unidade, tende a se anular e desgastar progressivamente com os setores populares. A saída para não perder o governo é se fazer representar no presidente, no ditador, no imperador, no rei que fala diretamente e sofre sozinho os possíveis desgastes políticos” (cf. ALVES, Adamo Dias. **Elementos bonapartistas no processo de constitucionalização brasileiro: uma análise crítico-reflexiva da história constitucional brasileira de 1824 a 1945**. Belo Horizonte: Conhecimento Livraria e Distribuidora, 2018, p. 80). Tal Poder foi incorporado na Constituição brasileira de 1824 com alterações no que dizem respeito à ideia original de Constant - como, por exemplo, sua separação dos demais Poderes, o que não foi efetivamente observado na Constituição; nesse sentido, ver: CYRIL LYNCH, Christian Edward. **O Momento Monarquiano: o Poder Moderador e o Pensamento Político Imperial**. Universidade Cândido Mendes, Rio de Janeiro, 2007 [tese de doutorado].

judiciário (para outorgar a cada um o que é seu de acordo com a lei) na pessoa do juiz (*potestas legislatoria, rectoria et iudiciaria*)¹⁰⁷.

Na medida em que todas as prescrições normativas devem considerar a autonomia da vontade, o Poder legislativo deve ser expressão da vontade racional do *povo*, cuja faculdade legiferante é informada por sua expressão [da vontade] concorrente e unida¹⁰⁸. Nesse sentido, o *cidadão* – membros da sociedade que se acham unidos para legislar – é livre para se autodeterminar, mas é igual a qualquer outro no exercício dessa atividade. Assim,

do ponto de vista dos direitos, os atributos de um cidadão, inseparáveis de sua essência (como cidadão), são: *liberdade legal*, o atributo de obedecer unicamente a lei à qual deu seu assentimento¹⁰⁹, *igualdade civil*, o atributo que lhe permite não reconhecer entre os membros do povo ninguém que lhe seja superior dotado da faculdade moral de obriga-lo juridicamente de um modo que o impossibilite, por sua vez, de obrigar o outro e, em terceiro lugar, o atributo da *independência civil*, graças ao qual deve sua existência e preservação aos seus próprios direitos e poderes como membro da coisa pública (república) e não ao arbítrio de um ou outro indivíduo¹¹⁰.

A independência civil dá origem à responsabilidade civil, isto é, o atributo de administrar o Estado (cidadania ativa). Visto que alguns grupos de indivíduos não são independentes e possuem sua vontade atrelada à de um terceiro – como, por exemplo, mulheres, criados, trabalhadores *etc* -, estes são impossibilitados de exercerem a cidadania senão de forma passiva. Kant sustenta uma teoria do cidadão no qual o direito de voto não é universal e há um critério – a independência da vontade - para o exercício da cidadania¹¹¹.

Dessa forma,

¹⁰⁷ KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003, p. 155.

¹⁰⁸ Kant extrai de Rousseau a noção de que a vontade geral é o princípio de validade de toda legislação, desde que obedecido, por óbvio, o imperativo segundo o qual a liberdade de um deve-se coadunar com a liberdade de todos. Segundo o francês, “[...] só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado em conformidade com o objetivo de sua instituição, que é o bem comum [...]” (cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução de António de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 33).

¹⁰⁹ A noção de liberdade como a capacidade de se dar leis jurídicas – faculdade que se adquire com o surgimento do estado civil - remonta à Rousseau. Segundo o francês, “[...] poder-se-ia acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, a única que torna o homem verdadeiramente senhor de si, porquanto o impulso do more appetite é escravidão, e a obediência à lei que se prescreveu a si mesmo é a liberdade” (cf. *ibidem*, p. 26).

¹¹⁰ KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003, p. 156 [grifo no original]. Em outro momento, Kant é ainda mais claro: “a minha liberdade exterior (jurídica) deve antes explicar-se assim: é a faculdade de não obedecer a quaisquer leis externas senão enquanto lhes pude dar o meu consentimento. – igualmente, a *igualdade* exterior (jurídica) num Estado é a relação entre os cidadãos segundo a qual nenhum pode vincular juridicamente outro sem que ele se submeta ao mesmo tempo à lei e *poder* ser reciprocamente também de igual modo vinculado por ela” (cf. KANT, Immanuel. **A paz perpétua: um projecto filosófico**. In: KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 128 [grifo no original]).

¹¹¹ KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003, p. 157. Constant também estabelece barreiras ao exercício da cidadania. Segundo o francês, “[...] em nossas sociedades atuais, o nascimento no país e a maturidade etária não bastam para conferir aos homens as qualidades próprias ao exercício dos direitos de cidadania. Aqueles que a indigência retém numa eterna dependência e condena a trabalhos cotidianos não são bem mais esclarecidos que as crianças sobre os negócios públicos, nem mais interessados que os estrangeiros por uma prosperidade nacional, cujos elementos não conhecem e cujas

[...] a propriedade é posta por ele como instrumento de independência para o exercício da liberdade positiva (legiferante) do cidadão. [...]. O que levou Kant a admitir essa contingência empírica na teoria do cidadão foi, paradoxalmente, a necessidade de expurgar o empírico de uma atividade que, para ele, representa a realização mais legítima da eticidade no campo político: a co-legislação, que não deve ser perturbada pelos elementos utilitaristas (econômicos, hedônicos, etc.) mas deve ser fruto da razão pura prática¹¹².

Quanto à forma de Estado, Kant a sistematiza de acordo com a relação entre o povo e o soberano – aquele que possui a competência legislativa. Nesse sentido, existem *autocracias* (apenas uma pessoa é soberana), *aristocracias* (há um corpo, separado dos demais, que exerce a atividade legiferante) e *democracias* (na qual todos exercem a soberania sobre si mesmos). Em cada uma dessas categorias, as relações entre os indivíduos adquirem determinado nível de complexidade. A autocracia constitui-se da relação de um (autocrata) com o povo; na aristocracia, a relação se decompõe entre aquela do povo e do corpo legislativo e a dos membros desse corpo legislativo entre si; a democracia, por sua vez, comporta relações de todos entre todos. O prussiano opta por uma defesa das autocracias, pois “[...] no que tange à administração do direito no interior de um Estado, a forma mais simples é também a melhor”. Contudo, “[...] no que toca [...] ao próprio direito, essa forma de Estado é a mais perigosa para o povo, pelo fato de ser um canal para o despotismo”¹¹³.

O espírito original do contrato original deve ser preservado pelo soberano, o que implica que o governo, caso necessário, reforme-se gradualmente de forma a ajustar-se ao direito de uma república pura, na qual

as velhas formas estatutórias (empíricas), que serviam apenas para produzir a *submissão* do povo, sejam substituídas pela forma original (racional), a única forma que faz da *liberdade* o princípio e, realmente, a condição para qualquer exercício de *coerção*, como é requerido por uma constituição jurídica de Estado no sentido estrito da palavra¹¹⁴.

vantagens só compartilham indiretamente. É necessária portanto uma condição além do nascimento e da idade prescrita pela lei. Essa condição é o tempo indispensável à aquisição das luzes, à retidão do juízo. Somente a propriedade proporciona esse tempo; somente a propriedade torna os homens capazes do exercício dos direitos políticos” (cf. CONSTANT, Benjamin. Princípios de política aplicáveis a todos os governos representativos e em particular à Constituição atual da França. In: CONSTANT, Benjamin. **Escritos de política**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Flores, 2005, p. 56).

¹¹² SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de Justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995, p. 291-292. Continua Salgado afirmando que “[...] da liberdade negativa, todos os membros da sociedade política devem participar, desde o momento do aparecimento da ordem jurídica. Da liberdade positiva (autonomia política) todos poderão vir a participar, mas nem todos participam, visto que submetida essa participação a determinadas condições. Embora conceba Kant todo homem como livre, não leva essa liberdade às últimas consequências na teoria do cidadão, por força do formalismo com que elabora a ideia de liberdade. Em razão das circunstâncias históricas que o envolviam, sua teoria parece prender-se à concepção qualitativa de cidadão de Aristóteles. Mesmo assim, a abstração da mera possibilidade de todos poderem vir a ser cidadãos construindo a sua independência (igualdade abstrata) atenua-se na certeza do progresso moral na direção do melhor” (cf. *ibidem*, p. 294).

¹¹³ KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003, p. 182.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 184 [grifo no original].

Nesse sentido, a “[...] república genuína é e só pode ser um *sistema representativo* do povo, visando a proteger seus direitos em seu nome, pela união de todos os cidadãos e atuando através de seus delegados (deputados)”¹¹⁵. A vontade geral representada aí, no entanto, deve ser qualificada: trata-se de uma “vontade universal transcendental”, e não da simples “soma das vontades empíricas dos indivíduos”¹¹⁶.

Sintetizando o exposto até aqui,

a liberdade, [...] no estado civil, protegida pelo direito, é a liberdade externa que irá se traduzir na submissão somente às leis que cada um dá a si mesmo, ou seja, autonomia. Na abordagem sobre o direito, ficou esclarecido que a autonomia como cerne da liberdade e a heteronomia da esfera do direito não estão em contradição. O indivíduo participa da determinação das leis pela possibilidade de aprovação. E quanto mais as leis expressem a racionalidade, vale dizer, sejam expressão da vontade geral, mais elas se encontram em condições de serem reconhecidas por uma vontade racional como leis que o indivíduo dá a si mesmo¹¹⁷.

A noção de liberdade como a faculdade de ser dar leis - sejam elas morais ou jurídicas - é hialina no pensamento kantiano e é aceita por seus comentadores. Pode-se falar, entretanto, de liberdade como autonomia em Constant em suas análises sobre a Modernidade? É consenso que a liberdade dos modernos corresponde à esfera negativa da liberdade, isto é, à não-determinação da minha vontade por terceiros, porém, dada a postura liberal de Constant, a face positiva da liberdade – dar-se leis – também pode ser encontrada no mundo moderno ou estaria ela restrita à Antiguidade?

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 184 [grifo no original].

¹¹⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de Justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995, p. 315.

¹¹⁷ SALGADO, Karine. **A paz perpétua de Kant: atualidade e efetivação**. Belo Horizonte: Mandamentos, Faculdade de Ciências Humanas/FUMEC, 2008, p. 106.

3. A LIBERDADE EM CONSTANT

A falta de sistematicidade da obra de Constant é um impeditivo à compreensão integral de seu pensamento e da lógica interna que, porventura, achar-se-á ali. Apesar das diferenças entre os dois textos, a ideia de liberdade aparece de forma clara e ordenada no discurso proferido no Ateneu Real de Paris, em 1819, *A liberdade dos antigos comparada à dos modernos* e no manuscrito de 1806 dos *Princípios de política aplicáveis a todos os governos*. A dupla face da liberdade - não submissão a nenhuma lei senão àquela dada por mim mesmo - aparece no mundo dos antigos e no nosso mundo, o dos modernos, como, respectivamente liberdade política e liberdade individual. A inserção de Constant no ambiente romântico de valorização da subjetividade, do passado e da História precederá nosso voo sobre seus dois mundos ideais.

3.1 O liberalismo romântico

O posto no qual o homem é colocado pelo liberalismo ético, conforme se viu anteriormente, exige um repensar das estruturas político-jurídicas que regem as sociedades modernas. Com a onda revolucionária que perpassa a Europa desde o século XVII,

[...] a filosofia liberal, associada à ideia democrática¹¹⁸, passa de alguma sorte, por mais que a realidade traia o ideal, como no caso da Revolução francesa, de uma posição reivindicatória a uma posição de poder, o que, aliás, em grande parte, já acontecera na Inglaterra, após a Revolução de 1688¹¹⁹.

Em face disso, o pensamento liberal - não nos interessa aqui o liberalismo no poder em si - modifica-se e, representado por Constant e Tocqueville, manifesta-se sob a forma de *liberalismo romântico*. “O liberalismo clássico, na sua forma final, renunciava talvez uma revolução; o liberalismo romântico se situa diante de uma revolução já feita - e nunca há uma feliz e perfeita identidade entre as revoluções sonhadas e as revoluções realizadas”¹²⁰.

A Filosofia romântica almeja ser, ao mesmo tempo, a da liberdade e a da totalidade: pretende exaltar o eu individual, sua capacidade de ser livre e de ser artífice da História e

¹¹⁸ Segundo Bobbio, “com respeito [...] aos vários significados possíveis de igualdade, liberalismo e democracia estão destinados a não se encontrar, o que explica, entre outras coisas, a contraposição histórica entre eles durante uma longa fase”, posto que o pensamento liberal não concebe a igualdade como equalização econômica que permita a participação de todos, mas apenas como igualdade jurídica e de oportunidades. Por outro lado, “ideias liberais e método democrático vieram gradativamente se combinando num modo tal que, se é verdade que os direitos de liberdade foram desde o início a condição necessária para a direta aplicação das regras do jogo democrático, é igualmente verdadeiro que, em seguida, o desenvolvimento da democracia se tornou o principal instrumento para a defesa dos direitos de liberdade” (cf. BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e Democracia**. Tradução de Maro Aurélio Nogueira. São Paulo: Brasiliense, 2006, p. 42 e 44).

¹¹⁹ BARROS, Roque Spencer Maciel de. **Introdução à Filosofia Liberal**. São Paulo: Editora USP, 1971, p. 78.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 84.

buscar sua síntese com o total, com o todo, buscando conciliar natureza e espírito, o que, contraditoriamente, a leva a uma religião da totalidade, isto é, a uma “visão místico-religiosa do universo, enquanto entrega e supressão do eu”¹²¹. A conciliação entre liberdade e totalidade, na esfera do pensamento liberal, é feita por Tocqueville e por Constant.

A busca por uma forma de ordenação social deduzida de uma razão universal - homologada intersubjetivamente¹²² - insere-se na arena política após a Revolução Francesa. A crença iluminista na Razão e na capacidade de o ser humano organizar o mundo conforme princípios racionais confronta-se com a ordenação empírica que realmente existia nas sociedades da época¹²³. A razão ilustrada, entretanto, não é histórica, mas apenas natural: é estática, universal, não admite exceções ou nuances. É contra esse “anti-historicismo”, típico da Filosofia iluminista e do liberalismo ético que a liberalismo romântico contrapor-se-á¹²⁴. Nesse sentido,

a realidade não é algo dado, universal e igual a si mesma, que possa ser deduzido por uma razão matematicamente orientada: ela é uma formação complexa, variada, multiforme. Os acontecimentos transcendem não apenas ao indivíduo, tenha este o poder que tiver, mas aos grupos e às gerações: formam uma teia que não é governada pela razão. Tentar romper essa teia e construir arbitrariamente – ou geometricamente, o que vem a dar no mesmo - as relações entre os homens seria, se possível, destruir o fundamento mesmo da cultura, que é a continuidade¹²⁵.

Constant percebe, já no século XIX, a aporia e a sintetiza:

vimos, em nossa Revolução, literatos, matemáticos, químicos entregarem-se às opiniões mais exageradas, o que não quer dizer que, sob outros aspectos, eles fossem esclarecidos e estimáveis. Mas eles haviam vivido longe dos homens; uns tinham se acostumando a abandonar à sua imaginação; outros a só levar em conta a evidência rigorosa; os terceiros a ver a natureza, na reprodução dos seres, antecipar a destruição. Eles tinham chegado por caminhos diferentes ao mesmo resultado, o de desdenhar as considerações tiradas dos fatos, de desprezar o mundo real e sensível e de raciocinar sobre o estado social como entusiastas, sobre as paixões como geômetras, sobre as dores humanas como médicos¹²⁶.

¹²¹ *Ibidem*, p. 94-96.

¹²² MAYOS SOLSONA, **Ilustración y Romanticismo: introducción a la polémica entre Kant e Herder**. Barcelona: Herder Editorial, 2004, p. 381.

¹²³ Constant considera que é a crença no ideal grego - valorizado pelos ilustrados - de democracia direta e de *Pólis*, bem como a tentativa de transpô-lo ao mundo moderno, foi a causa da violência na Revolução Francesa. Nesse aspecto, ver CONSTANT, Benjamin. **A liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. Tradução de Emerson Garcia. São Paulo: Atlas, 2015; CONSTANT, Benjamin. Da força do governo atual da França e da necessidade de apoiá-lo. Tradução de Josemar Machado de Oliveira. **Revista de História da Universidade de São Paulo**, São Paulo, n.145, 2001, p.181-230; CONSTANT, Benjamin. Das Reações Políticas. Tradução de Josemar Machado de Oliveira. **Revista de História da Universidade de São Paulo**, São Paulo, n.146, 2002, p.71-121; e CONSTANT, Benjamin. Dos efeitos do Terror.. Tradução de Josemar Machado de Oliveira. **Revista de História da Universidade de São Paulo**, São Paulo, n.146, 2002, p.123-137.

¹²⁴ BARROS, Roque Spencer Maciel de. **Introdução à Filosofia Liberal**. São Paulo: Editora USP, 1971, p. 97-99.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 100.

¹²⁶ CONSTANT, Benjamin. Princípios de política aplicáveis a todos os governos representativos e em particular à Constituição atual da França. In: CONSTANT, Benjamin. **Escritos de política**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Flores, 2005, p. 63.

O fenômeno histórico mostrou-nos que o triunfo da racionalidade não é necessariamente uma consequência da afirmação da soberania da razão ilustrada, estática, universal e geométrica. Apesar das diferenças particulares entre os membros do movimento, foi esse ponto que os liberais românticos atingiram e é partir dele que se os distingue daqueles liberais que os precederam. É a luta contra a razão abstrata, não-histórica e contrária à espontaneidade do indivíduo e das relações humanas que marcará o liberalismo romântico. De seus nomes, “nenhum se entregou à sedução de construir do nada, ainda que nos livros, uma sociedade inteira”¹²⁷.

Nesse sentido, Constant - ao contrário do universalismo formal de Kant - considera que a natureza humana é mutável - e jamais estática, de forma que possa ser apreendida pelas faculdades do indivíduo de uma vez por todas: há estruturas políticas, sociais, econômicas, culturais e morais que podem existir em um determinado período por circunstâncias dadas num contexto - como o desenvolvimento tecnológico, a geografia, clima, o aprendizado social feito até aí, as instituições já existentes, sua plasticidade ou não *etc*¹²⁸. Assim, “fazem parte da natureza humana possibilidades contrárias que se atualizam ou não na dependência de um contexto histórico global”¹²⁹.

É a partir dessas reflexões que se deve compreender os conceitos de liberdade dos antigos e dos modernos, objeto das duas próximas seções, e afirmar que a liberdade dos nossos tempos também é autonomia, tal como sentenciou Kant em sua *Ética* e em sua *Filosofia do Direito*, o que foi visto no capítulo anterior.

3.2 A liberdade política dos antigos

Porquanto liberal, Constant defende a não-intervenção do Estado senão em assuntos nos quais a sua ação é imprescindível. O francês considera que os argumentos a favor da extensão da autoridade política sobre a sociedade civil baseiam-se na esperança que tal ação pode ser útil aos interesses da coletividade. No entanto, “a utilidade não se presta à demonstração precisa. É uma questão de opinião individual e, conseqüentemente, de interminável discussão”. Dessa forma, é preciso “[...] um linha para marcar onde o exercício

¹²⁷ BARROS, Roque Spencer Maciel de. **Introdução à Filosofia Liberal**. São Paulo: Editora USP, 1971, p. 117.

¹²⁸ Veja-se, nesse sentido, a explanação que Constant faz sobre a utilidade, a necessidade e a legitimidade da guerra na Antiguidade e no tempo presente em CONSTANT, Benjamin. **Del espíritu de conquista y de la usurpación**. Traducción de Ana Portuondo Pérez. Madrid: Editorial Tecnos, 2008.

¹²⁹ BARROS, Roque Spencer Maciel de. **Introdução à Filosofia Liberal**. São Paulo: Editora USP, 1971, p. 121.

dessa prerrogativa deve parar”¹³⁰. Nesse raciocínio, a intervenção do governo nas relações interpessoais deve ser admitida nos casos em que, concomitantemente, I - ele possa guiar com mais sabedoria que os próprios indivíduos suas faculdades e condutas; II – nos casos de erro, sua má decisão seja menos maléfica que aquelas dos indivíduos; III – houver maior benefício que malefício colateral nessa ação¹³¹. Para Constant, a ação governamental não é mais eficaz, porque “o interesse individual é sempre mais conhecedor de suas necessidades do que o poder coletivo, cujo defeito é o de sacrificar ao seu propósito, sem cuidado ou escrúpulo, tudo o que se opõe a ele”. Ademais, o aumento da “[...] força da autoridade coletiva nada mais é do que ampliar o poder de alguns indivíduos”¹³².

Constant considera que a autoridade política não satisfaz a nenhuma dessas condições e estabelece uma barreira a sua atuação, pois “há uma parte da existência humana que, necessariamente, permanece individual e independente e que, por direito, transcende a jurisdição política”¹³³. Assim, o Estado deve limitar-se a garantir a ordem interna e repelir invasões estrangeiras¹³⁴. Contra o despotismo, deve-se garantir direitos que

[...] são constituídos por tudo aquilo que independe da autoridade política. [...] Os direitos individuais consistiriam na opção de se fazer qualquer coisa que não ferisse os outros, ou na liberdade de ação, ou no direito de não ser obrigado a professar nenhuma crença sobre a qual não se esteja convencido, mesmo que seja a opinião da maioria, ou na liberdade religiosa, ou no direito de tornar público o pensamento esposado usando-se todos os meios publicitários disponíveis, desde que tal publicidade não ofenda nenhum indivíduo ou provoque nenhum ato errado, ou finalmente, na certeza de não ser arbitrariamente tratado como se houvesse ultrapassado os limites dos direitos individuais, isto é, de não se preso, detido ou julgado a não ser de acordo com a lei vigente e com o devido processo¹³⁵.

Nada obstante, existem três ideias perniciosas que são seguidas pelos governantes e são um reforço ao argumento de limitação da autoridade política. São elas: a uniformidade, a estabilidade e o aperfeiçoamento prematuro. Tais noções perpassam a visão que Constant possui da natureza humana e explicam a cisão que há entre a Antiguidade e a Modernidade no que tange a suas formas de exercerem a liberdade e às instituições políticas, sociais e culturais que imperarão em cada tempo.

¹³⁰ CONSTANT, Benjamin. **Princípios de Política Aplicáveis a Todos os Governos**. Tradução de Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007, p. 107-108. Aqui, como em toda sua obra, Constant desconfia da aplicação de ideias utilitaristas na organização do sistema político e, contra elas, visa a estabelecer um sistema de direitos individuais naturais: “as ações não podem ser mais ou menos justas; porém podem ser mais ou menos úteis. Ao ferir meus colegas homens, violo seus direitos. Isso é uma verdade incontestável. Mas se julgo tal violação apenas pela utilidade, posso avaliar errado e encontrar utilidade na violação. O princípio da utilidade é, dessa forma, bem mais vago que o dos direitos naturais” (cf. *ibidem*, p. 96).

¹³¹ *Ibidem*, p. 109-110.

¹³² *Ibidem*, p. 537.

¹³³ *Ibidem*, p. 82.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 92 e ss.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 94.

A ideia de *uniformidade* refere-se ao argumento de que “diferentes parcelas do mesmo povo, submetidas a circunstâncias, vivendo com costumes e morando em localidades que são todas dissimilares, não podem ser levadas absolutamente aos mesmos modos, usos, práticas e leis sem que haja coerção, a qual lhes custa mais do que vale”¹³⁶. Constant posiciona-se, assim, contra a dependência dos poderes locais para com o poder central, situação que geraria despotismo e submissão de comunidades aos governos nacionais em nome de políticas que tratariam de forma uniforme todos os grupos de uma determinada Nação.

A noção de *estabilidade* corresponde à perspectiva de que “[...] pela própria razão de as instituições serem meios, elas têm que, naturalmente, se adaptar aos tempos”¹³⁷. O que equivale a dizer que a ação do governo não deve impedir o florescimento ou o enfraquecimento de instituições políticas, culturais e sociais. A utilidade de uma instituição deve ser medida pela sua “[...] harmonia com as ideias contemporâneas e com a ilustração. Quando degenera ou cai em desuso é porque perdeu tal harmonia”. O retorno às fontes, isto é, a tentativa de se restaurar os contornos originais de uma praxe institucional também é em vão: “quanto mais é restabelecida sua pureza original, mais ela fica desencontrada com o restante das coisas”. A razão para tal é o caráter evolutivo da espécie humana¹³⁸ e o conflito entre essa característica e uma ação que vise a detê-la causa “[...] estagnação nas faculdades humanas, degradação, preconceito, ignorância, erro e, conseqüentemente, crime e sofrimento”¹³⁹.

As instituições são estáveis quando há um equilíbrio entre elas e as ideias correntes em determinado tempo histórico. A durabilidade de uma instituição é diretamente proporcional a esse equilíbrio; havendo desequilíbrio, os processos revolucionários acontecem. Dessa forma,

para que as instituições de um povo sejam estáveis, elas devem estar no nível de suas ideias. Então em tempo algum há revoluções propriamente ditas. Podem ocorrer choques, mudanças individuais, homens destronados por outros homens, partidos abatidos por outros partidos; mas enquanto as ideias e as instituições estão no mesmo nível, as instituições subsistem. Quando o acordo entre as instituições e as ideias se encontra destruído, as revoluções são inevitáveis. Elas tendem a restabelecer esse acordo. Não é sempre o alvo dos revolucionários, mas é sempre a tendência das revoluções¹⁴⁰.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 538.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 562.

¹³⁸ A despeito de trechos sobre o tema serem encontrados em diversas obras, Constant o trabalhará de forma mais aprofundada no ensaio CONSTANT, Benjamin. De la perfectibilité de l'espèce humaine. In : CONSTANT, Benjamin. **Mélanges de Littérature et de politique**. Paris : Pichon et Didier, 1829, p. 387-415.

¹³⁹ CONSTANT, Benjamin. **Princípios de Política Aplicáveis a Todos os Governos**. Tradução de Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007, p. 563.

¹⁴⁰ CONSTANT, Benjamin. Das Reações Políticas. Tradução de Josemar Machado de Oliveira. **Revista de História da Universidade de São Paulo**, São Paulo, n.146, 2002, p. 72

Tal relação se dá dessa forma, porque as instituições fiam-se em princípios – “resultado geral de um certo número de fatos particulares”¹⁴¹ - e quando tais fundamentos alteram-se, sua garantia também é modificada. Dessa forma, “o arbitrário¹⁴², nas instituições políticas, é da mesma forma a perda de toda instituição política.” Visto que são “[...] a reunião de regras sobre as quais os indivíduos devem poder contar em suas relações como cidadãos, não há mais instituições políticas lá onde essas regras não existem”¹⁴³. Assim, o caráter de estabilidade das instituições é mitigado pela evolução das comunidades políticas e dos princípios que as informarão.

Por fim, a noção de *aperfeiçoamento prematuro* refere-se às tentativas de se eliminar posturas que, num dado momento, são limitadas pelas condições de um povo. Assim, “qualquer aprimoramento, qualquer melhora contrária aos hábitos de grande parcela da nação tem que ser postergada o máximo possível até a ocasião em que pareça correta¹⁴⁴”. No sentido contrário, “se o governo [...] permanece neutro, deixando as pessoas debaterem, as opiniões entram em combate e nasce a ilustração dessa colisão. Forma-se uma visão nacional, e a verdade arquiteta uma tal concordância que fica difícil não a reconhecer¹⁴⁵”.

Os três conceitos anteriores demonstram a mutabilidade a qual tanto a natureza humana quanto as instituições culturais criadas por ela estão sujeitas. Existem, portanto, diferenças entre o estado social - *état social*¹⁴⁶ - dos antigos e aquele dos modernos. A liberdade política é a distinção daquele e a liberdade individual deste. Dessa forma, é impossível cobrar dos antigos o tipo de liberdade individual ao qual hoje estamos acostumados. Por outro lado, também é impraticável a aplicação da liberdade política antiga nos sistemas políticos atuais em detrimento da flexibilização da barreira entre Estado e

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 101. Há princípios universais, cuja validade existe em qualquer combinação de fatos particulares. Há ainda princípios intermediários, que devem ser juntar àqueles universais em determinadas combinações particulares de fatos. (cf. *ibidem*, p. 102). Por exemplo: há um princípio universal de se dizer a verdade; contudo, esse princípio é relativizado diante da possibilidade de se dizer a verdade a um assassino que procura um amigo para mata-lo – o princípio intermediário seria: há pessoas que possuem *direito à verdade*, outras não. Essa questão é a causa da interlocução entre Kant e Constant em fins da década de 1790, conforme se mencionou anteriormente. A suposta inaplicabilidade de um princípio se dá pela desconsideração de princípios intermediários que possibilitarão as formas de fazê-lo valer naquele contexto (cf. *ibidem*, p. 106).

¹⁴² O arbitrário refere-se à um estado de anomia, na qual princípios, regras e valores perdem sua força normativa (cf. *ibidem*, p. 108).

¹⁴³ *Ibidem*, p. 109.

¹⁴⁴ CONSTANT, Benjamin. **Princípios de Política Aplicáveis a Todos os Governos**. Tradução de Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007, p. 573.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 572.

¹⁴⁶ “O *état social* pode ser entendido como o eixo em que se encontram as forças exercidas pelo Estado e pela sociedade” (cf. CASSIMIRO, Paulo Henrique Paschoeto. O Liberalismo Político e a República dos Modernos: a crítica de Benjamin Constant ao conceito rousseauiano de soberania popular. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília, n. 20, 2016, p. 278 [grifo no original]).

sociedade civil e, conseqüentemente, dos direitos individuais que devem ser garantidos. Com a habitual lapidação de estilo, sintetiza Constant que “os homens criam as circunstâncias, mas as circunstâncias conduzem os homens: a mão que deu o movimento é raramente aquela que o dirige ou o pára, e o primeiro autor de uma impulsão cai frequentemente vítima daquele que dela se apodera”¹⁴⁷.

Dessa forma, Constant aproxima-se da Filosofia Romântica. Herder considera que, “[...] em todas as partes da Terra, se desenvolve o que nela se pode desenvolver, seja segundo a situação geográfica do lugar e suas necessidades, seja segundo as circunstâncias e ocasiões da época, seja segundo o caráter inato ou adquirido de seus povos”¹⁴⁸. A noção herderiana de que todas as obras humanas possuem um pico de perfeição e em seguida se degradam é compartilhada por Constant e aparece como plano de fundo em toda sua reflexão sobre a liberdade ao longo da História. Para Herder, “todos os tipos de luzes humanas têm em comum o fato de que todos tendem a um certo ponto de perfeição, alcançado por um conjunto de circunstâncias felizes, que não pode ser preservado eternamente ou retornar ao lugar atingido, mas entrar num período de declínio”¹⁴⁹.

O sistema político, assim, é sustentado mediante o equilíbrio entre suas instituições e o *éthos*¹⁵⁰ do seu povo. Elas, “[...] portanto, não são perenes e nem fundadas em um raciocínio “metafísico” que pretende encontrar fórmulas absolutas para legitimar uma determinada

¹⁴⁷ CONSTANT, Benjamin. Das Reações Políticas. Tradução de Josemar Machado de Oliveira. **Revista de História da Universidade de São Paulo**, São Paulo, n.146, 2002, p. 89. De forma mais elaborada, segundo Arednt, “os homens são seres condicionados: tudo aquilo com o qual eles entra em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência. O mundo no qual transcorre a *vita activa* consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas; mas, constantemente, as coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens também condicionam os seus autores humanos. [...] Tudo o que espontaneamente adentra o mundo humano, ou para ele é trazido pelo esforço humano, torna-se parte da condição humana. [...] A mudança mais radical da condição humana que poderíamos imaginar ser uma emigração dos homens da Terra para algum outro planeta. [...] A única afirmativa que poderíamos fazer quanto à sua ‘natureza’ é que são ainda seres condicionados, embora sua condição seja agora, em grande parte, produzida por eles mesmos” (cf. AREDNT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2007, p. 17-18 [grifo no original]).

¹⁴⁸ HERDER, Johann Gottfried. **Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad**. Tradución de J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Editorial Losada S.A., 1959, p. 391 [Tradução minha de: a mi juicio es que en todas partes de la tierra se desarrolla lo que en ella puede desarrollarse, ya sea según la situación geográfica del lugar y sus necesidades, ya sea según las circunstancias e ocasiones de la época, ya según el carácter innato o adquirido de sus pueblos].

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 441 [tradução minha de: toda clase de luces humanas tienen de común que cada cual tiende a cierto punto de perfección, conseguido el cual por un conjunto de circunstancias felices, no puede conservarse eternamente, ni volver al lugar alcanzado, sino que entre en un período de decadencia].

¹⁵⁰ *Éthos* entendido como o campo de abrangência de todos os aspectos da *práxis* social seja em suas manifestações histórico-empíricas, seja em sua estrutura lógica, a qual se insere no estudo da Filosofia (cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1999, p. 17).

ordem política, mas sim resultado da coincidência entre o ânimo dos legisladores e um contexto histórico específico”¹⁵¹.

Dado o exposto, a liberdade dos antigos, para Constant,

consistia em exercer coletivamente, mas de forma direta, muitas partes da própria soberania, em deliberar, em praça pública, sobre a guerra e a paz, em celebrar com os estrangeiros tratados de aliança, a votar as leis, em realizar os julgamentos, em examinar as contas, os atos, a gestão dos magistrados, em fazê-los comparecer perante todo o povo, em acusa-los, em condená-los ou em absolve-los. Mas ao mesmo tempo em que isso era denominado pelos antigos de liberdade, eles admitiam, como compatível com essa liberdade coletiva, a sujeição completa do indivíduo à autoridade do conjunto. Não encontrareis entre eles quase nenhum dos benefícios que queremos que faça parte da liberdade dos modernos. Todas as ações privadas são submetidas a uma vigilância severa. Nada é atribuído à independência individual, quer sob o ponto de vista da liberdade, quer em relação à profissão; nem, acima de tudo, em relação à religião. A faculdade de escolher o próprio culto, faculdade que vemos como um dos nossos direito mais preciosos, teria parecido crime ou sacrilégio para um antigo. Nas coisas que nos parecem mais fúteis, a autoridade do corpo social se interpõe e atrapalha a vontade dos indivíduos. Não se podia, entre os espartanos, adicionar uma corda à sua lira sem que os Éforos não se ofendessem. A autoridade intervém mesmo nas relações mais domésticas. O jovem lacedemônico não pode visitar livremente sua jovem esposa. Em Roma, os censores têm um olho fiscalizador no interior das famílias. As leis regulam os costumes, e como existem costumes para tudo, não há nada que as leis não regulem. Assim, dentre os antigos, o indivíduo, quase sempre soberano nos negócios públicos, é escravo em todas as suas relações privadas. Como cidadão, ele decide sobre a paz e a guerra; como particular, é circunscrito, observado, reprimido em todos os seus movimentos; como porção do corpo coletivo, ele interroga, destitui, condena, despoja, exila, marca de morte seus magistrados ou seus superiores; como submisso ao corpo coletivo, ele pode, a seu turno, ser privado do seu estado, despojado de suas dignidades, banido, condenado à morte, pela só vontade discricionária do conjunto de que faz parte¹⁵².

A definição de Constant é retomada por Fustel de Coulanges no fim do século XIX.

Visto que a influência da religião sobre as cidades antigas era de tal modo exercida que ela e Estado constituíam um só corpo, não havia independência do indivíduo perante elas. Assim, seu corpo pertencia à cidade e destinava-se a sua defesa, regras de vestuário eram comuns, a existência de cidadãos disformes também era regulada pela Política – o que se refletia no direito ao infanticídio em Roma -, a educação corria a expensas do poder público e as crenças também por ele eram definidas. Enfim, não era cogitada a hipótese de um direito individual oponível à cidade: tudo deveria a ela ser submetido¹⁵³.

¹⁵¹ CASSIMIRO, Paulo Henrique Paschoeto. O Liberalismo Político e a República dos Modernos: a crítica de Benjamin Constant ao conceito rousseauiano de soberania popular. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília, n. 20, 2016, p. 357.

¹⁵² CONSTANT, Benjamin. **A liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. Tradução de Emerson Garcia. São Paulo: Atlas, 2015, 78-79.

¹⁵³ FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. **A Cidade Antiga**. Tradução de Jonas Camargo Leite e Eduardo Fonseca. Rio de Janeiro: Ediouro, 1995, p. 158-160. Segundo Cassimiro, “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

Constant não erra na sua avaliação sobre a Antiguidade. Respondendo a Críton sobre a possibilidade de fuga da prisão, Sócrates sentencia que, contra essa ação, afirmariam as leis:

[...] és tão sábio, e não percebes que devemos ter a pátria em maior estima do que o pai, a mãe e todos os antepassados, por ser ela mais venerável e sagrada, e tida na mais alta conta assim pelos deuses como pelos homens dotados de discernimento? E que quando ele irritar-se, cumpre-te mostrar-te reverente, fazer-lhe as vontades e acalmá-la com mais fervor do que revelas com relação a teu pai, e ou procurar demovê-la de seu intento, ou fazer o que ela determinar, suportando com paciência o castigo que te impuser, quer se trate de castigo corporal, onde poderás ou ser ferido ou morrer. Tudo isso precisarás fazer, por ser de justiça, sem que te esquives, nem recues, nem abandones o teu posto, porque tanto na guerra como nos tribunais e em qualquer outra parte tens obrigação de fazer o que a cidade e a pátria te ordenarem ou procurar convencê-la do que em verdade é justo. E se não é possível, sem revelar impiedade, usar de violência contra o pai e a mãe, muito menos se poderia usá-la contra a pátria¹⁵⁴.

A Cidade deve ser posta acima da própria vida. Mesmo que Constant, em seu argumento, faça ressalvas com relação a Atenas¹⁵⁵, nela é também possível vislumbrar como se dava o vínculo entre pátria e cidadão na Antiguidade. Ao enterrarem as primeiras vítimas da Guerra do Peloponeso, declara sobre elas o general Péricles:

quando chegou a hora do combate, achando melhor defender-se e morrer que ceder e salvar-se, fugiram da desonra, jogaram na ação as suas vidas e, no brevíssimo instante marcado pelo destino, morreram num momento de glória e não de medo. Assim estes homens se comportaram de maneira condizente com nossa cidade; quanto aos sobreviventes, embora desejando melhor sorte deverão decidir-se a enfrentar o inimigo com bravura não menor. Cumpre-nos apreciar a vantagem de tal estado de espírito não apenas com palavras, pois a fala poderia alongar-se demais para dizer-vos que há razões para enfrentar o inimigo; em vez disso, contemplai diariamente a grandeza de Atenas, apaixonai-vos por ela e, quando a sua glória vos houver inspirado, refleti em que tudo isto foi conquistado por homens de coragem cômicos de seu dever, impelidos na hora do combate por um forte sentimento de honra; tais homens, mesmo se alguma vez falharam em seus cometimentos, decidiram que pelo menos à pátria não faltaria o seu valor, e que lhe fariam livremente a mais nobre contribuição possível¹⁵⁶.

O imenso poder da *polis* sobre o indivíduo, em síntese, pode ser explicado pelo fato de que “a filosofia política dos antigos não é predominantemente uma filosofia individualista, e muito menos atomizante. A sua inspiração dominante é aquela bem expressa na tese aristotélica do homem originariamente animal social que vive desde o nascimento em uma

religião, não como uma cosmovisão totalizante da sociedade, mas como um problema de consciência, torna-se o valor absoluto” (cf. CASSIMIRO, Paulo Henrique Paschoeto. O Liberalismo Político e a República dos Modernos: a crítica de Benjamin Constant ao conceito rousseauiano de soberania popular. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília, n. 20, 2016, p. 282-283).

¹⁵⁴ PLATÃO. **Diálogos**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980, p. 88.

¹⁵⁵ Voegelin afirma que “O padrão da história constitucional ateniense não pode ser senão um meio de orientação no labirinto da história política helênica. Ele não pode ser transposto para outras regiões e nem mesmo para outras pólis da Grécia continental” (cf. VOEGELIN, Eric. **Ordem e História: o mundo da pólis**. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 194).

¹⁵⁶ TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 2001, p. 112-123

sociedade natural como a família”. Caractere este, inclusive, que tornará praticamente impossível um juízo positivo sobre o exercício do poder pelo povo em um regime democrático¹⁵⁷.

Com a essa definição da liberdade dos antigos, “Constant inverte a fórmula rousseauiana ao afirmar que, nas repúblicas antigas, é a autoridade do corpo social que gera a vontade dos indivíduos”. Nesse mundo, há “[...] uma autoridade social que precede e dá forma à capacidade constituinte da ação humana” e “as razões para a existência dessa autoridade são de ordem sociológica, cultural, econômica e até mesmo geográfica”¹⁵⁸.

É importante ressaltar que, “a princípio, a pólis não surgiu como um tipo uniforme de organização em toda a área da civilização helênica. As várias pólis não se organizaram ao mesmo tempo, nem sob as mesmas circunstâncias”¹⁵⁹. Assim, é preciso perceber que a análise constantiana é generalista. Nada obstante, consegue captar a onipotência da organização política sobre a autonomia individual – o que não ocorrerá mais no Ocidente após a Antiguidade. Voegelin considera que a posição assumida pelo homem enquanto indivíduo no Medievo e na Modernidade substituiu a ideia de que laços sanguíneos, familiares – mesmo que fictícios – dariam unidade à organização política, o que ocorria na Antiguidade. Segundo o alemão,

como uma cidade, portanto, a pólis nunca se desenvolveu como uma unidade de cidadãos individuais unidos pelo vínculo de uma *conjuratio* como as cidades ocidentais medievais; e, como um Estado territorial, a pólis nunca foi capaz de se expandir para formar uma nação composta de cidadãos individuais como os Estados nacionais ocidentais. O indivíduo nunca obteve a posição pessoal em sua unidade política que, sob a influência da ideia cristã do homem, caracterizou as formações políticas da civilização ocidental; ele permaneceu sempre numa posição de mediação por meio dos parentescos sanguíneos tribais fictícios e estreitos no interior da pólis¹⁶⁰.

E, mesmo assim, “acima da multiplicidade das tribos, das fratrias e dos *gene*, elevava-se a pólis, que abarcava todos eles. A pólis era a unidade autônoma não tribal da ordem política”¹⁶¹. Voegelin ainda afirma que a força do sentimento gentílico que informava as Cidades-estados é que as impedirá de atingirem uma extensão territorial maior, aspecto este

¹⁵⁷ BOBBIO, Norberto. **Teoria Geral da Política: a Filosofia Política e as Lições dos Clássicos**. Tradução de Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000, p. 378.

¹⁵⁸ CASSIMIRO, Paulo Henrique Paschoeto. O Liberalismo Político e a República dos Modernos: a crítica de Benjamin Constant ao conceito rousseauiano de soberania popular. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília, n. 20, 2016, p. 275.

¹⁵⁹ VOEGELIN, Eric. **Ordem e História: o mundo da pólis**. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 188.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 189 [grifo no original].

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 191 [grifo no original].

que, conforme se verá, é apontado por Constant como um dos motivos para a impossibilidade de uma liberdade individual na Antiguidade¹⁶².

Romano ainda salienta que a consciência desses laços que uniam os cidadãos antigos é responsável pela unidade da comunidade política e sua autonomia. Referindo-se à Filosofia platônica, afirma que “a *philia* entre os que integram a máquina política define a força ou a fraqueza do Estado. Um país será forte quando as dores e as alegrias dos indivíduos forem as dores e as alegrias do todo social e vice-versa. A ética exige um governo que amplie a amizade entre os cidadãos”¹⁶³.

A liberdade dos antigos, caracterizada pela ampla liberdade política e pelo poder supremo do coletivo sobre o indivíduo, é limitada pelo seu tempo e pelo seu contexto. A ela, Constant contrapõe a liberdade dos modernos, cujo cerne é a fruição dos prazeres privados em detrimento da participação política sem, contudo, excluí-la por completo e, assim, retirar seu caráter de autonomia.

3.3 A liberdade individual dos modernos

A liberdade dos modernos, por sua vez, se caracterizará por uma menor participação nos assuntos públicos e por uma ampla margem de direitos individuais. De acordo com Constant, tal liberdade

é para cada um o direito de não ser submetido senão às leis, de não poder ser preso, detido, condenado à morte nem maltratado de maneira alguma pela só vontade arbitrária de um ou de vários indivíduos. É para cada um o direito de manifestar sua opinião, de escolher sua profissão e de exercê-la; de dispor de sua propriedade ou mesmo abusar dela; de ir e vir sem precisar de permissão e sem prestar contas dos seus motivos ou dos seus passos. É para cada um, o direito de reunir-se com outros indivíduos, seja para debater sobre seus interesses, seja para professor o culto preferido por ele e por seus companheiros; seja, simplesmente, para preencher seus dias e suas horas da maneira mais conforme às suas inclinações, às suas fantasias. Enfim, é o direito de cada um influir sobre a administração do governo, seja pela nomeação de todos ou de certos funcionários, seja pelas representações, petições e requerimentos que a autoridade é mais ou menos obrigada a levar em consideração. [...] Entre os modernos, [...] o indivíduo, independente na vida privada, não é, mesmo nos Estados mais livres, soberano senão na aparência. Sua soberania é restrita, quase sempre suspensa; e, se em época de precauções e de entraves, ele exerce essa soberania, não é senão para abdicá-la¹⁶⁴.

A liberdade moderna constitui-se de uma ampla liberdade civil – individual – acompanhada também pela liberdade política. Por isso, sua definição inicia-se justamente com

¹⁶² *Ibidem*, p. 195 e ss.

¹⁶³ ROMANO, Roberto. **Razão de Estado e outros Estados da razão**. São Paulo: Perspectivas, 2014, p. 73 [grifo no original].

¹⁶⁴ CONSTANT, Benjamin. **A liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. Tradução de Emerson Garcia. São Paulo: Atlas, 2015, 77-79.

a enumeração de garantias judiciárias, o que significa mais uma salvaguarda contra o uso arbitrário do poder que um aspecto da liberdade. Dessa maneira, “a liberdade para Constant está sempre em relação com a capacidade de autodeterminação do indivíduo, ou seja, ao impedimento de que o poder do Estado possa criar obstáculos e limites à liberdade civil”¹⁶⁵.

A diferença entre esses dois conceitos de liberdade pode ser explicada pelo contexto social no qual as comunidades políticas da Antiguidade e as da atualidade se inserem. O sistema de governo representativo – consagração da ampliação das liberdades individuais em prol da diminuição da liberdade política, que será exercida por um representante – é uma descoberta dos povos modernos e “[...] o estado da espécie humana na antiguidade não permitia que uma instituição dessa natureza ali introduzir-se ou estabelecer-se”. A organização social dos antigos “[...] os conduzia a desejar uma liberdade bem diferente daquele que esse sistema nos assegura”¹⁶⁶. Segundo Cassimiro,

Constant compartilhava com a imaginação do final do século XVIII uma crença profunda na história como fonte da compreensão política. Ele irá formular uma interpretação do desenvolvimento da sociedade a partir da visão de como o desenvolvimento de uma comunidade internacional comercial produziu transformações profundas nos Estados europeus. Na obra de Constant, o liberalismo encontra-se com uma teoria do desenvolvimento histórico da civilização europeia que redundará na necessidade inexorável da liberdade pública e do regime representativo¹⁶⁷.

Nesse sentido, cinco diferenças explicariam porque a liberdade política predomina na Idade Antiga e a individual na Modernidade. São elas: I – as limitações territoriais; II – as constantes guerras; III – a relativa ausência de comércio; IV – a presença da escravidão; V – a moralidade distinta.

Para Constant, a estreiteza dos territórios das antigas Cidades-estados impactava diretamente na importância política dada ao cidadão: “a vontade das pessoas tinha influência real e não era suscetível à falsificação mendaz ou à representação corrupta” e elas se “[...] engajavam no debate soberano em plena praça pública. Cada cidadão era visível e ficava *de facto* sujeito a tal soberania”¹⁶⁸. A Modernidade, por outro lado, traz consigo Estados com dimensões territoriais vastas que exigem um sistema representativo, no qual o indivíduo

¹⁶⁵ CASSIMIRO, Paulo Henrique Paschoeto. O Liberalismo Político e a República dos Modernos: a crítica de Benjamin Constant ao conceito rousseauiano de soberania popular. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília, n. 20, 2016, p. 274.

¹⁶⁶ CONSTANT, Benjamin. **A liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. Tradução de Emerson Garcia. São Paulo: Atlas, 2015, 77.

¹⁶⁷ CASSIMIRO, Paulo Henrique Paschoeto. O Liberalismo Político e a República dos Modernos: a crítica de Benjamin Constant ao conceito rousseauiano de soberania popular. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília, n. 20, 2016, p. 265.

¹⁶⁸ CONSTANT, Benjamin. **Princípios de Política Aplicáveis a Todos os Governos**. Tradução de Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007, p. 581-582 [grifo no original].

exerce uma parcela ínfima da soberania: “perdido na multidão, o indivíduo não percebe quase nunca a influência que exerce. Sua vontade jamais fica marcada no conjunto; nada mostra aos seus próprios olhos sua cooperação”¹⁶⁹.

Em segundo lugar, o caráter belicoso dos povos antigos exigia forte pressão política e disciplinar sobre os cidadãos. Visto que os territórios eram exíguos, fazia-se necessária a busca constante por novas áreas e o desarmamento tornava-se impossível sob a ameaça de ser conquistado pelos povos vizinhos. Assim, os povos guerreiros antigos - visando à preservação do poder político, propriedade de todos, contra a usurpação de estrangeiros – submetiam-se a rigorosos controles sociais com o objetivo de manter a disciplina entre os cidadãos. Na atualidade, a consciência de que a guerra traz mais danos que benefícios à coletividade, dado os pesados custos financeiros, capitais e sociais, implica uma demanda pela preservação dos negócios particulares, os quais seriam interrompidos em períodos de conflito¹⁷⁰.

A terceira diferença é intrinsecamente relacionada à anterior e diz respeito às relações comerciais estabelecidas entre as diversas nações. Para Constant, porquanto havia uma série de limitações físicas – barcos, por exemplo, que não alcançavam longas distâncias - e sociais – como as constantes guerras - ao desenvolvimento do comércio tornavam a fortuna de um cidadão intimamente atrelada à glória ou à ruína da Cidade, “uma reversão pública o retirava da classe livre, condenando-o à escravidão”¹⁷¹. Na modernidade, a possibilidade de deslocamento de ativos, bem como a dificuldade do governo em intervir nas transações, torna mais incômoda a extensão do poder público sobre essa esfera. Nesse sentido, o espírito comercial moderno vê como desnecessária a ingerência do poder político em assuntos que lhe digam respeito¹⁷².

Ademais, a existência da escravidão entre os antigos adquiria tal influência que “[...] emprestava aos seus costumes algo de severo e cruel que tornava fácil para eles o sacrifício dos sentimentos gentis aos interesses políticos”. A progressiva extinção da escravidão, por sua vez, [...] nos conferiu costumes mais humanos” e, assim, atenuou a potência com a qual o poder político era exercido sobre os indivíduos¹⁷³.

Por fim, a última diferença refere-se ao progresso moral da humanidade ocorrido ao longo do tempo. Conforme Constant, “os antigos encontravam-se exatamente na juventude da

¹⁶⁹ CONSTANT, Benjamin. **A liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. Tradução de Emerson Garcia. São Paulo: Atlas, 2015, 86.

¹⁷⁰ CONSTANT, Benjamin. **Princípios de Política Aplicáveis a Todos os Governos**. Tradução de Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007, p. 582-586.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 589.

¹⁷² *Ibidem*, p. 586-590.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 591-592.

vida moral. Os modernos experimentam sua maturidade ou, talvez, sua idade provecta”¹⁷⁴. Em texto datado de 1829 – escrito, porém, nos primeiros anos do século XIX¹⁷⁵ - Constant justifica essa evolução moral através de um processo psicossocial de transmissão do conhecimento que, possuindo a possibilidade de se desenvolver no âmbito individual, difunde-se por toda a sociedade e permite sua evolução¹⁷⁶. Nos *Princípios de Política*, de 1806, sua justificativa surpreende: reside na literatura e na Filosofia. Para o francês, poesia e Filosofia antiga são entusiasmadas, enquanto as da Modernidade são secas: “existe poesia na filosofia dos antigos e filosofia na poesia dos modernos”. Aqueles “[...] têm convicção completa sobre tudo” e “nós não temos quase nenhuma, salvo sobre a hipocrisia das convicções”¹⁷⁷. Nesse sentido,

os antigos, como as crianças, acreditavam com docilidade e ouviam com respeito. Podiam aceitar sem relutância todo um conjunto de instituições feitas de tradições, preceitos, usos e práticas misteriosas tanto quanto a de leis positivas. Os modernos perderam a capacidade de acreditar por um longo tempo e sem análise. A dúvida pesa sempre sobre seus ombros. Ela enfraquece a força mesmo daquilo que é por eles adotado. O formulador de leis não pode a eles se dirigir como um profeta. Ele faz para eles leis positivas a fim de proporcionar segurança à existência deles. Não obstante, eles não podem ser dominados, exceto pelo hábito. Cada avanço na vida dá proeminência a uma faculdade diferente, tanto entre nações quanto entre indivíduos. A imaginação foi dominante entre os antigos como a razão o é entre nós¹⁷⁸.

Dessa forma, uma liberdade dos antigos na modernidade torna-se impossível, porquanto as condições que permitiram o florescimento daquela não mais existem hoje. Assim, “a liberdade dos tempos antigos era tudo aquilo que garantia aos cidadãos a maior parcela no exercício do poder político”, enquanto “a liberdade nos tempos modernos é tudo o que garante aos cidadãos independência do governo”¹⁷⁹. Logo,

o objetivo dos antigos era a partilha do poder social entre todos os cidadãos de uma mesma pátria. Era isso o que eles chamavam de liberdade. O objetivo dos modernos

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 592.

¹⁷⁵ HOFMANN, Etienne. The Theory of the Perfectibility of the Human Race. In: ROSENBLATT, Helena. **The Cambridge Companion to Constant**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 248-249. O texto em questão é CONSTANT, Benjamin. De la perfectibilité de l'espèce humaine. In : CONSTANT, Benjamin. **Mélanges de Littérature et de politique**. Paris : Pichon et Didier, 1829, p. 387-415.

¹⁷⁶ HOFMANN, Etienne. The Theory of the Perfectibility of the Human Race. In: ROSENBLATT, Helena. **The Cambridge Companion to Constant**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 260.

¹⁷⁷ CONSTANT, Benjamin. **Princípios de Política Aplicáveis a Todos os Governos**. Tradução de Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007, p. 593.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 594-595. Para Constant, “[...] nada é isolado na natureza. A literatura sempre carrega a marca do caráter geral” (cf. *ibidem*, p. 593). Sua argumentação, nesse ponto, lembra a de Herder, segundo o qual a linguagem é a expressão natural das reflexões feitas pelo homem em sua racionalidade. Assim, tudo o que o homem exprime exteriormente, através da literatura, por exemplo, tem origem na sua interioridade reflexiva que lhe é natural (cf. HERDER, Johann Gottfried. **Ensaio sobre a origem da linguagem**. Tradução de José M. Justo. Lisboa: Antígona, 1987, 48 e ss). A sua reflexão, é certo, também se dirige às questões de organização política e social, daí o argumento de Constant.

¹⁷⁹ CONSTANT, Benjamin. **Princípios de Política Aplicáveis a Todos os Governos**. Tradução de Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007, p. 596.

é a segurança nos prazeres privados; e eles chamam de liberdade as garantias concedidas pelas instituições a esses prazeres¹⁸⁰.

Assim, “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”¹⁸¹. Nesse sentido,

[..] a diferença entre a liberdade política dos antigos e dos modernos está acompanhada de uma série de considerações determinantes que extrapolam o limite estreito da política. O fim da escravidão e a obrigatoriedade quase generalizada de que os homens ocupem-se de um trabalho impedem que o cidadão dedique uma grande parte de seu tempo aos assuntos da administração pública. Ao mesmo tempo, a extensão dos Estados modernos reduz a influência que os indivíduos possuem na administração do governo. [...] Esse conjunto de fatores deslocou o centro de satisfação do exercício da vida ativa da política para o comércio, transformando o *homo economicus* no agente por excelência da sociedade moderna. Portanto, enquanto no mundo antigo o exercício coletivo e direto do poder estava condicionado por uma estrutura sociológica e cultural, a tentativa de mimetizar algo semelhante a essa força política coletiva no mundo moderno não poderia resultar senão na tirania igualitária e moralista dos jacobinos¹⁸².

No Estado ético grego – imediato - há uma conformidade entre a liberdade em seu aspecto objetivo - o poder de determinar outras vontades na arena política - e em seu aspecto subjetivo - a liberdade para usufruir o meu tempo e os meus bens da forma que bem entender. Tal unidade repousa exatamente na configuração adquirida pela *pólis*: Direito, Política e Ética pertencem à mesma esfera. O fim do mundo clássico também põe termo à conformidade entre poder e liberdade. Tal unidade é reconstruída por Kant na sua ideia de autonomia pública. A História ocidental, então, é a trajetória dialética do poder – entendido aqui como liberdade dos antigos - e da liberdade – como aquela dos modernos – que, “[...] surgem como faces de uma mesma realidade, o poder político na sua forma democrática ou do Estado de Direito contemporâneo”¹⁸³.

Nesse sentido, conforme Constant, porquanto os benefícios da liberdade política em sua forma antiga não mais existem, a Modernidade exige que apenas uma parcela do que ela era no passado deva ser preservada na atualidade. A tentativa de se limitar a liberdade individual em prol de uma liberdade política é contra o espírito atual da Humanidade. Assim,

¹⁸⁰ CONSTANT, Benjamin. **A liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. Tradução de Emerson Garcia. São Paulo: Atlas, 2015, 86.

¹⁸¹ CASSIMIRO, Paulo Henrique Paschoeto. A impossível liberdade dos antigos: Germaine de Staël, Benjamin Constant e o nascimento da cultura liberal pós-revolucionária na França. **Revista Estudos Político**, v. 7, n 1., 2016, p. 17.

¹⁸² CASSIMIRO, Paulo Henrique Paschoeto. O Liberalismo Político e a República dos Modernos: a crítica de Benjamin Constant ao conceito rousseauiano de soberania popular. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília, n. 20, 2016, p. 276 [grifo no original].

¹⁸³ SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poiético. **Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais**, Belo Horizonte, v.27, n.2, 1998, s.p.

a liberdade individual [...] é a verdadeira liberdade moderna. A liberdade política é a sua garantia; a liberdade política é, em consequência, indispensável. Mas peça aos povos dos nossos dias para sacrificar, como antigamente, a totalidade da liberdade individual em favor da liberdade política: é a maneira mais segura de retirar-lhes uma delas; e quando isso fosse alcançado, não se tardaria em ser-lhes arrebatada a outra¹⁸⁴.

O equilíbrio buscado por Constant refere-se à “exigência, de um lado, de *limitar* o poder e, de outro, de *distribuí-lo*”¹⁸⁵. É dessa forma que se deve entender a liberdade política – capacidade de influir nos assuntos públicos – como garantia da liberdade individual. Deve-se dosá-las, porém, com consciência de que “nossa liberdade deve compor-se do gozo pacífico da independência privada”¹⁸⁶.

A ideia de autonomia, portanto, não é excluída, mas Constant reconhece que o que caracterizará as sociedades modernas “[...]é justamente o peso maior que a balança do ‘*état social*’ depositará sobre o lado da sociedade, sobre a dimensão para além da força coercitiva do Estado e que, ao longo do desenvolvimento da civilização, exerce cada vez mais limitações e influência sobre ele”. Dessa forma, “[...] O exercício do poder ou, em outras palavras, a constituição de um governo, está na modernidade cada vez mais condicionada pela existência de determinantes que fogem da esfera de decisão do Estado”¹⁸⁷. Nada obstante, essa posição não significa “[...] que o Estado deixe de ser pensado como agente político por excelência, mas sim que ele deriva sua legitimidade de uma dimensão externa, a sociedade, e exerce a autoridade por meio dela – o governo representativo – e em atenção aos movimentos e às demandas dela – a opinião pública”¹⁸⁸.

O princípio democrático, de maneira geral, não passou por uma mudança semântica significativa desde a Antiguidade: reporta-se ao governo do povo, “[...] entendido como o conjunto dos cidadãos a que cabe em última instância o direito de tomar as decisões coletivas [...]”. A compreensão do modo com o qual essa democracia deveria ser exercida, entretanto,

¹⁸⁴ CONSTANT, Benjamin. **A liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. Tradução de Emerson Garcia. São Paulo: Atlas, 2015, 96. Segundo Cassimiro, “A liberdade política aparece a princípio no *Discurso sobre a Liberdade dos Antigos e dos Modernos* como indispensável à garantia da liberdade individual, pois permite ao cidadão controlar e limitar o uso do poder do Estado. Sem a liberdade política, a liberdade civil estaria em risco” (cf. CASSIMIRO, Paulo Henrique Paschoeto. O Liberalismo Político e a República dos Modernos: a crítica de Benjamin Constant ao conceito rousseauiano de soberania popular. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília, n. 20, 2016, p. 277 [grifo no original]).

¹⁸⁵ BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e Democracia**. Tradução de Maro Aurélio Nogueira. São Paulo: Brasiliense, 2006, p. 8 [grifo no original].

¹⁸⁶ CONSTANT, Benjamin. **A liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. Tradução de Emerson Garcia. São Paulo: Atlas, 2015, 85.

¹⁸⁷ CASSIMIRO, Paulo Henrique Paschoeto. O Liberalismo Político e a República dos Modernos: a crítica de Benjamin Constant ao conceito rousseauiano de soberania popular. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília, n. 20, 2016, p. 278 [grifo no original].

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 281.

altera-se ao longo dos séculos e migra da noção do seu exercício direto para a de que somente mediante representantes o povo deveria ser soberano¹⁸⁹. O próprio Rousseau – contra o qual Constant escreverá parte de sua obra – reconhece a impossibilidade de uma democracia direta nas nações modernas. Segundo o genebrino, “se tomarmos o termo no rigor da acepção, nunca existiu verdadeira democracia, nem jamais existirá. [...] Não se pode imaginar que o povo permaneça constantemente reunido para ocupar-se dos negócios públicos”. A única forma possível de governo democrático na modernidade só é possível em territórios diminutos onde houvesse um povo de costumes simples, igualdade entre as classes e pouco luxo¹⁹⁰. Nesse sentido,

durante séculos, os dois conceitos de democracia e de eleição não confluíram em um conceito unitário como ocorre hoje, porque a democracia para os antigos não se resumia ao processo eleitoral, mesmo que não o excluísse e, ao contrário, o processo eleitoral é perfeitamente conciliável com as outras duas formas clássicas de governo, a monarquia e a aristocracia¹⁹¹.

Para além das limitações de ordem física, a democracia representativa moderna só é possível porque o juízo feito em torno dessa forma de governo alterou-se desde então. A valorização do homem ocorrida na Idade Média – enquanto filhos de Deus – e na Modernidade – membros de uma natureza humana comum – permite que a avaliação em torno dessa forma de governo se inverta: de poder do “vulgo” à única forma legítima de seu exercício¹⁹².

A ideia de opinião pública, em Constant, é a de uma força capaz de contrabalancear os poderes constituídos e, dessa maneira, garantir a legitimidade do sistema político. Segundo, Sá,

¹⁸⁹ BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e Democracia**. Tradução de Maro Aurélio Nogueira. São Paulo: Brasiliense, 2006, p. 33-34.

¹⁹⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução de António de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 83.

¹⁹¹ BOBBIO, Norberto. **Teoria Geral da Política: a Filosofia Política e as Lições dos Clássicos**. Tradução de Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000, p. 373.

¹⁹² *Ibidem*, p. 378-379. Sobre o tema, salienta Salgado que, na Filosofia cristã predominante no período medieval, os homens “enquanto filhos de Deus, são todos iguais e, de certo modo, ‘dignos’ pela origem e pelo amor que é dispensado aos homens. [...] A forma de valorização do homem cristão é fundamental e dá continuidade ao seu desenvolvimento na segunda idade média, na qual é possível se identificar uma postura mais otimista sobre o homem, um interesse maior pelas coisas humanas, pela subjetividade, pela interioridade, pela fé genuína que conduz a uma visão mais humana do homem e contribui para sua compreensão como indivíduo particular, único, diferente dos demais” (cf. SALGADO, Karine. **A Filosofia da Dignidade Humana: por que a essência não chegou ao conceito?** Belo Horizonte: Mandamentos, 2011, p. 161). Na Modernidade, ao menos na Ilustração, predomina a ideia de que toda a Humanidade deveria ser construída pelo indivíduo racional e pensante. Assim, tudo o que não derivasse de uma instância exclusivamente humana – daí a prescindibilidade da tradição, da religião, do passado *etc* – era descartado e o homem emergia como medida de todas as coisas, inclusive do sistema político (cf. MAYOS SOLSONA, **Ilustración y Romanticismo: introducción a la polémica entre Kant e Herder**. Barcelona: Herder Editorial, 2004, p. 364 e ss).

do ponto de vista liberal, a opinião pública intervém na política no marco do Estado de Direito para influir no poder, especialmente através da sua função de controle, limite ou freio sobre aquele, atuando, não tanto como contrapoder *stricto sensu*, mas como instância de denúncia e publicidade de seus abusos e erros (políticos e não jurídicos). Também deverá existir, de outra parte, uma certa correlação entre o desejado pela opinião pública e o que é decidido pela autoridade política, ao menos no sentido negativo de não contradizer a vontade da primeira¹⁹³.

Em última instância, a opinião pública é o que garante a limitação do exercício do poder pela autoridade política, visto o reconhecimento, por Constant, de que a simples arquitetura institucional de divisão de poderes não é capaz de o fazer. Conforme o francês,

[...] podemos afirmar que, quando determinados princípios são completa e claramente demonstrados, eles servem de certo modo de garantia a eles mesmos. Forma-se com relação à evidência uma opinião universal, que logo é vitoriosa. Se se reconhece que a soberania não é ilimitada, isto é, que não existe na terra nenhuma potência sem limites, ninguém, em nenhum tempo, ousará reclamar tal poder¹⁹⁴.

É nesse aspecto que, para Constant, e de forma geral, para todo o movimento liberal francês, “a legitimidade da ordem é reiterada e reforçada no continuo do funcionamento da representação e, fundamentalmente, na relação entre representação e opinião pública”. Dessa forma, “o aperfeiçoamento da república se dá no espaço de conflito estabelecido por uma sociedade organizada pela liberdade pública e a igualdade civil, estabelecendo o que Constant chama de *perfeição relativa*”¹⁹⁵.

Nesse ponto, surge a tensão que poderia haver entre liberdade e determinismo: se em um momento o homem é livre, em outro, ele é determinado pelas condições sociais que o precedem e o rodeiam e que o obrigam a ser livre. A contradição é ilusória e deve-se ponderar os dois aspectos: “[...] se nos colocamos sob a perspectiva do indivíduo a liberdade se impõe soberana; se nos colocamos como observadores da história, buscando a descrição de um povo ou de uma época, percebemos principalmente o movimento das massas, às quais estão submetidos os indivíduos”¹⁹⁶.

A tentativa de substituição da liberdade moderna pela pretérita acarretou os abusos do poder político durante a revolução francesa. Segundo Constant, o desejo de submeter tudo à autoridade coletiva, visando ao estabelecimento de um sistema político que refletisse a

¹⁹³ SÁ, Fernando. Opinião pública: um conceito em disputa. **ALCEU: Revista do Departamento de comunicação Social da PUC-Rio**. Vol. 13, n. 25, 2012, p. 194 [grifo no original].

¹⁹⁴ CONSTANT, Benjamin. Princípios de política aplicáveis a todos os governos representativos e em particular à Constituição atual da França. *In*: CONSTANT, Benjamin. **Escritos de política**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Flores, 2005, p. 16.

¹⁹⁵ CASSIMIRO, Paulo Henrique Paschoeto. A Legitimidade Política na República dos Modernos: O conceito de opinião pública no argumento liberal francês. *In*: **Encontro Anual da ANPOCS**, 41º, 2017, Caxambu. Disponível em <<https://goo.gl/8F1wHP>>. Acesso em 11 dez 2017, p. 10 [grifo no original].

¹⁹⁶ BARROSO, Marco Antônio. Constant de Rebecque e a perfectibilidade humana. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v.8, n.1, dez/2011, p. 51.

racionalidade intrínseca aos cosmos, segundo professa o projeto moderno¹⁹⁷, conduziu aos excessos jacobinos revolucionários da década de 1790¹⁹⁸. O surgimento ou o esquecimento das instituições deve se dar de forma natural e gradual; caso contrário, o resultado será a violência da autoridade coletiva – que quer retornar ao passado ou avançar para o futuro – sobre a individualidade. Nesse sentido,

uma melhora, uma reforma, a abolição de uma prática abusiva, tudo isso é útil quando segue o que a nação deseja, e se torna fatal quando precede tal desejo porque não se trata mais de um aprimoramento e sim de um ato tirânico de força. O importante não é que produza efeitos imediatos, mas que a avaliação pública se movimenta nessa direção e que as instituições sejam compatíveis com as ideias¹⁹⁹.

Juntamente com Herder, Constant considera que “todo retorno aos tempos passados, até ao famoso ano platônico, é um mito e [...] uma contradição. Estamos navegando sem cessar, porque o rio nunca retorna a suas nascentes como se nunca houvesse saído delas”²⁰⁰.

Inobstante a reconstrução da liberdade dos antigos ser impossível e danosa, a liberdade dos modernos também pode ter seu efeito colateral: seu perigo “[...] é o de que, absorvida pelo gozo de nossa independência privada e pela busca de nossos interesses particulares, renunciemos facilmente ao direito de participação no poder político”²⁰¹. Dessa forma, ela também pode ser vista como autonomia: o desfrute das liberdades individuais também é acompanhado do “[...] direito de cada um influir sobre a administração do governo, seja pela nomeação de todos ou de certos funcionários, seja pelas representações, petições e requerimentos que a autoridade é mais ou menos obrigada a levar em consideração”²⁰², do contrário a renúncia à participação política é inevitável e, sem sua garantia, qualquer liberdade

¹⁹⁷ MAYOS SOLSONA, **Ilustración y Romanticismo: introducción a la polémica entre Kant e Herder**. Barcelona: Herder Editorial, 2004, p. 13 e ss.

¹⁹⁸ CONSTANT, Benjamin. **Princípios de Política Aplicáveis a Todos os Governos**. Tradução de Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007, p. 602 e ss. Segundo Cassimiro, “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” (cf. CASSIMIRO, Paulo Henrique Paschoeto. A impossível liberdade dos antigos: Germaine de Staël, Benjamin Constant e o nascimento da cultura liberal pós-revolucionária na França. **Revista Estudos Político**, v. 7, n 1., 2016, p. 7).

¹⁹⁹ CONSTANT, Benjamin. **Princípios de Política Aplicáveis a Todos os Governos**. Tradução de Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007, p. 670.

²⁰⁰ HERDER, Johann Gottfried. **Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad**. Traducción de J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Editorial Losada S.A., 1959, p. 511 [Tradução minha de: todo retorno a los tiempos pasados, hasta el famoso año platónico, es un mito y, según el mismo concepto del mundo y del tiempo, una contradicción. Estamos navegando sin cesar, por el río no vuelve nunca a sus fuentes como se nunca hubiese salido de ellas].

²⁰¹ CONSTANT, Benjamin. **A liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. Tradução de Emerson Garcia. São Paulo: Atlas, 2015, 100.

²⁰² *Ibidem*, 78.

individual torna-se impraticável. Nesse sentido, “Constant chama a atenção para o risco que a absorção do indivíduo na esfera da vida privada o faça renunciar ao direito de participar ao poder político”. Dessa forma, “[...] os homens devem se manter atentos à esfera pública, na medida em que ela é condição para que o livre exercício da esfera privada não sofra interferência do poder do Estado”²⁰³.

Inobstante seu liberalismo e a tentativa de reduzir o político a instrumental, não há diferenças significativas – ao menos no que tange à noção da comunidade política autodeterminar-se – entre a liberdade política na Antiguidade e na Modernidade, assim

o que há de novo na modernidade não são as formas que a liberdade política assume – o direito de deliberar sobre os próprios interesses, de ser parte ativa na decisão do corpo social, de resistir às leis às quais não se consentiu –, mas antes o fato de que o progresso da civilização europeia implica uma série de novas obrigações aos governos. O poder político, portanto, está limitado, em seu exercício, por um estado social totalmente redimensionado²⁰⁴.

Se Kant, por um lado, afirma que no povo é “[...] encontrada a suprema autoridade da qual todos os direitos dos indivíduos como meros súditos (e, em todo caso, como funcionários do Estado) têm de ser derivados”²⁰⁵, o domínio do povo sobre a individualidade é mitigado em Constant. A autonomia do indivíduo - longe de ser limitada pela máxima segundo a qual uma lei deve ter validade para todos, incluindo aí seu consentimento por todos – é restringida pelos contornos que a autoridade política deve adquirir e pela obediência que deve ser dada à lei.

A liberdade dos modernos pode ser entendida como autonomia desde que mitigada pela limitação da autoridade política e pela exata medida em que a lei deve ser obedecida, condições estas impostas pela inexistência de contextos sociais presentes apenas na Antiguidade. O individualismo exacerbado, entretanto, constitui o principal argumento constantiano contra a alienação do cidadão em relação à Política e põe em risco sua própria autonomia de sujeito livre que se dá uma lei – o que pode ser traduzido na expressão de que a liberdade política, dos antigos, é, de fato, a garantia da liberdade individual, dos modernos.

²⁰³ CASSIMIRO, Paulo Henrique Paschoeto. O Liberalismo Político e a República dos Modernos: a crítica de Benjamin Constant ao conceito rousseauiano de soberania popular. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília, n. 20, 2016, p. 277.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 277.

²⁰⁵ KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003, p. 184.

4. A LIBERDADE COMO AUTONOMIA EM CONSTANT

A liberdade dos modernos, em Constant, consiste na capacidade do indivíduo participar dos processos deliberativos – mesmo que de forma indireta - que ocorrem na comunidade política, comunidade esta que deve se fundar na representatividade e na opinião pública. A noção de autonomia, por um lado, fortalece-se com o julgamento que Constant faz do indivíduo, mas é mitigada pela necessidade de limitação dos poderes da autoridade política e pelo reconhecimento do direito de resistência. Estes dois pontos, entretanto, não devem ser tomados como um argumento a favor, única e exclusivamente, da alienação do indivíduo em relação à comunidade política: sua presença na teoria política constantiana reforçam a perspectiva de que a liberdade política, se bem dosada, serve de garantia àquela individual.

4.1 O individualismo em Constant

Kant sintetiza o movimento da Ilustração como a “[...] a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado”²⁰⁶. Ao indivíduo, portanto, cabe ousar saber, desatar as amarras do mundo sensível e do não-uso da razão. Nesse sentido, o homem, posto que inserido na natureza que tudo cuida, possui uma vocação para o pensamento livre e sua ação, aos poucos e mediante o uso público da razão, deve transformar “o modo de sentir do povo” e os princípios que regerão seu governo²⁰⁷. Para Constant, “os indivíduos têm os mesmos deveres com a sociedade que a sociedade tem como eles”. Assim, “ela não tem o direito de interromper o desenvolvimento de suas faculdades intelectuais nem de colocar limites ao seu progresso”. Por outro lado, “eles [...] não podem fazer juízo de valor sobre o progresso que a sociedade deve fazer, nem tentar carregá-la violentamente para um objetivo que contraria suas vontades presentes”²⁰⁸. Em ambos, o homem é posto em seu contexto histórico social e cabe a ele, sem impedimentos²⁰⁹, ser o canal das luzes que faz carro da História se mover. Se para Kant, o uso público da razão deve reformar as instituições políticas, para Constant, o cuidado com a coisa pública deve ser contínuo, sob o risco de uma modernidade hedonista e atomizada.

Comentado a obra do inglês Willian Godwin, *Inquérito acerca da justiça política*, Constant refuta o argumento de que o governo seria um mal necessário – princípio defendido

²⁰⁶ KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é o Iluminismo? *In*: KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 11 [grifo no original].

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 18-19.

²⁰⁸ CONSTANT, Benjamin. **Princípios de Política Aplicáveis a Todos os Governos**. Tradução de Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007, p. 670.

²⁰⁹ A questão da resistência em Kant e Constant será brevemente analisada logo em seguida.

por aquele. Segundo o francês, o governo não é um mal em si mesmo. Ao contrário, só assim se torna caso extrapole a esfera a qual pertence, a saber, a da intervenção em conflitos particulares de modo a se assegurar a liberdade de todos e impedir invasões estrangeiras. Nesse sentido, “assim que o governo deixa sua esfera, torna-se um mal e um mal incalculável; mas não como governo, é como usurpação que é um mal”²¹⁰.

As instituições políticas não são, dessa forma, opostas às liberdades individuais. Ao contrário, a liberdade dos indivíduos que é garantida através da intervenção dessas instituições²¹¹. Dessa forma, Constant não exige que haja uma mudança ética individual para que a ordem política o deixe em paz, mas sim que essa ordem se adeque ao indivíduo moderno que exige a liberdade individual – exigência essa que, por sua vez, só existe devido a uma série de condições sociais que existem apenas na Modernidade²¹².

De fato, visto que foi testemunha do Terror, Constant reconhece que há uma luta entre a sociedade e o indivíduo. Para o francês, “a sociedade aspira a controlar o espaço privado; eles [os indivíduos] devem, portanto, lutar para protegê-lo. O resultado da luta é felicidade privada ou tragédia individual”²¹³. Parar aqui, no entanto, seria analisar de forma parcial seu pensamento. Constant não se entrega completamente à atomização da modernidade e ao alheamento do indivíduo em relação ao todo.

Nesse sentido, a aspiração do indivíduo moderno não é unicamente o gozo dos prazeres privados: “[...] não é somente para a felicidade, é para o aperfeiçoamento que nosso destino chama. E a liberdade política é a mais poderosa, o mais energético meio de aperfeiçoamento que o céu nos deu”²¹⁴. O indivíduo é chamado a progredir e atingir o ideal de justiça posto por Constant – a igualdade²¹⁵, o justo tratamento de todos, o que também implica

²¹⁰ CONSTANT, Benjamin. De Godwin, et son ouvrage *sur la justice politique*. In : CONSTANT, Benjamin. **Mélanges de Littérature et de politique**. Paris: Pichon et Didier, 1829, p. 215 [tradução minha de: dès que le gouvernement sort de sa sphère, il devient un mal, et un mal incalculable; mais ce n'est point alors comme gouvernement c'est comme usurpation qu'il est un mal].

²¹¹ Ghelere destaca os mecanismos institucionais elaborados por Constant para a fruição da liberdade individual, a saber: poder neutro para contrabalancear os demais, sistema eletivo em oposição ao de privilégios aristocráticos e condições econômicas para o exercício da cidadania (cf. GHELERE, Gabriela Doll. **A liberdade individual para Benjamin Constant**. Universidade de São Paulo, 2008 [dissertação de mestrado], p. 49 e ss).

²¹² *Ibidem*, p. 48.

²¹³ TODOROV, Tzvetan. **A passion for democracy: Benjamin Constant**. Translated by Alice Seberry. New York: Algora Publishing, 1999, p. 50 [tradução minha de: Society aspires to control the individuals' private space; they must therefore fight to protect it. The result of the fight is either private happiness or individual tragedy].

²¹⁴ CONSTANT, Benjamin. **A liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. Tradução de Emerson Garcia. São Paulo: Atlas, 2015, p. 101.

²¹⁵ CONSTANT, Benjamin. De la perfectibilité de l'espèce humaine. In : CONSTANT, Benjamin. **Mélanges de Littérature et de politique**. Paris: Pichon et Didier, 1829, p. 407.

a igual fruição da liberdade individual pelos membros da comunidade política. Segundo Todorov,

melhoria (“aperfeiçoamento”) significa o bem da comunidade, bem como o do indivíduo, e não a gratificação individual. Significa, no vocabulário de Constant, a liberdade política (dos antigos), e não apenas a liberdade civil (a dos Modernos), elevação moral e não apenas o gozo dos prazeres. Para isso, seria suficiente que a sociedade fosse mantida em ordem; mas manter a lei e a ordem não é o único objetivo da sociedade²¹⁶.

O individualismo alienante da Modernidade degenera a natureza humana – que, por si só, é volátil – e transforma a liberdade em mera necessidade e realização dos impulsos e submete o indivíduo à ação das massas. A satisfação dos modernos com a liberdade individual tornar-se, assim, motivo de preocupação: “a falta de entusiasmo, coragem, patriotismo não é distinção”²¹⁷ dos modernos em relação aos antigos. Para Constant,

[...] o repouso é um bem, mas a inatividade é um mal; os homens não querem ser perturbados, mas não querem de nenhum modo ser paralisados; [...] Observaria que essa inatividade é a fonte de um de nossos maiores males, de um mal que não é somente político, mas individual, desse sentimento árido e devorador, que consome nossa existência, que descolora todos os objetos, e que, semelhante aos ventos quentes da África, mirra e murcha tudo o que encontra. Esse sentimento, que, nem as línguas antigas, nem aquela do único povo que foi livre, na Europa moderna, antes dos franceses, podem designar, nasce principalmente dessa privação de objetivo, de interesses, e de esperanças, ainda que estreitas e pessoais²¹⁸.

Há um antídoto, inobstante o exposto, contra essa depressão moral que assola os indivíduos modernos e ela repousa exatamente na liberdade política. Para Constant, foi o esquecimento da participação política que permitiu a ascensão de Napoleão ao poder e todas as sociedades modernas correm esse mesmo risco. Portanto, “preocupado apenas com seus prazeres pessoais, o indivíduo ignora os assuntos públicos e tenta ignorar os infortúnios dos outros, esquecendo-se de que seu próprio bem-estar privado depende do bem-estar público”²¹⁹. Nesse sentido, “precisamos de algo mais, algo que transcenda o indivíduo; e além disso, se permanecermos focados em nós mesmos no nível individual, até mesmo essa

²¹⁶ TODOROV, Tzvetan. **A passion for democracy: Benjamin Constant**. Translated by Alice Seberry. New York: Algora Publishing, 1999, p. 54 [tradução minha de: improvement (“perfectionnement”) means the good of the community as well as that of the individual, and not individual gratification. It means, in Constant’s vocabulary, political liberty (that of the Ancients), and not only civil liberty (that of the Moderns), moral elevation and not only the enjoyment of pleasures. For that, it would be sufficient that society be kept in order; but maintaining law and order is not society’s only goal].

²¹⁷ *Ibidem*, p. 56 [tradução minha de: The lack of any enthusiasm, any courage, any patriotism is no distinction].

²¹⁸ CONSTANT, Benjamin. Da força do governo atual da França e da necessidade de apoiá-lo. Tradução de Josemar Machado de Oliveira. **Revista de História da Universidade de São Paulo**, São Paulo, n.145, 2001, p. 217.

²¹⁹ TODOROV, Tzvetan. **A passion for democracy: Benjamin Constant**. Translated by Alice Seberry. New York: Algora Publishing, 1999, p. 58 [tradução minha de: being concerned only with his personal pleasures, the individual ignores public affairs and tries to ignore the misfortunes of others, forgetting that his own private wellbeing depends on the public wellbeing].

felicidade desaparecerá. O espírito público, a liberdade política, deve imperativamente ser mantido”²²⁰.

No discurso de 1819, base desta monografia, Constant nos alerta que “o perigo da liberdade moderna é o que de que, absorvida pelo gozo da nossa independência privada e pela busca de nossos interesses particulares, renunciemos facilmente ao direito de participação no poder político”²²¹.

A liberdade dos modernos não deve excluir a liberdade dos antigos, mas deve preservá-la sob o perigo da corrupção da própria Humanidade. A liberdade individual em Constant, assim, também é autonomia, capacidade de participação política e de gestão da coisa pública. Mesmo que mitigada pela necessidade de limitação da autoridade política e da garantia de desobediência à lei, seu caráter de autodeterminação ainda permanece.

4.2 A limitação da autoridade política em Constant

Inobstante o fato de o indivíduo possuir o dever de se preocupar com a coisa pública, de participar das deliberações e, assim, em última instância, autodeterminar-se e não apenas se isolar no usufruto das liberdades individuais, a tal autonomia contrapõe-se a limitação da autoridade política e do exercício da soberania popular.

A Revolução Francesa é o momento histórico no qual as teorias da soberania popular são, de fato, colocadas em prática²²². Seus protagonistas, influenciados por Rousseau e outros autores a ele mais ou menos contemporâneos²²³, se esforçam por derrubar a monarquia absoluta francesa e instaurar um sistema político que se lastreie no povo e seja fruto da sua vontade, definida pelo contrato social. Tal processo, no entanto, efetivou-se com violência, rupturas abruptas, bem como retrocessos a períodos de despotismo. O contexto motiva, então, o pensamento político francês da época (marcadamente liberal) a se posicionar tanto contra as monarquias absolutas, porque a existência de um governo que não fosse lastreada na vontade

²²⁰ *Ibidem*, p. 59-60 [tradução minha de: we need something more, something that transcends the individual; and furthermore, if we remain focused on ourselves at the individual level, even that happiness will disappear. The public spirit, political freedom, must imperatively be maintained].

²²¹ CONSTANT, Benjamin. **A liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. Tradução de Emerson Garcia. São Paulo: Atlas, 2015, p. 100.

²²² A guisa de exemplo, o artigo 1º, do Título III, da Constituição francesa de 1791, afirma que “a Soberania é una, indivisível, inalienável e imprescritível. Ela pertence à Nação; nenhuma seção do povo, nem qualquer indivíduo, podem atribuir-lhe o exercício” (Cf. FRANÇA. **Constitution de 1791**. Disponível em: <<https://goo.gl/DSSyuG>>. Acesso em 02 ago. 2018 [tradução minha de: la Souveraineté est une, indivisible, inaliénable et imprescriptible. Elle appartient à la Nation; aucune section du peuple, ni aucun individu, ne peut s'en attribuer l'exercice]).

²²³ Por exemplo, Emmanuel Joseph Sieyès, que publica *O que é o terceiro Estado?*, no qual discorre sobre a origem popular (o Terceiro Estado, em contraposição à Nobreza e ao Clero) do ordem política.

popular era inconcebível, quanto contra o governo jacobino da *Convenção*, visto que o exercício absoluto do poder pelo corpo social (a Nação) contra os indivíduos também era impensável²²⁴. Nesse sentido, tanto Constant quanto Joseph de Maistre produziam relatos historiográficos e interpretativos ímpares, com alguma divergência, dos primeiros anos da Revolução²²⁵.

Aos olhos de Constant – conforme salientado anteriormente - a expectativa de se criar um sistema político de bases populares, nos moldes da Antiguidade Clássica, foi responsável por esses abusos. Para ele, a ideia, extrema para os tempos modernos, de uma democracia direta, expressão máxima de um sistema político baseado na soberania popular que permitisse uma liberdade política ampla, mas cuja autoridade política fosse absoluta sobre o indivíduo e que nada atribui “à independência individual, quer sob o ponto de vista da liberdade, quer em relação à profissão; nem, acima de tudo, em relação à religião”²²⁶, em nome seja da conservação da sociedade ou de seu crescimento, foi a causa dos inúmeros males que, a despeito do benefício, sobrevieram com a Revolução Francesa, como, por exemplo, o que se chama de *Reino do Terror*. Em síntese, a busca desenfreada por um governo de base popular - sem, contudo, moderar o limite da atuação do coletivo sobre o indivíduo, tal como não era feito pelas repúblicas antigas – foi o que, para Constant, gerou a violência do período²²⁷.

²²⁴ CASSIMIRO, Paulo Henrique Paschoeto. A impossível liberdade dos antigos: Germaine de Staël, Benjamin Constant e o nascimento da cultura liberal pós-revolucionária na França. **Revista Estudos Político**, v. 7, n 1, 2016, p. 7.

²²⁵ Em 1796, Constant publica *Da força do governo atual da França e da necessidade de apoiá-lo*. Em 1797, Joseph de Maistre publica *Considerações sobre a França* em resposta a ele. Ainda em 1797, Constant publica *Das Reações Políticas*. No final do mesmo ano, publica *Dos efeitos do Terror*, ensaio que acompanha a segunda edição de *Das Reações*. Os três ensaios constantianos constituem “[...] sua interpretação e teoria do fenômeno revolucionário que permanecerão inalteradas até sua morte. Com a primeira (a interpretação), Constant formulou a distinção entre uma Revolução historicamente necessária e benéfica, a Revolução da liberdade de 1789, e uma Revolução historicamente desnecessária e maléfica, a Revolução da igualdade (responsável pelo despotismo e pelo terror) de 1792; e com a segunda (a teoria), a ideia de que o terror deveu-se muito menos às circunstâncias e a uma necessidade histórica irresistível e muito mais ao anacronismo perseguido pelos jacobinos, e do qual eles não eram conscientes, de querer ressuscitar e impor a liberdade antiga ao mundo moderno” (FLORENZANO, Modesto. Da força sempre atual do pensamento de Benjamin Constant e da necessidade de reconhecê-lo. **Revista de História da Universidade de São Paulo**, São Paulo, n.145, 2001, p. 171).

²²⁶ CONSTANT, Benjamin. **A liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. Tradução de Emerson Garcia. São Paulo: Atlas, 2015, p. 79.

²²⁷ Para o francês, “os erros de nossos filósofos, inocentes enquanto eram apenas teóricos, tornaram-se horrendos na aplicação. Durante a Revolução Francesa, quando o curso dos acontecimentos levou ao poder homens que haviam adotado a filosofia de forma preconceituosa, esses homens pensaram que podiam fazer o poder público funcionar como o viram operar nos Estados livres da antiguidade. Acreditaram que tudo ainda hoje deveria se submeter à autoridade coletiva, que a moralidade privada precisava se calar ante o interesse público, que todas as violações da liberdade civil seriam revistas pelo desfrute da liberdade política no seu sentido mais amplo. Mas a autoridade coletiva só causou danos, em todos os sentidos, à independência individual, sem destruir a necessidade de sua existência. [...] Finalmente, as instituições que, nas repúblicas

A Revolução causa profundas impressões em Constant e, nesse contexto, ele situa-se em um plano oposto ao de Rousseau no que diz respeito à autoridade do corpo político sobre o indivíduo. A interpretação que o francês faz dele é rigorosa. Se, para Rousseau, o que confere legitimidade ao corpo social é o momento fundacional no qual todos se vinculam e estabelecem papéis a serem desempenhados por cada um a partir de um pacto, para Constant a legitimidade do sistema político se dá de forma constante através da preservação, ao menos na Modernidade, da liberdade individual, o que é atestado pela opinião pública favorável ou não às instituições políticas existentes²²⁸. Constant considera que Rousseau cinde, erroneamente, as competências da autoridade social e do governo. Para o francês, se a autoridade social possuísse um poder absoluto, caso ela transferisse esse poder ao governo, este se tornaria absoluto e despótico. Se ela transferisse uma parte apenas, a outra não poderia ser exercida por ninguém. Se ela não transferisse nada, nenhuma forma de organização política seria possível nos tempos modernos. Ocorre que, na modernidade, a autoridade política não pode ser exercida diretamente pelo conjunto de cidadãos (a Nação, o Soberano, utilizando-se a terminologia rousseauiana), sobretudo por causa das dimensões que as sociedades modernas atingem e pela necessidade do cidadão moderno de usufruir de sua liberdade individual: ela precisa ser exercida pelos representantes e pelo governo²²⁹. Nesse sentido, para Constant, há uma contradição no pensamento rousseauiano: ou se admite que o governo é absoluto ao exercer a autoridade política que surge da autoridade social também absoluta fruto do contrato originário e volta-se, então, aos tempos do absolutismo, ou se admite que as competências da autoridade social que não foram delegadas (todas elas ou algumas) não podem ser exercidas por ninguém e a divisão das competências do governo e da Nação não possui razão de ser. Nas palavras do francês,

antigas, cercaram a liberdade política – base da liberdade civil – com uma garantia forte causaram apenas a violação da liberdade civil sem estabelecer a liberdade política” (CONSTANT, Benjamin. **Princípios de Política Aplicáveis a Todos os Governos**. Tradução de Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007, p. 603-604).

²²⁸ CASSIMIRO, Paulo Henrique Paschoeto. O Liberalismo Político e a República dos Modernos: a crítica de Benjamin Constant ao conceito rousseauiano de soberania popular. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília, n. 20, 2016, p. 280.

²²⁹ Para Constant, “o sistema representativo não é outra coisa senão uma organização com a ajuda da qual a Nação descarrega sobre alguns indivíduos aquilo que não pode ou não quer fazer por si própria. [...] O sistema representativo é uma procuração dada a um certo número de homens pela massa do povo, que quer que seus interesses sejam defendidos, mas que, todavia, não tem tempo de defende-los. [...] Os povos que, com o objetivo de gozar da liberdade que lhes convêm, recorrem ao sistema representativo devem exercer uma supervisão ativa e constante sobre seus representantes, reservando-se, em certas épocas, não separadas por intervalos muito longos, ao direito de afastá-los caso tenham afrontado suas aspirações, e de revogar os poderes de que tenham abusado” (CONSTANT, Benjamin. **A liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. Tradução de Emerson Garcia. São Paulo: Atlas, 2015, p. 99-100).

a sociedade não pode por si só exercer as prerrogativas a ela conferidas por seus integrantes; em consequência, as delega, estabelecendo o que chamamos de governo. A partir daí, qualquer distinção entre as prerrogativas da sociedade e as do governo é uma abstração, uma quimera. Pois, de um lado, se a sociedade tem autoridade legítima maior do que a que delegou, a parte que não delegou seria, pelo fato de não ser exercitável, efetivamente inválida. Um direito que não se pode exercer, tampouco delegar, é um direito que não existe. De outro, o reconhecimento de tais direitos inevitavelmente implicaria a desvantagem de que aqueles para quem a parte delegada foi investida se esforçariam de maneira inexorável para ter o resto também delegado a eles²³⁰.

Constant não nega que a lei deva ser fruto da vontade geral. Ao contrário, para ele, “temos que concordar que a lei precisa ser a expressão da vontade de todos ou pelo menos de algumas pessoas”. A última hipótese, no entanto, possui uma desvantagem em relação à primeira. Constant se pergunta qual seria a fonte que concederia a esses poucos o privilégio da atividade legiferante. “Se for a força, essa força pertence a quem pode arrebatá-la. Ela não constitui lei, ou, se você a reconhece como legítima, isto seria verdade seja quem for que a arrebate e todos quererão, por sua vez, ganha-la.” Por outro lado, “se o poder desse pequeno grupo é sancionado por todos os demais, então tal poder se torna vontade geral”. Constant estabelece então a vontade geral como a única forma legítima de poder²³¹. Da autoridade política oriunda do povo, no entanto, não se pode inferir

que o corpo de cidadãos ou daqueles por ele investidos com o exercício de sua soberania pode exercê-la de modo a dispor soberanamente das vidas individuais. Pelo contrário, há uma parte da existência humana que, necessariamente, permanece individual e independente e que, por direito, transcende a jurisdição política.²³²

A existência de uma esfera sobre a qual a autoridade política não deve exercer nenhuma forma de poder é baseada na noção, iluminista, de que há direitos naturais que se situam anteriormente a qualquer vínculo político ou social. Tal noção formula-se na cultura anglo-saxônica, mas é a filosofia francesa quem a inserirá “verdadeiramente na vida política real”. Tal inserção manifesta-se nos conturbados dias da Revolução Francesa. Nesse sentido, Locke inclui a liberdade individual e o direito de propriedade no rol desses direitos inatos²³³.

²³⁰ CONSTANT, Benjamin. **Princípios de Política Aplicáveis a Todos os Governos**. Tradução de Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007, p. 61.

²³¹ *Ibidem*, p. 43-44.

²³² *Ibidem*, p. 82. Constant considera que “a soberania só existe numa forma limitada e relativa. A jurisdição dessa soberania para onde começa a existência individual e independente. Se a sociedade ultrapassa essa fronteira, torna-se tão culpada de tirania quanto o déspota que só se mantém no poder à custa da espada assassina.” (*ibidem*, p. 82). No, entanto, adequando seus termos aos que hoje são usados pelo pensamento político moderno, é mais adequado dizer que o exercício da soberania pelo Governo só existe de forma limitada e relativa. Assim, na tentativa de conciliar os termos constantianos com o atual espírito da Ciência Política, usarei os termos Governo e autoridade política, ao invés de Estado.

²³³ CASSIRER, Ernest. **A Filosofia do Iluminismo**. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: Editora UNICAMP, 1992, p. 334.

Constant, por outro lado, inclui o direito de expressão, a liberdade religiosa e a garantia do devido processo legal.

Assim, para Constant as competências do Governo e da Nação não se distinguem e aquelas do Governo (que incluem agora as que Rousseau atribuía apenas à Nação) devem ser limitadas sob o risco de uma nova era de despotismo. Nesse sentido, o francês defende que é preciso uma limitação efetiva da autoridade política e de sua esfera de atuação em relação à sociedade civil. Em síntese,

quando se assume, com base em princípios, a opinião de que as prerrogativas da sociedade acabam, no final, sempre se tornando a do governo, entende-se imediatamente quão necessária é a limitação do poder político. Se não o for, a existência individual é, por um lado, sujeitada sem qualificação à vontade geral enquanto, por outro lado, a vontade geral fica, sem apelação, representada pela vontade dos governantes. Esses representantes da vontade geral terão poderes ainda mais formidáveis na medida em que podem se autodenominar meros instrumentos dóceis dessa alegada vontade e possuir os meios necessários de coação e de sedução para garantir que ela se manifeste da maneira que lhes seja conveniente²³⁴.

Se por um lado, Constant concorda com Rousseau ao situar a legitimidade da autoridade política no povo, por outro, reconhece que tal pressuposto não diz nada sobre os limites dessa autoridade. É preciso, portanto, limitá-la. Assim,

o axioma da soberania do povo tem sido visto como um princípio de liberdade. Na verdade, ele é um princípio de garantia constitucional. Objetiva evitar que um indivíduo qualquer assuma a autoridade que pertence apenas à sociedade política como um todo. Não obstante, ela não determina coisa alguma a respeito da natureza de tal autoridade. Não adiciona, portanto, nada à soma das liberdades individuais, e, se não nos valermos de outros princípios para determinar a extensão de tal soberania, a liberdade poderá ser perdida, a despeito do princípio da soberania do povo, ou mesmo por causa dele²³⁵.

Mesmo que a soberania popular deva ser limitada e isso atenuar a noção de autonomia, para Constant sua restrição é fundamental para o exercício da autonomia privada dos cidadãos. A liberdade política, se bem delimitada, serve de garantia à liberdade individual, conforme se viu na seção anterior. Nesse sentido, “a tirania moderna, para ele, era diferente do despotismo tradicional, pois estava fundada na imitação da liberdade e na ilusão do consentimento” [popular]²³⁶.

²³⁴ CONSTANT, Benjamin. **Princípios de Política Aplicáveis a Todos os Governos**. Tradução de Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007, p. 63.

²³⁵ *Ibidem*, p. 51.

²³⁶ BERCOVICI, Gilberto. **Soberania e Constituição: para uma crítica do Constitucionalismo**. São Paulo: Quartier Latin, 2013, p. 184. Para Constant, “os princípios da autoridade política não têm sido distinguidos daqueles da liberdade. [...] Quando, por exemplo, uma maioria equivocada oprime a minoria, ou, o que acontece com muito maior frequência, quando uma minoria feroz e ruidosa toma o nome da maioria para tyrannizar a sociedade, o que alegam elas para justificar suas afrontas? A soberania do povo, o poder da sociedade sobre seus membros, a submissão dos direitos individuais em prol da sociedade, ou seja, sempre princípios de governo, nunca princípios de liberdade” (cf. CONSTANT, Benjamin. **Princípios de Política Aplicáveis a Todos os Governos**. Tradução de Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007, p. 632).

Dessa forma, a limitação da autoridade política é uma forma de restrição da liberdade política dos antigos que ainda, mesmo que em menor grau, sobrevive na Modernidade. O indivíduo é, de fato, autônomo, no entanto, sua faculdade de criar leis para si e para os outros é mitigada tendo em vista a necessidade moderna de se limitar o exercício da soberania popular pelo governo.

A perspectiva de que há um limite que não deve ser transposto pelo Estado dá origem a um direito de resistência que, como se verá, também atenuará a forma como o indivíduo, inserido na comunidade política, exercerá sua autonomia.

4.3 A obediência à lei em Constant

Se Kant, por um lado, desconsidera qualquer forma de resistência contra a autoridade constituída²³⁷, Constant, por outro lado, estabelece a resistência como forma legítima de se opor aos tiranos e aos governos que contrariem a tendência natural da Humanidade em usufruir da liberdade individual, atenuando mais uma vez a autonomia dos indivíduos em se darem leis e relativizando o exercício da atividade legiferante pelos seus representantes, já que as normas que contrariem esse processo de valorização da liberdade individual devem ser consideradas injustas.

Nesse sentido, para o francês, “não sendo a autoridade política limitada, é evidente que os deveres dos indivíduos em relação a ela também não o são. Tais deveres diminuem proporcionalmente às violações governamentais dos aspectos da vida individual que fogem à sua jurisdição”. E, “quando tais violações atingem o limite da aceitabilidade, é impossível que não resulte a resistência”²³⁸. Assim, a partir do momento em que a atividade do governo atinge o núcleo de direitos individuais considerados invioláveis, a liberdade do corpo político de se determinar deixa de ser absoluta e se relativiza. Aqui, uso o termo absoluto no sentido

²³⁷ Segundo o prussiano, “[...] antes de a vontade geral existir, o povo não possui nenhum direito de constrangimento relativamente ao seu soberano, porque só por meio deste é que ele pode coagir juridicamente; mas uma vez que ela existe, também nenhuma coação se deve exercer por parte do povo contra o soberano, porque então o próprio povo seria o soberano supremo; por conseguinte, o povo não dispõe de nenhum direito de constrangimento (de resistência em palavras ou actos) a respeito do chefe de Estado” (cf. KANT, Immanuel. Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. *In*: KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 89). Segundo Heck, “Conceder um direito à resistência a tal plenitude de poder seria contraditório, segundo Kant, pois anularia a instância que determina o que é para ser (*sollen*) publicamente de direito e o que não é” (cf. HECK, José N.. Direito e Lei em I. Kant. **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte, v. 25, n. 80, 1998, p. 57 [grifo no original]).

²³⁸ CONSTANT, Benjamin. **Princípios de Política Aplicáveis a Todos os Governos**. Tradução de Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007, p. 651. Constant continua dizendo que “[...] cada pessoa concorda em sacrificar parte de sua liberdade para que a restante fique assegurada; mas se o governo invadir toda a sua liberdade, o sacrifício não terá sentido” (cf. *ibidem*, p. 651).

de que somente a vontade geral do povo é capaz de informar o sistema político, e não na aceção de que a atividade legiferante desse sistema possa se estender a todos os domínios.

Constant distingue duas formas de resistência: uma negativa e outra positiva. A esta última equivale à oposição ao governo – na esfera da legalidade, isto é, no Parlamento, nos debates que ocorrem no âmbito da esfera pública²³⁹. A forma de resistência negativa consiste na desobediência, propriamente dita, à lei²⁴⁰.

A obediência à lei é um dever, no entanto, não deve ser tomado de forma absoluta – pode-se perceber a coerência do pensamento de Constant quando nos lembramos de seu argumento sobre princípios intermediários. Na verdade, a obediência à lei “[...] se fundamenta na suposição de que a lei flui de sua fonte natural²⁴¹ e é confinada dentro de limites legítimos”. Contudo, “tal dever não cessa absolutamente quando a lei apenas se desvia de sua regra em uns poucos aspectos. A paz pública merece muito sacrifícios”²⁴².

Dessa forma, o homem possui o direito de usar de suas faculdades para avaliar as fontes da lei e para examinar seu conteúdo e, dada a impossibilidade de se retornar ao momento fundante do sistema político, é somente a partir da análise da matéria da lei que se pode analisar a legitimidade de sua origem - popular. Nesse sentido, “se esse direito é desafiado, permite-se que a mais subalterna das autoridades usurpe, infundável e desordenadamente, toda a autoridade existente”²⁴³. Se, em um momento, o direito à resistência parece limitar o aspecto objetivo – político – da liberdade, em outro, é justamente o que garante a não-usurpação do poder por tiranos que, mediante a centralização do poder, levariam a liberdade individual e política a seus termos.

O que torna, então, uma lei passível de ser desobedecida? Em primeiro lugar, sua retroatividade. Para Constant, o indivíduo possui o direito de escolher seu comportamento da forma que lhe convier. A retroatividade, assim, o priva desse benefício e viola os termos do contrato social, visto que torna impossível ao cidadão definir sua ação e relativiza os acordos que deram origem ao estado social. Em segundo lugar, a prescrição de ações imorais que contrariem a propensão do homem em oferecer refúgio a quem o solicitar, bem como a obrigatoriedade de denúncias²⁴⁴. Por fim, no que tange ao relacionamento com os outros

²³⁹ Tal como Kant, Constant crê no potencial transformador que a palavra possui nas comunidades políticas.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 653.

²⁴¹ A fonte legítima da lei é sua conformação à função conferida a ela, a saber: regular as relações sociais sem, contudo, imiscuir-se em assuntos relativos à vida individual (cf. *Ibidem*, p. 655).

²⁴² *Ibidem*, p. 658.

²⁴³ *Ibidem*, p. 655.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 660.

indivíduos, “qualquer lei que divida os cidadãos em grupo, que os puna por aquilo que foge ao controle deles, que os faça responsáveis por ações outras que não as suas uma lei assim não é lei” e pode ser desobedecida²⁴⁵.

Um dever relativo aos cidadãos e que deve ser exercido sem reservas é o de não serem executores de uma lei injusta. “Tal resistência passiva não implica sublevações, revoluções ou desordens”²⁴⁶.

Inobstante isso, Constant considera que a resistência não é recomendada, pois ela priva o indivíduo de uma vida em sociedade e a substitui por uma luta desfreada em relação a todas as injustiças que podem se originar da autoridade política. Na verdade, “na medida em que uma lei, apesar de má, não tenda a nos depravar, enquanto as usurpações do governo demandem tão-somente sacrifícios que não nos tornem ignóbeis ou selvagens, podemos aquiescer a elas”. Por outro lado, se “[...] a lei requer que pisoteemos em nossas afeições e deveres”, se ela “[...] nos proíbe fidelidade a amigos que enfrentam necessidades, demanda de nós a traição a nossos aliados ou mesmo perseguição a inimigos vencidos [...]”, ela é passível de resistência por parte do indivíduo²⁴⁷.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 662.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 662.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 662.

5. CONCLUSÃO

Este trabalho procurou demonstrar que o conceito de liberdade em Benjamin Constant revela-se como autonomia, tal como se percebe de forma clara na obra de Immanuel Kant.

Em Kant, a liberdade é vista como autodeterminação da vontade legisladora. No âmbito da Ética, o indivíduo é capaz de se dar uma lei moral livremente sem ser determinado por nada externo a sua própria boa vontade. Assim, aspectos sensíveis não devem influenciar o sujeito livre que define uma conduta moral racional a ser seguida por ele mesmo e, posto que racional, por todos os outros seres que compartilham essa racionalidade. No Direito, o cidadão é também o indivíduo livre que se coloca uma lei, não mais moral, mas jurídica. Assim, basta o consentimento exterior a essa lei e os motivos internos são postos de lado, juntamente com o pressuposto de uma vontade boa. Em ambas as esferas, a liberdade – seja interna ou externa – é vista como faculdade de autodeterminar-se.

Constant, tal como Kant, reconhece que há dois aspectos no conceito de liberdade: o do não se deixar determinar por nada externo a mim mesmo e aquele de se deixar determinar senão por mim mesmo. No entanto, encontra essas duas faces em momentos históricos distintos: na Antiguidade – com predomínio do primeiro aspecto traduzido no conceito de liberdade política – e na Modernidade – com preponderância do primeiro elemento garantido pela limitação da autoridade política e pelo respeito aos direitos individuais. Inobstante isso, a liberdade dos modernos também deve ser vista como autodeterminação, pois o respeito à esfera individual não implica em um individualismo hedonista que se isole do mundo político ao seu redor. A necessidade da comunidade política se autodeterminar, contudo, não anula a inevitabilidade moderna de se limitar o exercício do poder político e o direito de desobedecer às leis que atentem contra um novo contexto social – não existente no mundo antigo – no qual a autonomia privada do cidadão deva ser respeitada.

É hialino que o rigor kantiano não possui igual ou semelhante na obra de Constant. Se, na Filosofia do prussiano, podemos distinguir claramente a liberdade como autonomia no âmbito da moral individual e naquele do exercício do poder político pelo povo, não podemos fazer o mesmo com tanta clareza e exatidão na do francês. Entretanto, visto que a obra constantiana é centrada exatamente no triunfo da individualidade que se opõe ao governo tirânico tanto de um quanto de todos, a liberdade pode ser entendida como autonomia: autodeterminação do sujeito que possui direitos a serem respeitados e autodeterminação da comunidade política que, na pessoa do povo, é soberana e tem a faculdade de se constituir.

A liberdade política dos antigos, de fato, é a garantia da liberdade individual dos modernos. Mas não apenas isso: sem ela o próprio sistema político se dissolve e a Política – enquanto administração de interesses – perde seu motivo de ser. Por outro lado, a supressão da liberdade individual nos faz emplacar em um voo fracassado ao mundo antigo onde o indivíduo não mais se determina. E é exatamente por isso que a liberdade moderna deve ser vista como autonomia: é por impedir a autolegislação de um povo, através da eleição de representantes escolhidos pelos indivíduos, que as tentativas de retorno a esse mundo, pela implementação de democracias diretas que não considerassem a esfera privada, são sempre acompanhadas de violência e de destruição.

Liberdade dos modernos – subjetiva, individual – e liberdade dos antigos – objetiva, política - devem ser sopesadas para que se frua o melhor de ambas. São inseparáveis e por isso sustentam-se umas às outras. A liberdade política, por sua vez, não deve ser demonizada. Se ela é a garantia da liberdade individual, deve ser preservada. E mais do que isso, a participação política é elemento essencial para a sustentação do governo: sem ela, o Estado degenera-se em tirania e a tirania, posto que não contestada, reduz-se a mera técnica e burocracia e, assim, também decompõe-se em apatia e inércia:

a liberdade política que serve como barreira para o governo é também um suporte para ele, guiando seu caminho, sustentando seus esforços, moderando-o em seus surtos de loucura e encorajando-o nos momentos de apatia. [...] Quando a liberdade política é totalmente destruída, o governo, não encontrando nada para dirigi-lo ou limitá-lo, tende a sair do controle. Seus passos se tornam desiguais e erráticos. Por vezes, se enraivece, e nada o aplaca. Noutras, se abate, e nada o anima. Achando que se livra dos oponentes, ele está perdendo aliados²⁴⁸.

²⁴⁸ CONSTANT, Benjamin. **Princípios de Política Aplicáveis a Todos os Governos**. Tradução de Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007, p. 643.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Adamo Dias. **Elementos bonapartistas no processo de constitucionalização brasileiro: uma análise crítico-reflexiva da história constitucional brasileira de 1824 a 1945**. Belo Horizonte: Conhecimento Livraria e Distribuidora, 2018.

AREDNT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2007.

BARROS, Roque Spencer Maciel de. **Introdução à Filosofia Liberal**. São Paulo: Editora USP, 1971.

BARROSO, Marco Antônio. Constant de Rebecque e a perfectibilidade humana. **Sacrilegus**, Juiz de Fora, v.8, n.1, dez/2011, p. 49-60.

BERCOVICI, Gilberto. **Soberania e Constituição: para uma crítica do Constitucionalismo**. São Paulo: Quartier Latin, 2013.

BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e Democracia**. Tradução de Maro Aurélio Nogueira. São Paulo: Brasiliense, 2006.

BOBBIO, Norberto. **Teoria Geral da Política: a Filosofia Política e as Lições dos Clássicos**. Tradução de Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

CALVINO, João. Sobre o governo civil. In: HÖPFL, Harro (org.). **Sobre a autoridade secular**. Tradução de Hélio de Marco Leite de Barros e Carlos Eduardo Silveira Matos. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CASSIMIRO, Paulo Henrique Paschoeto. A impossível liberdade dos antigos: Germaine de Staël, Benjamin Constant e o nascimento da cultura liberal pós-revolucionária na França. **Revista Estudos Político**, v. 7, n 1, 2016, p. 5-25.

CASSIMIRO, Paulo Henrique Paschoeto. A Legitimidade Política na República dos Modernos: O conceito de opinião pública no argumento liberal francês. In: **Encontro Anual da ANPOCS**, 41º, 2017, Caxambu. Disponível em <<https://goo.gl/8F1wHP>>. Acesso em 11 dez 2017.

CASSIMIRO, Paulo Henrique Paschoeto. O Liberalismo Político e a República dos Modernos: a crítica de Benjamin Constant ao conceito rousseauiano de soberania popular. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília, n. 20, 2016, p. 249-286.

CASSIRER, Ernest. **A Filosofia do Iluminismo**. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: Editora UNICAMP, 1992.

CONSTANT, Benjamin. **A liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. Tradução de Emerson Garcia. São Paulo: Atlas, 2015.

CONSTANT, Benjamin. Da força do governo atual da França e da necessidade de apoiá-lo. Tradução de Josemar Machado de Oliveira. **Revista de História da Universidade de São Paulo**, São Paulo, n.145, 2001, p.181-230.

CONSTANT, Benjamin. Das Reações Políticas. Tradução de Josemar Machado de Oliveira. **Revista de História da Universidade de São Paulo**, São Paulo, n.146, 2002, p.71-121.

CONSTANT, Benjamin. De Godwin, et son ouvrage *Sur la Justice Politique*. In : CONSTANT, Benjamin. **Mélanges de Littérature et de politique**. Paris: Pichon et Didier, 1829.

CONSTANT, Benjamin. De la perfectibilité de l'espèce humaine. In : CONSTANT, Benjamin. **Mélanges de Littérature et de politique**. Paris: Pichon et Didier, 1829.

CONSTANT, Benjamin. **Del espíritu de conquista y de la usurpación**. Traducción de Ana Portuondo Pérez. Madrid: Editorial Tecnos, 2008.

CONSTANT, Benjamin. Dos efeitos do Terror. Tradução de Josemar Machado de Oliveira. **Revista de História da Universidade de São Paulo**, São Paulo, n.146, 2002, p.123-137.

CONSTANT, Benjamin. Princípios de política aplicáveis a todos os governos representativos e em particular à Constituição atual da França. *In*: CONSTANT, Benjamin. **Escritos de política**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Flores, 2005.

CONSTANT, Benjamin. **Princípios de Política Aplicáveis a Todos os Governos**. Tradução de Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

CYRIL LYNCH, Christian Edward. **O Momento Monarquiano: o Poder Moderador e o Pensamento Político Imperial**. Universidade Cândido Mendes, Rio de Janeiro, 2007 [tese de doutorado].

FLORENZANO, Modesto. Da força sempre atual do pensamento de Benjamin Constant e da necessidade de reconhecê-lo. **Revista de História da Universidade de São Paulo**, São Paulo, n.145, 2001, p. 171).

FRANÇA. **Constitution de 1791**. Disponível em: <<https://goo.gl/DSSyuG>>. Acesso em 02 ago. 2018.

FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. **A Cidade Antiga**. Tradução de Jonas Camargo Leite e Eduardo Fonseca. Rio de Janeiro: Ediouro, 1995.

GHELERE, Gabriela Doll. **A liberdade individual para Benjamin Constant**. Universidade de São Paulo, 2008 [dissertação de mestrado].

HECK, José N.. Direito e Lei em I. Kant. **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte, v. 25, n. 80, 1998, p. 43-72.

HERDER, Johann Gottfried. **Ensaio sobre a origem da linguagem**. Tradução de José M. Justo. Lisboa: Antígona, 1987

HERDER, Johann Gottfried. **Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad**. Traducción de J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Editorial Losada S.A., 1959.

HERRERO, F. Javier. A ética de Kant. **Síntese**. Belo Horizonte, v. 28, n. 90, 2001, p. 17-36.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HOFMANN, Etienne. The Theory of the Perfectibility of the Human Race. *In*: ROSENBLATT, Helena. **The Cambridge Companion to Constant**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine (orgs.). **História, Estado e Idealismo Alemão**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003.

KANT, Immanuel. A paz perpétua: um projecto filosófico. *In*: KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 119-172.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes** Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é o Iluminismo? *In*: KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 11-20.

KANT, Immanuel. Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. *In*: KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 57-102.

KANT, Immanuel. Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade. *In*: KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 173-179.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1999.

LUTERO, Martinho. Sobre a autoridade secular. *In*: HÖPFL, Harro (org.). **Sobre a autoridade secular**. Tradução de Hélio de Marco Leite de Barros e Carlos Eduardo Silveira Matos. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância; segundo tratado sobre o governo; Ensaio acerca do entendimento humano**. Tradução de Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MATA-MACHADO, Edgar de Godói da. **Direito e Coerção**. Rio de Janeiro: Edição Revista Forense, 1957.

MAYOS SOLSONA, **Ilustración y Romanticismo: introducción a la polémica entre Kant e Herder**. Barcelona: Herder Editorial, 2004.

MAYOS SOLSONA, Gonçal. **Macrofilosofía de la Modernidad**. Rota: dLibro, 2012.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. **O espírito das leis**. Tradução de Cristian Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PLATÃO. **Diálogos**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

ROMANO, Roberto. **Razão de Estado e outros Estados da razão**. São Paulo: Perspectivas, 2014.

ROSENBLATT, Helena. Eclipses and Revivals: Constant's Reception in France and America 1830–2007. In: ROSENBLATT, Helena. **The Cambridge Companion to Constant**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 351-377.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução de António de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

SÁ, Fernando. Opinião pública: um conceito em disputa. **ALCEU: Revista do Departamento de comunicação Social da PUC-Rio**. Vol. 13, n. 25, 2012, p. 185-199.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de Justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995.

SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado poético. **Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais**, Belo Horizonte, v.27, n.2, 1998, s.p.

SALGADO, Karine. **A Filosofia da Dignidade Humana: por que a essência não chegou ao conceito?** Belo Horizonte: Mandamentos, 2011.

SALGADO, Karine. **A paz perpétua de Kant: atualidade e efetivação**. Belo Horizonte: Mandamentos, Faculdade de Ciências Humanas/FUMEC, 2008.

SMITH, Adam. **A Riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas**. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Editora Nova cultura Ltda, 1996 [volume 2].

TODOROV, Tzvetan. **A passion for democracy: Benjamin Constant**. Translated by Alice Seberry. New York: Algora Publishing, 1999.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editoria UnB, 2001.

VOEGELIN, Eric. **Ordem e História: o mundo da pólis**. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

WOOD, Dennis. Benjamin Constant: Life and Work. *In*: ROSENBLATT, Helena. **The Cambridge Companion to Constant**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 3-19.