

Universidade Federal de Juiz de Fora  
Pós-Graduação em Ciência da Religião  
Doutorado em Ciência da Religião

Marco Antonio Barroso Faria

**BENJAMIN CONSTANT DE REBECQUE ENTRE O ILUMINISMO E  
O ROMANTISMO: UMA TEORIA CRÍTICA PARA A  
COMPREENSÃO DO SENTIMENTO RELIGIOSO**

Juiz de Fora

2013

Marco Antonio Barroso Faria

**BENJAMIN CONSTANT DE REBECQUE ENTRE O ILUMINISMO E  
O ROMANTISMO: UMA TEORIA CRÍTICA PARA A  
COMPREENSÃO DO SENTIMENTO RELIGIOSO**

Tese de Doutorado apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em  
Ciência da Religião, área de  
concentração: filosofia da religião, da  
Universidade Federal de Juiz de Fora,  
como requisito parcial à obtenção do  
título de doutor

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Vélez Rodríguez

Juiz de Fora  
Fevereiro de 2013

Marco Antonio Barroso

**BENJAMIN CONSTANT DE REBECQUE ENTRE O ILUMINISMO E O  
ROMANTISMO: UMA TEORIA CRÍTICA PARA A COMPREENSÃO DO  
SENTIMENTO RELIGIOSO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Ciência da Religião. Área de concentração filosofia da religião,

Aprovada em, 06 de fevereiro de 2013,

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Ricardo Vélez Rodríguez (Orientador)  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Adelmo José da Silva  
Universidade Federal de São João Del Rei

---

Prof. Dr. Paulo Roberto da Costa Kramer  
Universidade de Brasília

---

Prof. Dr. Antonio Maurício Castanheira das Neves  
CEFET-RJ

## **Dedicatória**

Dedico este trabalho à Milena, pelo companheirismo afetivo e intelectual, que sempre estiveram presente desde os primeiros anos de graduação;

À minha família, que sempre me apoiou de forma incondicional, especialmente a meus pais e à minha irmã Eloísa;

E, com todo o carinho, às minhas mãezinhas, que, com certeza, mesmo ausentes fisicamente, olham por mim.

## **Agradecimentos**

A Deus

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF, em especial aos professores da área de Filosofia da Religião, pelo conhecimento compartilhado.

Ao professor Dr. Ricardo Vélez Rodríguez, que assumiu a dura empreitada da orientação, mostrando-se, mais do que um orientador zeloso, um amigo.

Aos professores, Paulo Afonso, Adelmo José, Paulo Kramer e Maurício Castanheira pela disponibilidade de participação nesta etapa de finalização do trabalho.

Ao amigo Alexandro, pelas horas de conversa esclarecedora e disponibilidade em compartilhar seus conhecimentos;

Aos companheiros de trabalho da Universidade do Estado de Minas Gerais, em Ubá.

## **Resumo**

A presente tese versa sobre a questão do sentimento religioso na obra de Benjamin Constant de Rebecque. Defendemos que a teoria crítica formulada por esse autor a respeito da autonomia do fenômeno religioso se aproxima muito daquela teoria defendida por alguns autores pós e neokantianos, graças à aproximação do autor francês com alguns filósofos românticos e à própria leitura que Constant havia feito das obras kantianas. Pretendemos com esta tese descortinar, claro que modestamente, uma faceta ainda desconhecida de Constant de Rebecque no Brasil, ou seja, a de um Filósofo da história e também da religião. Para isso, trataremos do período histórico e das ideias com as quais nosso pensador travou contato durante seu período de formação intelectual.

**Palavras-chave:** Constant de Rebecque, autonomia do fenômeno religioso, filósofos românticos.

## **Résumé**

Cette thèse a pour sujet la question du sentiment religieux dans l'oeuvre de Benjamin Constant Rebecque. On croit que la théorie critique qu'il a formulé sur l'autonomie du phénomène religieux est très proche de la théorie défendue par certains auteurs post et neokantiens. Cela grâce à son approche avec quelques philosophes romantiques et voire à lecture que Constant avait fait de l'oeuvre de Kant. On envisage dans cette thèse de dévoiler une facette encore inconnue de Constant Rebecque au Brésil, celle d'un philosophe de l'histoire et de la religion. Pour cela, on discutera de la période historique et des idées que le philosophe a fait la connaissance au cours de sa formation intellectuelle.

**Mots-clé:** Constant de Rebecque, autonomie du phénomène religieux, philosophes romantiques.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	9
CAPÍTULO 1: CONSTANT DE REBECQUE, O ILUMINISMO E O ROMANTISMO.....	18
1.1 Constant de Rebecque entre o iluminismo e o romantismo .....	18
1.2 A formação de Constant no seio do iluminismo escocês .....	19
1.3 A formação de Constant sob a influência de Coppet .....	24
1.3.1 Necker .....	27
1.3.2 Mme. de Staël.....	31
1.4 A formação de Constant sob a influência da filosofia alemã .....	36
1.4.1 A recepção de Schleiermacher e Schelling por Constant de Rebecque .....	38
1.4.2 A recepção de Herder por Constant de Rebecque.....	44
1.4.3 A recepção de Kant por Constant de Rebecque .....	48
CAPÍTULO 2: CONSTANT DE REBECQUE: SUBJETIVIDADE, HISTÓRIA E POLÍTICA ...	52
2.1 Constant; <i>a dor, o sacrifício</i> e o <i>desejo de crer</i> nos escritos autobiográficos .....	53
2.1.1 Adolphe, ou: o espelho de Constant.....	61
2.2 Constant de Rebecque e a história: a perfectibilidade humana e o sacrifício.....	71
2.2.1 Constant de Rebecque e a perfectibilidade humana.....	76
2.3 Benjamin Constant de Rebecque, religião e política.....	90
CAPÍTULO 3: BENJAMIN CONSTANT DE REBECQUE: <i>DE LA RELIGION</i> .....	99
3.1 O método de Constant .....	99
3.2 O surgimento das formas religiosas .....	113
3.3 O crescimento do poder sacerdotal .....	131
3.4 A visão moderna do politeísmo no período clássico: Grécia e Roma, religião e liberdade segundo Constant .....	138
3.4.1 O politeísmo grego .....	139
3.4.2 Do politeísmo ético-político romano ao cristianismo ascético.....	147
3.5 A recepção das ideias de Benjamin Constant de Rebecque no Brasil.....	155
CONCLUSÃO .....	165
REFERÊNCIAS .....	170
Bibliografia de Constant de Rebecque .....	170
Obras sobre Constant de Rebecque .....	171
Outras bibliografias consultadas.....	172
Artigos de revistas .....	176
Textos eletrônicos .....	178

## INTRODUÇÃO

*L'absence de toute conjecture, de tout sentiment, de tout esperance religieuse, l'incrédulité dogmatique, sont donc impossibles pour la masse de l'espèce humaine.*

Benjamin Constant de Rebecque

No Brasil, o nome de Benjamin Constant de Rebecque (1767-1830) encontra-se, quase exclusivamente, ligado às questões de pensamento político – o que não é para menos, uma vez que sua obra influenciou decisivamente o nosso destino histórico. Todavia, um movimento de redescoberta da obra constantiniana vem se realizando na Europa, principalmente na Suíça (terra natal do pensador) e na França (país adotado por ele). Segundo Vélez Rodríguez, “temas como a representação, o controle moral do poder, a limitação da soberania popular, a monarquia como poder neutro, os direitos inalienáveis do cidadão à vida, à liberdade e às posses, o sentido da moderna democracia foram objeto de análise do pensador francês. [...]. As suas teses continuam tendo rara atualidade, conforme frisa um de seus mais importantes estudiosos contemporâneos, Tzvetan Todorov.”<sup>1</sup>. Ao contrário do que se possa imaginar, todavia, a obra de Constant não se resumiu ao pensamento político, ainda que sua vida tenha sido dedicada em grande parte a essa atividade. Ele é notadamente um liberal e, como afirma Hauser, “o liberalismo do séc. XIX identificou o romantismo com a Restauração e com a reação”<sup>2</sup>. Frisa ainda o historiador da arte que foram Constant de Rebecque e Mme. de Staël os autores mais criativos do

---

<sup>1</sup>Ricardo VÉLEZ RODRÍGUEZ. *O liberalismo francês – A tradição doutrinária e sua influência no Brasil*. Juiz de Fora, 2002, p.53. Disponível em: <[http://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=4&ved=0CDcQFjAD&url=http%3A%2F%2Fwww.cdpb.org.br%2Fliberalismo\\_frances\\_velez.pdf&ei=LPUtUJLnN4er0AG5i4HoAw&usg=AFQjCNEq\\_jW8PEwRzf2uzpYQXT7qoE0l3g&sig2=VmhFFImRzOi9DfSX-HinOg](http://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=4&ved=0CDcQFjAD&url=http%3A%2F%2Fwww.cdpb.org.br%2Fliberalismo_frances_velez.pdf&ei=LPUtUJLnN4er0AG5i4HoAw&usg=AFQjCNEq_jW8PEwRzf2uzpYQXT7qoE0l3g&sig2=VmhFFImRzOi9DfSX-HinOg)>. Acessado em: 02/11/2012,

<sup>2</sup> Arnold HAUSER. *História social da arte e da literatura*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.p. 661.

romantismo literário francês, à revelia de Napoleão<sup>3</sup>. Na retomada da obra de Constant de Rebecque, que vem ocorrendo, outras facetas do autor também vêm aparecendo.

Como acentua Sabina Kruszyńska, quando procuramos nas mais conhecidas obras de história da filosofia, dificilmente encontramos o nome de Benjamin Constant de Rebecque. Em nossa pesquisa encontramos uma exceção, que é *L'histoire de la philosophie*, de Émile Bréhier, que apresenta uma curta visão de conjunto do pensamento de Constant de Rebecque, focalizando especialmente sua ligação com o kantismo e sua filosofia da religião<sup>4</sup>. Ainda em acordo com Kruszyńska, pensamos que seria um exagero “afirmar que esta ausência é uma injustiça da memória humana” em relação a Benjamin Constant. Ele não era um filósofo e os seus escritos, de fato, não constituem uma obra filosófica de caráter sistemático. Não obstante,

A cada século, e especialmente naqueles em que o pensamento filosófico comum se encontra em baixa, uma real mente filosófica reside até mesmo fora de trabalhos estritamente filosóficos. Em algumas obras literárias, políticas, etc. nós podemos encontrar as respostas valorosas às perguntas fundamentais; às perguntas relativas a estrutura da natureza humana e a estrutura do universo humano. Respostas valorosas são, a meu ver, aquelas que não têm a pretensão de serem inteiramente justas, que não reduzem os fenômenos culturais a fenômenos biológicos, mas que, ao mesmo tempo, repousam em sólidas bases empíricas, e sempre apresentam clareza de conceitos e consistência lógica. Então elas são o resultado, dos esforços para explicar a realidade humana racionalmente, levando em conta sua complexidade. Eu penso que algumas obras de Benjamin Constant são obras deste tipo, e que notavelmente *Da religião* é um [exemplo de] tal trabalho.<sup>5</sup>

Ou seja, embora não fosse um filósofo, pelo menos não no sentido ortodoxo do termo, podemos encontrar em toda a obra constantiniana um fundo comum, “um esforço racional para explicar a realidade humana, levando em conta toda sua complexidade”. E,

<sup>3</sup> Arnold HAUSER. *História social da arte e da literatura*, p.656.

<sup>4</sup> (Cf. Émile BRÉHIER. *História de la filosofia*. Buenos Aires: Sudamericana, 1962, p.239-240.)

<sup>5</sup> Sabina KRUSZYŃSKA, Benjamin Constant, De la religion... Le fondement épistémologique et métaphysique [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html):

«Dans de nombreux volumes de l'histoire de la philosophie, on ne peut pas trouver le nom de Benjamin Constant. Il serait exagéré d'affirmer que ce manque soit une injustice de la mémoire humaine. Benjamin Constant n'était pas philosophe. Aucune de ses œuvres n'est pas un ouvrage philosophique. Néanmoins, à chaque siècle, et particulièrement au siècle d'abaissement de la pensée philosophique commune, un véritable esprit philosophique réside même en dehors d'œuvres strictement philosophiques. Dans certains ouvrages littéraires, politiques, etc. nous pouvons trouver les réponses de valeur aux questions fondamentales; aux questions relatives à la structure de la nature humaine et la structure de l'univers humain. Les réponses de valeur, ce sont d'après moi les réponses qui ne prétendent pas être exclusivement justes, qui ne réduisent pas les phénomènes culturels aux phénomènes biologiques, mais qui, en même temps, reposent sur de solides fondations empiriques et tout en présentant une clarté de notions et une cohérence logique. Elles résultent alors des efforts d'expliquer rationnellement la réalité humaine en tenant compte de sa complexité. Je pense que quelques œuvres de Benjamin Constant sont les œuvres de ce genre, et que notamment *De la religion...* est un tel ouvrage.»

dentro da vasta obra deixada por Constant de Rebecque encontramos livros que vão da teoria política à literatura, passando pela filosofia e a religião<sup>6</sup>. É sobre esses dois últimos aspectos da obra de Constant de Rebecque que pretendemos nos concentrar. O livro *De la religion considérée dans ses sources, ses formes et ses développements* foi escrito por Benjamin Constant de Rebecque durante seu exílio (1808-1814), no período napoleônico, na Alemanha. Sobre esse período escreve Vélez Rodríguez: “Constant de Rebecque partiu com sua amiga [Mme. de Staël] para a Alemanha e fixou residência na corte de *Weimar*, onde teve tempo e tranquilidade suficientes para se ocupar da tradução de *Wallenstein* de Schiller, bem como da escrita que nosso autor acalentava há anos do *De la religion considérée dans ses sources, ses formes et ses développements*.”<sup>7</sup>.

Ainda acerca do conceito de filosofia ao qual recorreremos para a leitura interpretativa da obra de Constant, recorreremos a Jörg Dierken, que afirma que a filosofia da religião

Deve ocupar-se com a tensa relação entre empiria e normatividade, entre terceira e primeira pessoa, bem como com a diferença de perspectivas diversas em meio à pluralidade, ao dissenso e ao conflito. Isso tudo está posto, categorialmente, com seu tema.

Além disso, entram no horizonte da filosofia da religião formas culturais adicionais nas circunvizinhanças da religião. Isso diz respeito às formas já mencionadas que tangenciam a vida em comum dos homens e sua relação com a natureza; às técnicas de comunicação e articulação, mas também de exposição estética de conteúdos de sentido; e à reflexão metodicamente controlada sobre o conhecimento e a prática. Com isso tem-se em vista o amplo campo da cultura, portanto a sociedade e a história, a política e a economia, a técnica e a mídia, a arte e a ciência. Como filosofia, a filosofia da religião está envolvida em métodos e conteúdos de outras filosofias que cobrem âmbitos específicos, tais como a filosofia da história, a filosofia social ou a filosofia da arte. Com isso, tornam-se simultaneamente temáticas as referências implícitas à religião que são co-introduzidas na história, na política, na arte, etc. A filosofia da religião é sempre, também, filosofia da cultura.<sup>8</sup>

Apoiamo-nos metodicamente na definição de *Filosofia da Religião* tal como acentuada por Dierken porque vemos nela a exata prática de Constant. Isso posto, podemos afirmar que é no traquejo entre a filosofia da história e social que Constant constrói sua teoria sobre o sentimento religioso.

---

<sup>6</sup> Conforme Todorov, Constant deixou uma doutrina filosófica geral e abstrata, da vida política e religiosa. Cf. TODOROV, Tzvetan. *Benjamin Constant – La passion démocratique*. Paris: Hachette, 1997, p. 24.

<sup>7</sup> Ricardo VELÉZ RODRÍGUEZ. *O liberalismo francês*, p. 58.

<sup>8</sup>Jörg DIERKEN. “Teologia, ciência da religião e filosofia da religião: definindo suas relações.” Tradução Luís Henrique Dreher. In, *Veritas*. Porto Alegre, v. 54, n° 1, jan./mar, 2009, p. 133.

Para ilustrar nosso posicionamento, vejamos como o autor coloca seu pensamento sobre a questão da relação entre *sentimento religioso* e a *religião* em sua forma *histórica*: “Até agora tem-se considerado unicamente o lado exterior da religião. Falta para ser pensada e realizada, na sua totalidade, a história do sentimento interior.”<sup>9</sup> E sobre a essência religiosa do humano, frisa Constant: “Se há, então, no coração do homem um sentimento que seja estranho a todo o resto dos seres vivos, que se reproduz sempre, qualquer que seja a posição em que o homem se encontre, não é provável que este sentimento seja uma lei fundamental de sua natureza?”<sup>10</sup> Afirma Kruszyńska que “sem o sentimento religioso o homem seria um animal racional, mas ele não seria homem, porque ‘*ser homem*’ significa *ser animal racional e moral ao mesmo tempo*”<sup>11</sup>. A respeito da moralidade intrínseca do homem, frisa Constant de Rebecque:

Todos os sistemas se reduzem a dois. Um nos indica o interesse por guia, e o bem-estar por meta. O outro nos propõe por guia o sentimento, a abnegação de nós mesmos e a faculdade do sacrifício. Adotando-se o primeiro, vós fazeis do homem o mais inteligente, o mais hábil, o mais sagaz dos animais; mas vós o colocareis, em vão, no ápice desta hierarquia material: pois ele permanecerá, não obstante, debaixo do último escalão de toda a hierarquia moral.<sup>12</sup>

Creemos que os exemplos citados do pensamento constantiniano acerca da religião já ressaltam a importância de seu estudo em núcleo de estudos de Ciência da Religião, uma vez que, conforme ressalta JörgDierken:

É incumbência da filosofia da religião explorar reflexivamente as diferentes dimensões da ‘religião’ e clarear a categorialidade nela reivindicada. Uma vez que a filosofia da religião não dispõe de nenhum acesso privilegiado ao tema da religião, ela se liga, em aspectos decisivos, ao campo de interseção entre a ciência da religião e a teologia, bem como às duplas demarcações de fronteira entre ambas.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Benjamin Constant de REBECQUE. *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*. Paris: Bossage, 1824, p. 13. «L'on n'a jusqu'ici envisagé que l'extérieur de la religion. L'histoire du sentiment intérieur reste en entier à concevoir et à faire.»

<sup>10</sup> Benjamin Constant de REBECQUE. *De la religion*, p.3. «Si donc il y a dans le cœur de l'homme un sentiment qui soit étranger à tout le reste des êtres vivants, qui se reproduise toujours, quelle que soit la position où l'homme se trouve, n'est-il pas vraisemblable que ce sentiment est une loi fondamentale de sa nature?»

<sup>11</sup> Sabina KRUSZYŃSKA. *Benjamin Constant, De la religion... Le fondement épistémologique et métaphysique*. «sans le sentiment religieux l'homme serait un animal rationnel mais il ne serait pas l'homme parce que ‘être l'homme’ signifie ‘être un animal rationnel et moral en même temps’.»

<sup>12</sup> Benjamin Constant de REBECQUE., *De la religion*, p. XXXVIII/XXXIX. «Tous les systèmes se réduisent à deux. L'un nous assigne l'intérêt pour guide, et bien-être pour but. L'autre nous propose pour guide le sentiment intime, l'abnégation de nous-mêmes et la faculté du sacrifice. En adoptant le premier, vous ferez de l'homme le plus habile, le plus adroit, le plus sagace des animaux; mais vous le placerez en vain au sommet de cette hiérarchie matérielle: il n'en restera pas moins au-dessous du dernier échelon de toute hiérarchie morale.»

<sup>13</sup> Jörg DIERKEN. “Teologia, ciência da religião e filosofia da religião”, p.133.

Ponderamos que a leitura metódica do pensamento de Constant de Rebecque sobre a temática da religião, principalmente em sua obra *De la religion*, possa ser uma abordagem privilegiada desse “campo de interseção” mencionado por Dierken, especialmente no que se refere à demarcação epistemológica das fronteiras da Ciência da Religião.

Já Gerardus van der Leeuw (1890-1950) coloca Benjamin Constant de Rebecque como um antecessor da *fenomenologia da religião*. Segundo nos informa Antonio Gouveia de Mendonça, para o fenomenólogo holandês, Constant seria “um dos importantes precursores da fenomenologia da religião”<sup>14</sup>. Conforme frisa Mendonça, entre 1824 e 1831, Benjamin Constant, representante do romantismo e do iluminismo, “publicou seu extenso trabalho intitulado de *De la religion considérée dans sa sources, ses formes et ses développements*, em cinco volumes em que expõe romanticamente suas ideias a respeito da religião”<sup>15</sup>. Segundo van der Leeuw, em seu livro sobre a religião, Constant de Rebecque expõe

Duas teses sobre a religião que serão recorrentes posteriormente nas cátedras e em obras escritas, sem que seu autor seja lembrado. A primeira tese é de que a religião é um sentimento. Até hoje, diz ele [Constant de Rebecque], só se escreveu a respeito do que é exterior na religião. A história da religião como sentimento ainda não foi escrita. Dogmas, doutrinas de fé, exercícios cúticos, práticas eclesiásticas, não passam de formas, que o sentimento interior adota para romper com elas posteriormente. Romântico pela sua concepção do sentimento religioso e iluminista ao considerar as formas históricas como relativas, Benjamin Constant era um adepto da “religião natural”. [...].

A segunda tese de Benjamin Constant constitutiva para a fenomenologia da religião é que o sentimento religioso não é um acidente ou uma circunstância, mas uma lei fundamental da natureza humana. O homem é um animal religioso. Ser religioso é sua essência. [...]. Benjamin Constant insiste que, por mais importantes que sejam os fatores não-religiosos para o desenvolvimento histórico da religião – econômicos, históricos, sociais, políticos, etc. – a religião nunca poderá reduzir-se a outra coisa que não pertencer à natureza essencial do homem.<sup>16</sup>

Com essa posição, van der Leeuw destaca que Constant de Rebecque se aproxima, em pensamento, do seu contemporâneo, o filósofo alemão Schleiermacher (1768-1834). Destaca ainda em seu livro que Benjamin Constant, já em seu tempo, pressentia a contribuição dos elementos ditos existenciais na constituição do fenômeno religioso. E, na

<sup>14</sup> Antonio Gouveia de MENDONÇA. “Fenomenologia da experiência religiosa”. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora, v. 2, n. 2, 1999, p. 69.

<sup>15</sup> Antonio Gouveia de MENDONÇA. “Fenomenologia da experiência religiosa”, p. 69.

<sup>16</sup> Gerardus van der LEEUW. *Fenomenologia de la religion*. Tradução de Ernesto de la Peña. México: Fundo de Cultura Económica, p. 661.

medida em que a religião é vivida, “ela é limitadora de sua própria essência. O vivido é parcial e às vezes muito distante em suas formas daquilo que é, de fato, a religião.”<sup>17</sup>. Frisa Mendonça que “a visão existencial de Benjamin Constant, entretanto, lhe permitia vislumbrar, mesmo nas maiores aberrações da religião, a essência da mesma. É por isso que ele não se escandalizava com os vitupérios de Voltaire contra a religião, pois o que causava ira nele não era a religião, mas suas formas imperfeitas.”<sup>18</sup>.

Podemos afirmar, ainda, o pensamento de Constant sobre a religião como o de um protestante e liberal que foi também associado ao chamado “teísmo filosófico.” Ainda jovem – entre 1794 e 1804 – Constant pode ser visto escrevendo sobre a relação entre religião e moralidade dentro da visão teísta. A palavra *teísmo* entrou em voga pelas escritas filosóficas de Cudworth, Shaftesbury, Diderot, Voltaire, Rousseau, Hume e Kant. Nos escritos desses filósofos entende-se o teísmo como a referência de uma concepção transcendente de Deus a considerações éticas em sentido imanente. Essa concepção se desenvolveu recuperando valores de uma tradição religiosa que começa em Platão, e vai até o tempo da *Escola Platônica de Cambridge*, que usa a palavra *teísmo* para designar a tradição cristã que eles estavam tentando reabilitar e modernizar, nos moldes do iluminismo escocês<sup>19</sup>.

Constant expressou o seu conceito de *religião* na forma de argumentos históricos. Ele não só estudou o pré-cristianismo e o cristianismo de forma histórica e contextual, mas também considerou a religião grega como a chave filosófica para entender o teísmo e a relação entre a concepção de Deus e a perfeição moral de humanidade. Constant nunca hesitou em criticar as organizações religiosas. De modo semelhante aos protestantes liberais de seu tempo, iluminista e tolerante, protestante liberal e anticlerical, se viu menos como um pensador antirreligioso do que como alguém que minimizou as reivindicações dogmáticas da igreja visível e enfatizou a prática da fé, ao invés de uma comunidade de companheirismo moral (o que Kant havia chamado uma “igreja invisível”). O liberalismo

---

<sup>17</sup> Antonio Gouveia de MENDONÇA. “Fenomenologia da experiência religiosa”, p.71.

<sup>18</sup> Antonio Gouveia de MENDONÇA. “Fenomenologia da experiência religiosa”, p.72.

<sup>19</sup> Cf. DICKEY, Laurence. “Constant and Religion: ‘Theism Descends from Heaven to Earth’.” In: ROSENBLATT, Helena. (edit). *The Cambridge Companion to Constant*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 338.

de nosso autor pode ser mostrado como devedor do teísmo protestante do século dezoito (principalmente alemão)<sup>20</sup>.

Soma-se aos argumentos expostos o fato de que percebemos a quase inexistência, no Brasil, de obras que estudem de forma metódica o romantismo filosófico francês do primeiro quartel do século XIX, pelo prisma de um de seus mais renomados autores. Diferente da forma em que se estudou e se estuda o pensamento político de nosso autor, seu livro *De la religion* caiu no quase total esquecimento, o que não se justifica – como vêm percebendo os europeus – dada sua atualidade.

O objetivo primário de nossa pesquisa é demonstrar como Constant de Rebecque conceitua o sentimento religioso e sua autonomia frente à religião histórica. Em um segundo momento, desejamos verificar a hipótese levantada por G. van der Leeuw, de que Constant de Rebecque seria um dos precursores da fenomenologia da religião; averiguar as possíveis contribuições do autor franco-suíço para a filosofia da religião; apurar se a proposta metódica de Constant é plausível e aplicável para o campo de diálogo entre a Filosofia da Religião e a Ciência da Religião, especificamente no que tange à fundamentação teórica desta última; aprofundar os conhecimentos sobre o período de transição entre o iluminismo e o romantismo francês.

Três objetivos secundários persegue nossa tese:

Em primeiro lugar, a divulgação, no Brasil, do pensamento de Benjamin Constant de Rebecque no que tange ao estatuto do fenômeno religioso. Pesquisas que se aprofundam neste item são praticamente inexistentes no nosso meio.

Em segundo lugar, visamos a completar os estudos existentes acerca dos primórdios do romantismo francês, destacando a contribuição definitiva de Constant de Rebecque no que tange especificamente à religião. Estudiosos de renome como Gerhardus van der Leeuw, Michel Meslin e Antonio Gouveia de Mendonça destacam a importância da meditação a respeito.

Em terceiro lugar, no terreno da história das ideias filosóficas no Brasil, a nossa pesquisa pretende dar um passo a mais nos estudos desenvolvidos por outros autores acerca das origens do liberalismo de feição romântica e do pensamento doutrinário. Dentre

---

<sup>20</sup> Cf. Laurence DICKEY. “Constant and Religion: ‘Theism Descends from Heaven to Earth’.” In: ROSENBLATT, Helena. (edit). *The Cambridge Companion to Constant*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. pp. 313-315.

eles, cabe mencionar a Roque Spencer Maciel de Barros, Ubiratan Borges de Macedo, José Osvaldo de Meira Penna, Antonio Paim e Ricardo Vélez Rodríguez.

Como metodologia de trabalho para um estudo monográfico da obra constantiniana, no que tange ao sentimento religioso, como fonte primária nós teremos a leitura da obra constantiniana, focando a atenção especialmente nos tomos I e II do livro “*De La religion*”. Utilizaremos, ainda, algumas outras obras do autor consideradas como indispensáveis para compreensão de seu pensamento, dentre as quais destacam-se *Principes de Politique*, *De la perfectibilité de l'espèce humain*, *Adolphe* e *Du polytheisme romain*. Como fonte secundária, utilizaremos as obras dos principais comentadores de Constant, dentre os quais temos principalmente Pierre Deguise, Henri Gouhier, Etienne Hofmann, Kurt Kloocke, Patrice Thompson, Tzvetan Todorov. Procuramos, sempre que possível, utilizar como referência bibliográfica as obras em sua língua original. No caso da obra de Constant, buscamos sempre confrontar as versões utilizadas com as originais, disponibilizadas para acesso e *download* no site da BNF.

No tocante à divisão de nossa tese, no primeiro capítulo trataremos do período histórico e das ideias com as quais nosso pensador travou contato durante seu período de formação intelectual. Não nos referimos apenas a “influências recebidas”, pois o capítulo não trata somente das “influências”, mas também daqueles autores em que podemos encontrar confluência de pensamento com sua obra e a de Constant. Tal é o caso de Schleiermacher, apontado tradicionalmente pela crítica como um caso clássico de coincidência de perspectiva com nosso autor, no que diz respeito ao pensamento sobre o sentimento religioso. Ao ensejo desta oportunidade, cuidaremos dos seguintes tópicos: *A formação de Constant no seio do iluminismo escocês*; *A formação de Constant sob a influência de Coppet* – especialmente sua relação com Necker e sua filha Mme. de Staël, figuras marcantes na vida do pensador; e, por último, *A formação de Constant sob a influência alemã*.

A seguir, em nosso segundo capítulo, trataremos de dois assuntos de grande importância, no que concerne à obra de Constant de Rebecque em seu conjunto. Primeiramente trataremos da *psicologia da individualidade*, que, para alguns comentadores de Constant, traz a marca do egoísmo em conflito. A ideia de um indivíduo autônomo é de fundamental importância, pois é sobre ela que se fundamentam todos os escritos de nosso autor, desde a autobiografia romanceada *Adolfo* (talvez o primeiro folhetim romântico

francês), passando pela fundamentação do estado moderno em *Princípios de política* até a autonomia do sentimento religioso, em *De La religion*. Ainda no contexto do marco teórico de Constant, destacaremos a ideia de *perfectibilidade da espécie humana*, sobre a qual ele fundamenta sua filosofia da história e que será referência, assim como a ideia de indivíduo, para suas pesquisas – principalmente no campo dos estudos políticos e da religião. Trataremos, ainda neste capítulo, da relação entre *religião, política e sociedade* para nosso autor.

Ao ensejo do terceiro capítulo trataremos especificamente da temática sugerida pelo título de nossa pesquisa, ou seja, a proposta teórica de Benjamin Constant de Rebecque para o estudo da religião como uma dimensão autônoma do humano. Dividimos o capítulo da seguinte maneira: O método de Constant; O surgimento das formas religiosas; O crescimento do poder sacerdotal; A visão moderna do politeísmo no período clássico: Grécia e Roma, religião e liberdade segundo Constant; O politeísmo grego; Do politeísmo ético-político romano ao cristianismo ascético. Por fim, ainda no terceiro capítulo, abordaremos a importância do autor para o romantismo nascente no Brasil do séc. XIX.

# CAPÍTULO 1: CONSTANT DE REBECQUE, O ILUMINISMO E O ROMANTISMO

## 1.1 Constant de Rebecque entre o iluminismo e o romantismo

Para se entender a obra de Benjamin Constant de Rebecque, é necessário conhecer o momento histórico-intelectual no qual este pensador se encontrava inserido. Neste autor encontramos a ideia de “homem situado na história”, todavia, sem os futuros desvios do historicismo.

Encontramos em Constant características que são próprias de um período dominado por grandes transições de postura do homem frente ao mundo que o cerca. Assim como muitos de seus contemporâneos, nosso autor é um homem nascido *nas e das luzes*. Meditando sobre esse período, Roque Spencer Maciel de Barros esclarece acerca de Rousseau e de Kant:

Kant e Rousseau são filhos da “ilustração” e é nos seus quadros de pensamento que sua meditação se insere, [...]. Mas arranca para transcendê-los. Se, por exemplo, são ambos fieis ao ‘século da estática’ no emprego refinado da *análise*, desarticulando formações complexas – sejam elas as sociedades ou o espírito – para encontrar os elementos estruturais que as constituem e suas articulações, ultrapassam, entretanto, de longe, o sensualismo e o intelectualismo que estão no núcleo da concepção ilustrada do homem, para afirmar a soberania da vontade e a presença metafísica da liberdade que esta exige.<sup>21</sup>

Podemos afirmar com Maciel de Barros que também o pensamento de Constant se encaixa nessa reflexão. Nosso autor já não pertence mais aos quadros do intelectualismo que dominaram *as luzes*, mas, também, ainda não se entrega ao domínio dos *sentimentos* – assim como muitos românticos viriam a fazer –, pelo menos não no campo das ideias. O nosso autor, como homem que se posicionava entre dois horizontes, realizou uma crítica racional, *iluminista*, ao romantismo. Defendemos a ideia de que pela sua posição

---

<sup>21</sup> Roque Spencer Maciel de BARROS. “O liberalismo romântico”. In, *Introdução à filosofia liberal*. São Paulo: EdUSP/Grijalbo, 1971, p. 83.

privilegiada, dentro da história do pensamento, Constant de Rebecque ainda tenha muito para oferecer ao homem contemporâneo.

É para melhor entender posições intelectuais básicas de nosso autor que propomos os tópicos que seguem. Primeiro, trataremos das raízes do pensamento constantiniano, abordando sua inspiração original no iluminismo, à luz das ideias do ceticismo e da filosofia do senso comum. Em seguida, focaremos o desenvolvimento da meditação de nosso autor a respeito do romantismo em sua viagem para a Alemanha, onde traduz para o francês *Wallenstein*, de Schiller, e dá início à escrita da obra que tanto desejava e que mais tarde seria publicada sob o nome de *De la religion*. Analisaremos nesse item, também, a atuação de Constant no círculo intelectual que se formou em Coppet. Neste período o nosso autor viveu com Mme. de Staël um dos relacionamentos que mais afetariam sua vida intelectual.

## 1.2 A formação de Constant no seio do iluminismo escocês

Constant de Rebecque define sua vida como uma luta pela liberdade, entendida como liberdade prática e civil, baseada na afirmação da individualidade. Assim resume o autor sua empreitada intelectual: “Durante quarenta anos eu defendi o mesmo princípio, a liberdade em tudo: na religião, na filosofia, na literatura, na indústria, na política e por liberdade entendo o triunfo da individualidade, tanto sobre a autoridade que gostaria de governar pelo despotismo, como sobre a massa dos que reivindicam o direito de a maioria escravizar a minoria.”<sup>22</sup>.

Acreditamos que a firme crença de Constant de Rebecque na liberdade se deu em nível psicológico, ao ensejo do forte impacto da educação que recebeu, ainda em sua juventude, em solo escocês. Embora breve, essa passagem pela Escócia foi de grande importância para o desenvolvimento de seu pensamento. Por isso, dedicaremos este item de nossa pesquisa ao contato travado pelo autor com o iluminismo escocês e a alguns pressupostos desta “escola”, especialmente no que tange às ideias sobre a liberdade e religião.

---

<sup>22</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Mélanges de littérature et de politique*. Paris: Pichon et Didier, 1829, p.VI. “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 la individualité, tant sur l’autorité qui voudrait gouverner par le despotisme, que sur la masse qui réclament le droit d’asservir la minorité à la majorité.”

Em 1783, aos dezoito anos, Constant inicia seus estudos em Edimburgo, Escócia. Ali, participará de algumas sociedades filosóficas e literárias, então notórias naquele país. De acordo com Rudler, pode-se afirmar que esse período da vida de nosso autor tenha sido um dos mais felizes. Filho único que teve uma infância solitária, Constant conhece, pela primeira vez, o valor da amizade<sup>23</sup>. Mas, além do aspecto afetivo, durante esse período que vai de 1783 a 1785, nosso autor trava conhecimento com alguns dos sábios mais destacados da Europa.

Thomas Reid (1710-1796) e Dugald Stewart (1753-1828), figuras destacadas do iluminismo escocês e professores em Edimburgo, foram algumas das influências que Constant recebeu de forma direta. Segundo esses autores, o homem possui um “sentido moral” que o faz conhecer o bem e o mal. Sistematizando essas ideias, Francis Hutcheson (1694-1746) inicia, na Universidade de Glasgow, a tradição de erigir o sentimento como critério da moralidade social. Adam Smith (1723-1790), discípulo de Hutcheson, foi professor de moral na Universidade de Glasgow e publicou *Theory of moral sentiments* (1759). Reveste-se ainda de grande importância, para o debate considerado, a obra de Adam Ferguson (1723-1816), professor de moral na Universidade de Edimburgo. A discussão em torno da natureza desse sentimento iria acentuar o entendimento da moralidade como eminentemente social.

A fundamentação teórica da moral social ocorreu com maior intensidade entre o final do século XVII e os meados do século XVIII, e seu principal resultado consistiu em estabelecer-se a moral social do tipo consensual. A dissociação da *moral religiosa* da *moral social* contribuiu, de forma acentuada e definitiva, para esse desfecho. Na Grã-Bretanha desse período, o exercício do magistério moral da Igreja Anglicana, em face da multiplicidade de credos, tornou-se impossível. Exigindo uma nova forma de moral, sustentada pelo consenso e que não contestasse frontalmente o ideal de pessoa humana acalentado no Ocidente, estabeleceu-se, assim, o princípio da tolerância. Acerca dos princípios fundantes da moral social, destaca Paim:

De sorte que, dizendo respeito às relações entre as pessoas, a moral social deve encontrar fundamentos laicos, válidos para todos, inclusive aos que não

---

<sup>23</sup>Cf. Gustave RUDLER. *La jeunesse de Benjamin Constant*. Paris: 1909, p.121. É interessante notar como os biógrafos da emblemática figura de Benjamin Constant de Rebecque, talvez o primeiro protótipo de europeu moderno, procuram desvendar o desenvolvimento psíquico desta personagem histórica – tamanha sua complexidade. Cf. ROSENBLATT, Helenna. *Liberal Values: Benjamin Constant and the Politics of Religion* (Ideas in Context). Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 8-9.

acreditam em Deus. Apenas os crentes irão inseri-la num contexto mais amplo, vinculando o cumprimento de seus preceitos às suas crenças religiosas. Precisamente essa circunstância é que estabelece uma distinção entre moral individual e moral social. Embora devam coincidir quanto aos princípios, nos marcos de determinado contexto cultural, diferenciam-se nitidamente quanto à fundamentação. A moral social de tipo consensual, sendo válida para todos, não pode repousar em ditames dessa ou daquela religião ou em doutrinas que se proponham tão somente contrapor-se a enunciados de caráter religioso. Vale dizer: a religião deixa de servir como referencial, tomado positiva ou negativamente.<sup>24</sup>

Além dos autores citados, destaca-se, na formação de Constant, a figura de David Hume (1711-1776), um dos fundadores do empirismo moderno. Segundo esse pensador, a universalidade dos juízos morais explica-se pela aprovação ou reprovação a que estão sujeitos nossos atos. Define a virtude como ação ou qualidade da alma que excita um sentimento de prazer e aprovação entre “os que a conhecem”. O sentimento moral somente pode expressar-se numa sociedade que julga em conformidade com suas próprias medidas. A doutrina de Hume não é, entretanto, uma simples moral dos sentimentos. Na sua filosofia, assume forma acabada uma fundamentação da moral social com base em pressupostos empiristas. Segundo Hume, a partir de dois impulsos primários, irracionais, sedimentados pela experiência – a busca do que é agradável e a utilidade – é que se dá o fato de que os homens em sociedade estabeleçam determinado consenso quanto ao comportamento moral digno de aprovação.

De acordo com Rudler, uma das marcas mais fortes da escola escocesa são os psicólogos, inspirados no pensamento de Reid. Essa faceta da filosofia escocesa será profícua na escola espiritualista eclética francesa. Contudo, já podemos encontrar as marcas do “psicologismo escocês” no método de pesquisa sobre a religião, desenvolvido por Constant de Rebecque, e também nos seus ensaios e romances.

As análises gnosiológicas e psicológicas dos filósofos da escola escocesa são dominadas pela segurança de uma ordem providencial. O senso moral de Hutcheson, a simpatia de Smith, são exemplos da manifestação dessa ordem infalível, que é reconhecida por eles como a própria natureza da realidade. O senso comum é, pois, a manifestação dessa ordem no domínio do conhecimento. O próprio conceito de *princípios*, sempre presente na obra de Constant, deriva da ideia de *senso comum* desenvolvida pela escola escocesa. Assevera Todorov que

---

<sup>24</sup> Antonio PAIM. *Tratado de ética*. Londrina: Humanidades, 2002, p. 15.

Os princípios não são ficções metafísicas; eles representam antes, em seu espírito, uma prática teorizada. 'A teoria não é outra coisa senão a prática reduzida à regra pela experiência, e a prática não é outra coisa senão a teoria aplicada'. Uma reflexão puramente abstrata tem alguma coisa de arbitrário; mas, por outro lado, só a observação é insuficiente. Arrisca-se então de permanecer em um estudo estéril de fenômenos isolados, uma enumeração de efeitos sem causas.<sup>25</sup>

Frisa Thompson que Constant apresenta uma teoria da comunicação que funda a aparição da verdade sobre a possibilidade de diálogo. Um *princípio* reconhecidamente verdadeiro, para ele, não deve nunca ser abandonado. Este deve ser trabalhado e combinado com os princípios circunvizinhos, possibilitando que seus inconvenientes sejam amenizados<sup>26</sup>.

Pelo lado político, encontramos a indelével marca do liberalismo britânico, cuja figura de destaque é Adam Smith (1723-1790) e que, também e principalmente, deixará a marca da liberdade nos escritos políticos do pensador franco-suíço. Subjaz ao pensamento de Constant a teoria de que a riqueza das nações é fundada no pressuposto de uma ordem natural das coisas. Pressupõe que o jogo econômico se dá ao amparo de uma providência que garante em todos os casos a coincidência do interesse do indivíduo com os interesses da sociedade. Nosso autor entende, como Smith, que se deve deixar ao indivíduo a liberdade de perseguir o seu interesse. Fruindo dessa liberdade, os interesses particulares se coordenam e se harmonizam espontaneamente, alcançando naturalmente os objetivos do bem-estar coletivo. “O esforço natural de todo o indivíduo para melhorar a sua condição é o único princípio apto a criar uma sociedade rica e próspera”. Deste pressuposto conclui-se que toda e qualquer interferência política na atividade dos indivíduos é prejudicial para o bom desenvolvimento social<sup>27</sup>.

A “teoria dos sentimentos morais” de Smith também influenciaria as pesquisas de Constant. A teoria formulada por Smith destina-se a explicar o funcionamento da vida moral do homem frente a um princípio simples de harmonia e finalidade. Nela, um Ser “benévolo e onisciente é determinado pelas suas próprias perfeições a manter no universo, em todos os tempos, a maior quantidade possível de felicidade”. A simpatia é a ferramenta que foi dada como guia ao homem, por esse Ser, para alcançar a felicidade. A simpatia é a

---

<sup>25</sup> Tzvetan TODOROV. *Benjamin Constant – La passion démocratique*, p. 27.

<sup>26</sup> Cf. Patrice THOMPSON. *La religion de Benjamin Constant, les pouvoirs de l'image*. Pisa: Pacine Editore, 1978, p.106.

<sup>27</sup> Cf. Adam SMITH. *A riqueza das nações*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996. \_\_\_\_\_. *Teoria dos sentimentos morais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

capacidade de nos vermos como os olhos alheios nos veem; é a capacidade de exercermos sobre nós o julgamento isento de nossas atitudes, tal como sentimos que os outros o fariam. A teoria que afirma que a simpatia deve servir como critério de avaliação moral pressupõe que haja um acordo de julgamento entre os observadores externos e o observador que existe em nós. Todavia, Smith admite que o acordo entre o observador interior e os externos possa não ocorrer sempre e que, por isso, a consciência do indivíduo possa entrar em contradição com o juízo que sobre ele pronunciam os outros. Conforme acentua Rudler, “Percebe-se bem uma espécie de simpatia entre o método da filosofia escocesa e o espírito de Benjamin. A utilização exclusiva que ela fazia da consciência como um meio de investigação psicológica, convinha à capacidade de análise de Constant. O liberalismo profundo, instintivo e doutrinário, da escola escocesa, que se estendia do pensamento à vida dos estudantes devia ser compatível com o individualismo (de Constant).”<sup>28</sup>.

Conforme observa Rosenblatt, outro traço marcante do iluminismo escocês que deixou sua herança no pensamento de Constant foi o protestantismo moderado. Diferente do iluminismo francês que se colocava como anticlerical e adepto de uma “religião natural”, ou deísta, Constant encontrou no iluminismo escocês a busca por um caminho de diálogo entre a razão e a fé. Afirma Rosenblatt: “As relações de amizade entre o Iluminismo e a religião em Edimburgo significavam que um tipo especial de protestantismo havia penetrado o ambiente intelectual da cidade. Os moderados, que controlavam tanto a Igreja quanto as Universidades, quando da estada de Constant por lá, tinham visões excepcionalmente liberais quando se tratava de liberdade intelectual e tolerância religiosa.”<sup>29</sup>. Esse momento aparecerá claro na escrita da obra *Princípios de política*.

Outro ponto a ser ressaltado é a ideia de mudança, própria dos mestres escoceses. Os protestantes iluministas de Edimburgo eram, por formação, crentes na evolução do mundo e abraçavam a ideia de uma cultura de progresso. O mais importante: eles acreditavam

---

<sup>28</sup> Gustave RUDLER. *La jeunesse de Benjamin Constant*, p.171-2. «On aperçoit assez bien une sorte de sympathie générale entre la méthode de la philosophie écossaise et l'esprit de Benjamin. L'emploi exclusif qu'elle faisait de la conscience comme moyen d'investigation psychologique convenait à la faculté d'analyse de Constant. Le libéralisme profond, instinctif et doctrinal, de l'École écossaise, qui s'étendait de la pensée à la vie des étudiants devait s'accorder avec son individualisme.»

<sup>29</sup> Helenna ROSENBLATT. *Liberal Values: Benjamin Constant and the Politics of Religion*, p. 9. “The friend relations between the Enlightenment and religion in Edinburg meant that a special kind of Protestantism pervaded the city's intellectual environment. The Moderates, who controlled both the church and the university when Constant was there, held exceptionally liberal views when it came to intellectual freedom and religious tolerance”.

firmemente na civilização e se empenharam pessoalmente em promovê-la. Conforme explicita Rosenblatt:

Tal atitude levou-os a desenvolver um forte interesse na história e se concentraram mais sobre os efeitos sociais e políticos da religião do que em sua verdade intrínseca. Foi a história que eles transformaram a fim de decifrar o plano de Deus para a melhoria contínua da humanidade. Na verdade, foi dito que os escoceses eram “obcecados com a história”, de modo que os conceitos de progresso, o desenvolvimento e a mudança estão sempre presentes em seus escritos. Para eles, a história ilustra as inúmeras vantagens trazidas à humanidade pela religião.<sup>30</sup>

Como podemos notar através da leitura dos textos de Constant, a história é uma constante também em seus escritos. Em sua vasta obra capturamos esse sentido de perfectibilidade e esse desvelar do sentimento religioso, somente perceptível nos movimentos da história. Entretanto, não podemos denominar de “ciência histórica” o que fazem esses pensadores, mas sim, mais propriamente, de filosofia da história. Isso porque os fatos são apenas reveladores dos planos divinos “para a melhoria da humanidade”, ou seja, do sentido já intrínseco à existência humana.

### 1.3 A formação de Constant sob a influência de Coppet

Podemos afirmar que o grupo de Coppet é *sui generis* na história do pensamento ocidental. Uma ponte que se coloca entre o iluminismo racionalista e o romantismo, se alicerçando nessas duas tendências para construir uma posição crítica em relação ao “novo mundo”, que despontava nas últimas décadas do século XVIII e nas primeiras do século XIX. Conforme ressaltam Hoffman e Rosset, os membros de Coppet não negam suas heranças iluministas, todavia só as aceitam sob uma forte crítica. A propósito da revolução francesa, frisam esses autores que

O Grupo de Coppet assume uma posição intermediária. De um lado, recusa admitir uma ligação direta entre a filosofia e violências revolucionárias, [...]; mas, por outro lado, estima-se em Coppet que todos os aspectos positivos de 1789 (abolição dos privilégios, igualdade perante a lei, elaboração de uma

---

<sup>30</sup> Helenna ROSENBLATT. *Liberal Values: Benjamin Constant and the Politics of Religion*, p.10. “Such an attitude led them to develop a strong interest in history and to focus more on the social and political effects of religion than on its intrinsic truth. It was to history that they turned in order to decipher God's plan for the continuing improvement of mankind. In fact, it has been said that the Scots were "obsessed with history" so that the concepts of progress, development, and change are ever-present in the writings. To them, history illustrated the many advantages brought to mankind by religion.”

constituição) devem ser atribuídos não somente às atividades dos atores do momento, mas também a todo pensamento reformista do século 18.<sup>31</sup>

Procurou-se, em Coppet, evitar aquilo que era visto pelo grupo como principal defeito da Revolução: as interpretações tendenciosas e o extremismo. Afirma Mme. de Staël, em seu livro *De La littérature*, que somente mais “iluminação” poderia corrigir o mal que era atribuído às interpretações tendenciosas que foram feitas a respeito do pensamento iluminista<sup>32</sup>. O Grupo de Coppet possuía uma orientação filosófica que preconizava a discussão e o livre exame das ideias, sendo o escritor um homem livre. O objetivo intelectual daquele grupo era o de buscar realizar a promessa de liberdade que as luzes prometiam, mas que a Revolução Francesa não soubera realizar.

A principal ruptura entre o Grupo de Coppet e seus predecessores iluministas era a posição desse grupo em relação à religião. Segundo podemos ver na observação de Hoffman e Rosset, “A principal ruptura se situa em torno da religião. Pode-se ter exagerado, em Coppet, a respeito do lado materialista e irreligioso das Luzes. Certamente, admitia-se que a luta contra a superstição era indispensável, mas estimava-se que os revolucionários houvessem levado tão longe esse ideal, atingindo o santuário íntimo do homem, sua consciência, que deveria continuar a ser sagrada.”<sup>33</sup>.

O respeito que possuía o Grupo de Coppet pela religiosidade, como forma intrínseca da natureza humana, fica nítido ao se conferir a bibliografia – ou mesmo a biografia – de seus membros mais destacados. Só para citar, além do próprio Benjamin Constant de Rebecque, objeto de nosso estudo, temos sua parceira Mme. de Staël, que em seus livros *De l'Allemagne* e *De La littérature* trata de forma abrangente esse tema. Conforme nos informa Hofmann, Mme. de Staël, suíça, sempre foi fiel à religião professada por seus antepassados. Protestante, a autora entendia a adesão a determinada

---

<sup>31</sup>Etienne HOFMANN; François ROSSET. *Le goupe de Coppet*. Paris: Polytechniques Romandes, 2005. p.70. « A ce propos, le Groupe de Coppet adopte une position intermédiaire. D'une côté, il refuse d'admettre un lien direct entre philosophie et violences révolutionnaires[...]; Mais, de l'outre, on estime à Coppet que tous les aspects positifs de 1789 (l'abolition des privilèges, l'égalité devant la loi, l'élaboration d'une constitution) doivent être portés à l'actif non seulement des acteurs du moment, mas aussi de toute la pensée réformiste du 18<sup>e</sup> siècle. »

<sup>32</sup>Mme de Staël. *De la Littérature*. « On croit toujours que ce sont les lumières qui font le mal, et l'on veut le réparer en faisant rétrograder la raison. Le mal des lumières ne peut se corriger qu'en acquérant plus de lumières encore ». Apud. Etienne HOFMANN; François ROSSET. *Le goupe de Coppet*, p.71.

<sup>33</sup>Etienne HOFMANN; François ROSSET. *Le goupe de Coppet*, p.73. « Le clivage principal se suite autour de la religion. On a peut-être exagérer, à Coppet, le côté matérialiste et irrégieuse des Lumières. Certes, on admettait que la lute contre la superstition était indispensable, mais on estimait que les révolutionnaires avaient poussé trop loin cet idéal en portant attente au sanctuaire intime de l'homme, sa conscience, qui aurait dû rester sacrée.»

denominação religiosa como um ato de livre escolha, o que não pode ser entendido como expressão de obscurantismo; “para ela, razão e crença não são antinômicas”.

Assim como acentua Hofmann, “o Grupo de Coppet participa, sem dúvida, do retorno do religioso, que caracteriza o período pós-termidoriano e sobretudo consular, mas isso jamais num espírito retrógrado”<sup>34</sup>. Para aquele grupo, o termo religião retoma plenamente o sentido de “aquilo que religa”, aquilo que faz com que uma sociedade seja um todo uno, e não somente um agregado de indivíduos e vontades anônimas. Podemos identificar, em Coppet, uma postura prática de diálogo entre crentes de várias denominações cristãs – principalmente entre católicos, luteranos e calvinistas – e mesmo em autores que se denominavam céticos – assim como se autointitulava Constant de Rebecque<sup>35</sup>. Essa postura prática não poderia deixar de apresentar suas marcas nas teorias apresentadas pelos autores que passaram por Coppet e que se ocuparam da temática da religião. Assim como apontam os comentadores, um ponto em comum aos membros do grupo, em suas discussões sobre o fenômeno religioso, é a ausência de uma postura dogmática. Todavia, não encontramos entre aqueles intelectuais uma postura unívoca sobre tal fenômeno. “O pensamento religioso de Coppet tem então duas faces: uma geral ou moral, que consiste em ver em toda prática cultural um reforço da coesão social; outra, antropológica, que considera as crenças como uma parte consubstancial da pessoa humana.”<sup>36</sup>.

Outra crítica feita pelo grupo de Coppet em relação ao pensamento das luzes é a substituição da moral religiosa pela moral do “interesse bem entendido” e do utilitarismo. O sucesso das ideias utilitaristas parece perigoso demais aos membros do grupo de Coppet, ainda mais num país recém-saído de uma grande revolução. Para os membros daquele grupo, o utilitarismo moral acentua o egoísmo humano, fazendo com que as pessoas busquem *apenas* satisfações materiais. O utilitarismo faz com que “todo pensamento

---

<sup>34</sup>Etienne HOFMANN; François ROSSET. *Le goupe de Coppet*, p.73 «Le Groupe de Coppet participe sans doute de ce retour du religieux, qui caractérise la période post-termidorienne et surtout consulaire. Mais ce n'est jamais dans une sprit rétrograde.»

<sup>35</sup> Não devemos entender o “ceticismo” de Constant como uma postura radical, mas como uma posição de moderação frente aos fatos e às ideias.

<sup>36</sup>Etienne HOFMANN; François ROSSET. *Le goupe de Coppet*, p.114 «La pensée religieuse de Coppet a donc deux faces: l'une générale ou morale, qui consiste à voir dans toute pratique culturelle un renforcement de la cohésion sociale; l'outre, anthropologique, qui considère les croyances comme une part consubstantielle à la personne humaine.»

generoso, que se apoiaria no autossacrifício dos seus interesses, tornar-se-ia ‘imoral’<sup>37</sup>. Para combater o perigo iminente daquela concepção, não havia outra saída senão preconizar outros valores, tais como a consciência individual, o espírito de sacrifício e o entusiasmo. Afirmam Hofmann e Rosset que “se a moral repousa sobre o cálculo, mais do que sobre uma noção de dever ancorado no fundo da consciência, não há mais nada estável na sociedade; aquilo que é útil um dia, não é mais no dia seguinte e estas mudanças ininterruptas pervertem a moral, que não pode descansar sobre o incerto e o circunstancial”<sup>38</sup>.

### 1.3.1 Necker

Talvez possamos colocar a figura de Jacques Necker, nascido em Genebra (1732) e morto em Coppet (1804) – juntamente com sua esposa Souzanne (1737-1794) e os amigos Grimm, de Suard (1734-1817) e de Maister (1744-1826) – como os fundadores do grupo de intelectuais denominado, pela historiografia do pensamento, de “Grupo de Coppet”. Podemos também afirmar que Necker, importante banqueiro, economista e político suíço<sup>39</sup>, foi de fundamental importância para a formação do jovem Benjamin Constant de Rebecque, sendo visto como uma espécie de pai intelectual deste. Jacques Necker nasceu em uma família de origem alemã protestante; seu pai Charles-Frédéric mudou-se para a Suíça no início do século XVIII, proveniente da Alemanha do norte. Pode-se afirmar que a vida de Necker e de sua esposa foi uma ascensão, pois ambos vinham de famílias da baixa burguesia genebrina. O pai de Necker era dono de uma pensão para estudantes ingleses que vinham à Genebra para estudar o direito alemão e sua mãe era filha de uma família de pastores calvinistas. É importante salientar a origem protestante de Necker, e mesmo sua procedência social, pois ela ressalta a importância do pensamento deste homem. Não podemos nos esquecer de que a França em que Necker se destacara como grande economista e político era um país católico e aristocrático.

---

<sup>37</sup>Etienne HOFMANN; François ROSSET. *Le goupe de Coppet*, p.75 «toute pensée généreuse qui reposait sur l'abnégation de ses intérêts, deviendrait 'immorale'.»

<sup>38</sup>Etienne HOFMANN; François ROSSET. *Le goupe de Coppet*, p.74 « Si la morale repose sur le calcul, plutôt que sur une notion de devoir, ancrée au plus profond de la conscience, il n'y a plus rien de stable dans la société; ce qui est utile un jour ne l'est plus le lendemain et ces changements continuels pervertissent la morale qui ne peut pas reposer sur l'aléatoire et le circonstanciel.»

<sup>39</sup> Necker foi, por três vezes, responsável pela economia francesa, em 1776, 1788 e 1789.

Sabe-se que o salão de Mme. Necker era frequentado pela alta sociedade francesa, principalmente pelos intelectuais, tais como os enciclopedistas Diderot e d'Alembert, e sabe-se também da grande importância que reuniões promovidas naquele salão teriam para a vida política, social e intelectual de Anne Louise Germaine de Staël, filha de Necker. Devido à importância que o economista e político genebrino tem para o pensamento de Constant de Rebecque, sintetizaremos aqui as suas principais ideias em dois tópicos, a saber: a) ideias gerais e; b) o pensamento de Necker sobre a religião. Sobre esse último tema informam-nos Hoffman e Rosset que Necker escreveu dois livros: *De l'importance des opinions religieuses*, de 1788, e *Cours de morale religieuse*, de 1800.

a) *Ideias gerais de Necker*: A primeira grande obra teórica de Necker sobre economia e política surge em 1775, com o título de *Sur la législation et le commerce des blés* (*Acerca da legislação e o comércio de trigo*). Nesse livro, ao contrário do que pregavam os economistas fisiocratas – liberdade absoluta do comércio de cereais como a única forma de se estabilizar a economia – Necker defende a intervenção do estado como regulador no comércio de grãos, ajudando, assim, a controlar a grande escassez de alimentos. Vélez Rodríguez nos apresenta, nesses termos, a concepção da economia segundo Necker:

A síntese da concepção econômica de Necker seria a seguinte: do ponto de vista teórico, é perfeitamente válida a concepção de Adam Smith em defesa da livre iniciativa e do mercado como formas de garantir a produção das riquezas. Mas o funcionamento do sistema produtivo precisa de uma base institucional não redutível ao mercado. Sem instituições políticas, se tornariam impossíveis a empresa e a circulação das riquezas. Ora, esta parte das instituições políticas e do seu funcionamento não é algo puramente teórico, mas é fruto dos ideais e da tentativa de pô-los em funcionamento. Aí entra a desempenhar um papel importante o intelectual comprometido com o processo histórico. A simples ideia de mercado não torna a realidade mais favorável à liberdade, se a empresa econômica não for acompanhada de uma organização política que salvasse os direitos individuais.<sup>40</sup>

E um pouco mais à frente, completa:

O pai de Germaine [Necker] defendia, portanto, a intervenção do Estado na economia quando fosse necessário garantir a distribuição de gêneros de primeira necessidade. Não se trataria de negar a liberdade econômica, mas de torná-la compatível com o interesse público. Somente se poderia entender esse tipo de arrazoado, levando em consideração não apenas os ideais, mas também a realidade concreta. Poderíamos dizer que o liberalismo de Necker supera o *laissez-fairismo* e se abre a um intervencionismo moderado do Estado, com vistas a restabelecer o equilíbrio no jogo econômico.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> Ricardo VÉLEZ RODRÍGUEZ. *O liberalismo francês*, p.35.

<sup>41</sup> Ricardo VÉLEZ RODRÍGUEZ. *O liberalismo francês*, p.37.

Com o sucesso alcançado através da colocação em prática das teorias apresentadas em seu livro, Necker torna-se uma das figuras mais populares da França – embora tenha perdido o apoio político de importantes personagens tais como Turgot, Condorcet e Voltaire. Em 1776 Necker é nomeado Diretor do Tesouro. Segundo Hoffman e Rosset, “Os Necker colocam suas ambições a serviço de um projeto ou de um ideal, que concorda perfeitamente com o reformismo das Luzes.”<sup>42</sup>. Necker deseja usar sua popularidade para adotar novas ideias que “permitem colocar em prática ideias favoráveis ao aperfeiçoamento do bem comum”<sup>43</sup> e causa uma grande mudança no modo de governar do Antigo Regime. Pela primeira vez, na França, é introduzida a ideia de representatividade. O banqueiro suíço, que havia chegado ao poder graças à opinião pública, compreendeu que não se poderia governar sem o mínimo apoio da população. Em 1781 é lançado o *Le compte rendu au roi*, que demonstra os altos gastos da nobreza francesa, e em 1784 é publicada uma obra que, além do sucesso imediato, torna Necker reconhecido por toda Europa: *De l'administration des finances de la France*, com mais de cem mil exemplares vendidos. A esse respeito Vélez Rodríguez frisa: “A impossibilidade de instauração da monarquia temperada na França posterior à Revolução de 1789, prendia-se ao fato de que todos os segmentos sociais passaram a desenvolver um movimento centrípeto de cooptação das instituições, em função dos seus interesses corporativos. Nesse terrível contexto de perda do sentido do que é bem comum, o desfecho napoleônico foi um mal inevitável.”<sup>44</sup>. Necker não era um radical, podemos dizer de sua personalidade que ele era um *demi-conservateur*, que via, ao mesmo tempo, a necessidade de modernização do estado francês e da manutenção das instituições existentes. “Do ângulo puramente teórico, Necker não escondia a sua preferência pela monarquia moderada.”<sup>45</sup>. O que o político genebrino pretendia com as suas ideias era modernizar a monarquia francesa, dotando aquela instituição de instrumentos para a representatividade, necessária à sua própria conservação. Segundo informa Vélez Rodríguez, as posturas políticas e morais de Necker possuíam o seguinte embasamento teórico:

---

<sup>42</sup>Etienne HOFMANN; François ROSSET. *Le goupe de Coppet. Une constellation d'intellectuels eropéens*, p. 32. « Les mettent leurs ambitions au service d'un idéal, qui concorde parfaitement avec le réformisme des Lumières ».

<sup>43</sup>Etienne HOFMANN; François ROSSET. *Le goupe de Coppet. Une constellation d'intellectuels eropéens*, p. 31-32. « L'ambition n'est que le moteur qui fait avancer des idées nouvelles et qui permet de mettre en pratique des théories favorables à l'amélioration du bien commun des idées nouvelles et qui permet de mettre en pratique des théories favorables à l'amélioration du bien commun ».

<sup>44</sup>Ricardo VÉLEZ RODRÍGUEZ. *O liberalismo francês*, p. 29.

<sup>45</sup>Ricardo VÉLEZ RODRÍGUEZ. *O liberalismo francês*, p. 37.

Em primeiro lugar, no que tange ao que poderíamos definir como a sua teoria do conhecimento, parece que ele tivesse presente o pensamento de Aristóteles de que, em matéria de política, não valem os juízos apodícticos, mas apenas os dialéticos, que expressam uma opinião alicerçada na experiência. O pai de Germaine[Necker] acreditava no princípio, que será característico dos *doutrinários*, de que em política não vale o pensamento especulativo sozinho, sem referi-lo ao processo histórico apreendido vivencialmente. Esse processo, mais as tradições que dele emergem, precisa ser levado em consideração por quem quiser compreender as realidades ligadas ao exercício do poder, ou por quem pretender modificar as instituições políticas de um país.<sup>46</sup>

Como destaca Vélez Rodriguez, essa forma de pensar influenciará as principais cabeças pensantes do *Grupo de Coppet*, principalmente a figura de Benjamin Constant de Rebecque, que buscará em sua filosofia política, bem como no terreno da história e da religião, implementar o diálogo entre o processo especulativo e o devir histórico.

b) *O pensamento de Necker sobre a religião*: O pensamento de Necker se aproxima muito mais das ideias deístas do que daquelas presentes no reformismo calvinista – denominação à qual pertencia originariamente o pensador genebrino. Para Necker, frisam Hoffman e Rosset, “a contemplação de um mundo ordenado e a consciência das faculdades humanas levam naturalmente à ideia de Deus, mais pelo sentimento do que pelo raciocínio metafísico”<sup>47</sup>. Mas, ao contrário de Constant de Rebecque e ficando mais próximo de Rousseau, Necker entende a religião em termos práticos e sociais, principalmente<sup>48</sup>. Para ele “a religião forma, junto com o Estado, a base de toda sociedade”<sup>49</sup>. Ela funcionaria como uma espécie de moderador social, apaziguando os ânimos dos mais revoltos em tempos de crise, prometendo-lhes melhores dias, baseando-se na ideia de um Deus justo que recompensa os virtuosos.

Necker refletiu profundamente sobre a nova força que surgira e da qual era, sem dúvida, um representante: a opinião pública<sup>50</sup>. Para ele, esta, impregnada da moral religiosa, teria um importante papel no governo dos Estados. Para o autor suíço, Estado e Religião não deveriam nunca se separar, uma vez que a força conservadora moral da segunda seria importante sustentáculo para a manutenção da ordem no primeiro. “Segundo

---

<sup>46</sup> Ricardo VÉLEZ RODRÍGUEZ. *O liberalismo francês*, p. 28.

<sup>47</sup> Etienne HOFMANN; François ROSSET. *Le groupe de Coppet. Une constellation d'intellectuels eropéens*, p. 114. «La contemplation d'un monde ordonné et la conscience des facultés humaines l'amènent naturellement à la idée de Dieu, plus par le sentiment que par un raisonnement métaphysique».

<sup>48</sup> Cf. Jacques NECKER. *De l'importance des opinions religieuses*. Liege: Plomteux, 1888

<sup>49</sup> Etienne HOFMANN; François ROSSET. *Le groupe de Coppet. Une constellation d'intellectuels eropéens*, p.115. «La religion forme avec l'État le socle de toute société».

<sup>50</sup> Lucien JAUME. *Coppet, le creuset de l'esprit libéral*. Aix-en-Provence: Press Universitaires d'Aix-Marseille, 2000, p.p.25-41.

Necker, a sobrevivência da sociedade dependeria do cultivo da autoridade dos sentimentos morais”<sup>51</sup>. O político suíço defende que o Estado deveria apoiar e privilegiar a religião dominante em um país, pois esta repousaria na tradição e seus dogmas e liturgias responderiam aos desejos de seu povo da melhor forma possível. Ao contrário de sua filha Mme. de Staël, que advogava a ideia protestante para a França, e de Constant de Rebecque, defensor ardente da separação entre Estado e Religião e da multiplicidade de denominações religiosas, Necker defende o catolicismo como religião oficial para a França. Para ele, o protestantismo exigiria muitas luzes e muito mais raciocínio do que o catolicismo que, com sua liturgia, seria muito mais acessível à imaginação simples do povo. Podemos entender, assim, que para a manutenção e a conservação da ordem social, o pensador genebrino assume, pragmaticamente, uma postura tradicionalista.

### 1.3.2 Mme. de Staël

Em se tratando da ligação entre Constant de Rebecque e Mme. de Staël, muitos são os documentos que versam sobre a sua relação amorosa, mas, infelizmente, o mesmo não se aplica à sua ligação intelectual. Foi essa “conveniência perfeita de espírito” que uniu o casal por um longo tempo e que foi a causa de sua difícil separação. Todavia, nosso interesse nesta pesquisa não está focado na relação intelectual do casal – o que por si só daria uma tese. Contudo, não poderíamos deixar de dedicar, ainda que *en passant*, uma parte de nossa pesquisa a esse momento fecundo da vida intelectual de ambos os autores. Para se captar a ligação intelectual existente entre Benjamin Constant e Mme. de Staël não é necessário devassar as suas vidas, basta que atentemos às suas obras. Como frisa Deguise, ao lermos *De l'Allemagne*, de Mme. de Staël, principalmente em sua terceira e quarta parte, que versam respectivamente sobre moral e religião, verificamos os sinais das conversas intermináveis com Constant. Da mesma forma, algumas partes de *De la religion* são melhor compreendidas quando lidas à luz da citada obra da autora. “Estas páginas tratam do egoísmo, do sacrifício, do entusiasmo e daquilo que eles denominam de ‘misticismo’.”<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup>Helenna ROSENBLATT. *Liberal Values: Benjamin Constant and the Politics of Religion* (Ideas in Context). Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p.54. “According to Necker, society's survival depended on the cultivation of the right moral sentiments”.

<sup>52</sup>Pierre DEGUISE. *Benjamin Constant méconnu, – le livre « De la religion »*. Geneve: Droz, 1966, p. 136. « Ces pages traitent de l'égoïsme, du sacrifice, de l'enthousiasme et de ce qu'ils appellent le 'mysticisme' ».

O tom comum aos dois pensadores é a crítica à moral utilitária que prende o homem nos limites do próprio interesse. Eles opõem àquela moral uma outra baseada no dever e no sacrifício. Também o sentimento religioso nasceria, no entender de ambos, da aspiração de se ultrapassar seus próprios interesses. Em sua crítica da moral utilitarista, tanto Mme. de Staël quanto Constant procuram formalizar uma moral que possua certos princípios do dever kantiano e outros princípios próprios da moral estoica. Eles sonham em encontrar uma forma de moral que eduque o espírito humano. O mesmo kantismo leva os autores a criticarem o desejo de utilidade imediata e material, próprios do espírito francês. No caso de Constant, essa crítica recai sobre os herdeiros do *Contrato social*, de Rousseau, que veem na religião somente uma forma de suplemento das leis, na manutenção da ordem social. “Enfim, segundo Constant, fazer da religião um princípio da ordem social, é justificar a desigualdade, a injustiça e a opressão.”<sup>53</sup>.

Deguisse chama a atenção para a ressonância existente entre as obras *De l'Allemagne*, de Mme. de Staël, e *Du Polithéisme Romain*, de Constant. Nas obras citadas encontramos o eco dos debates, entre os autores, acerca do tema “sacrifício”. Segundo frisa Deguisse, Constant entende o sacrifício como inerente à natureza humana. Mas o autor vê com desconfiança essa propriedade do espírito, pois ela seria utilizada pelos sacerdotes para a manipulação dos crentes. Mme. de Staël, ao contrário, vê com simpatia o ideal do sacrifício. Para ela, este estaria na base de todas as religiões, fundando inclusive o cristianismo, com a imagem da morte de Abel. A autora chama a atenção para o fato de que a maioria das antigas religiões tinha como instituição o sacrifício humano. Ainda que bárbaro, os holocaustos humanos carregariam, em *germe*, o ideal de que os justos, através do sacrifício, poderiam obter o perdão por seus delitos. Existe, para Mme. de Staël, beleza e moralidade no sofrimento piedoso provindo do sacrifício.

Embora haja, da parte do autor de *De la religion*, uma real simpatia pela compaixão sincera e dolorosa preconizada por sua amiga, ele não vê com bons olhos sua elevação dessa atitude a fundamento da moralidade, e menos ainda ao patamar de verdadeiro sentimento religioso. Constant prefere colocar a compaixão como motivo de sua meditação pessoal. É necessário, para ele, que a inteligência intervenha no sentimento de compaixão, fundando um tipo de reflexão que se aproxima bastante da consciência do dever<sup>54</sup>. Mesmo

---

<sup>53</sup>Pierre DEGUISE. *Benjamin Constant méconnu*, p. 139. « Enfin, selon lui, en faire un principe de l'ordre social, c'est justifier l'inégalité, l'injustice et l'oppression. »

<sup>54</sup>Cf. Pierre DEGUISE. *Benjamin Constant méconnu*, p.138-142.

no fim de sua vida, quando admite que a dor faça parte das manifestações históricas das religiões, Constant a separa radicalmente em duas formas: uma “dogmática, que oprime e diminui os indivíduos”, pelo fato de se ligar às técnicas de subjugação das religiões sacerdotais, e outra que, como o dever, é voluntária, sendo manifestação da abnegação e do devotamento do indivíduo.

Outro tema que aproxima os dois autores é o “entusiasmo”. Este assunto toma conta da última parte do livro *De l'Allemagne*, de Mme. de Staël, e será tratado por Constant em sua obra *Du Polythéisme Romain*. Para Mme. de Staël, o *entusiasmo* se define como “tudo aquilo que se opõe ao egoísmo, ao ‘amor pela beleza, a elevação do espírito, o gozo do devotamento’”<sup>55</sup>. O *entusiasmo* é, para a autora, o verdadeiro fermento que faz desenvolver a vida moral. A importância dessa temática fica clara ao se conferir a *table des matières* de seu livro *De l'Allemagne*. No citado trabalho encontramos, em sequência, três capítulos dedicados ao tema, a saber: cap. X, *De l'enthousiasme*; cap. XI, *De l'influence de l'enthousiasme sur les lumières*; cap. XII, *Influence de l'enthousiasme sur le bonheur*<sup>56</sup>. Mme. de Staël não pensa o entusiasmo como uma paixão, ou melhor dito, como fanatismo. Para ela, o fanatismo é uma paixão excludente e o *entusiasmo*, ao contrário, é um encontro com a harmonia universal.

Já em Constant encontramos uma postura diversa da sustentada pela sua companheira de meditações. Há, no nosso autor, um desejo de limitar o significado e alcance do conceito de *entusiasmo*, porque ele ainda vê esse sentimento como uma paixão<sup>57</sup>. Em seu livro, o autor franco-suíço caracteriza as “paixões religiosas” em três tipos, a saber: *entusiasmo*, *superstição*, e *fanatismo*. Segundo Deguise, sem essas três características a religião não passaria de mais uma parte do imaginário humano, e não enlaçaria senão uma pequena parte de sua existência. O entusiasmo, assim como outras formas de sentimento, para Constant, deve ser visto com desconfiança. Quando tocado pelo egoísmo, o entusiasmo pode ser levado ao engano. O *entusiasmo* é, para o autor franco-suíço, um sentimento com tamanha força que é capaz de asfixiar as afeições naturais e de fazer desaparecer os vícios, assim como as virtudes. Mas a visão de Constant de Rebecque sobre o entusiasmo não passa somente pelo lado negativo; o autor vê neste

---

<sup>55</sup>Pierre DEGUISE. *Benjamin Constant méconnu*, p. 151. « Pour elle, l'enthousiasme est tout ce qui s'oppose à l'égoïsme, 'l'amour du beau, l'élévation de l'âme, la jouissance du dévouement' ».

<sup>56</sup>Cf. Mme de STAËL. *Œuvres complètes*. II tome. Paris : Firmin Didot frères, 1851.

<sup>57</sup>Cf. Pierre DEGUISE. *Benjamin Constant méconnu*, p. 151.

sentimento a possibilidade de provocar as ações mais belas. Para ele, “tudo aquilo que inspira a esperança, excita o entusiasmo”<sup>58</sup>. A despeito da conceituação de *entusiasmo* por Mme. de Staël e Constant de Rebecque, frisa Deguise: “ao racionalismo de um que, contudo, recusa enclausurar a razão dentro de limites muito estreitos, se opõe o sentimentalismo do outro, que quer ir além de todos os limites”<sup>59</sup>.

Para Deguise, a consideração sobre a religião nos pensamentos de Mme. de Staël e de Constant de Rebecque ultrapassa as investigações teóricas. Segundo ele, isso acontece porque “a religião tanto em um, como no outro, não um fim, mas um meio. Concebida pelos dois de forma vaga, ela não se valida pelas crenças que afirma, mas pelo que reflete da personalidade desses dois *meio-crentes* [grifo nosso] e de suas relações intelectuais.”<sup>60</sup>. Podemos ver isso claramente na abordagem que ambos fazem do misticismo. Para os dois autores, a experiência mística não se parece com aquela experiência íntima de contato com a própria força criadora, mas sim com um exercício psicológico, com vistas à eliminação do sofrimento e da inquietude da alma. Pelo menos assemelha-se à busca da resignação, em face dos acontecimentos que os autores não podiam controlar. Também em *De l'Allemagne*, Mme. de Staël dedica um capítulo ao misticismo: *De la disposition religieuse appelée mysticité*<sup>61</sup>. A disposição que a autora denomina de misticismo é definida como uma paz interior da alma, plena e viva. É um ato que combina movimento e repouso, que leva o sujeito deste ato para longe da agitação das paixões, mas também da inação medíocre. É o abandonar-se nas mãos de Deus e de sua vontade, é um ato de resignação, um ato religioso, o mais puro que é capaz de realizar um ser humano, segundo a autora<sup>62</sup>.

Em Constant, encontramos um *demi-rationaliste*. Ele desconfia dos místicos e critica sua posição de complacência em relação ao mundo. Para ele, a contemplação dos místicos “tem dois inconvenientes: 1) o sensualismo confunde a devoção nas imaginações vivas; 2) separa as coisas terrenas, tornando assim desnecessário o homem em face do seu

---

<sup>58</sup>Pierre DEGUISE. *Benjamin Constant méconnu*, p. 147. « tout ce qui inspire l'espérance excite l'enthousiasme ».

<sup>59</sup>Pierre DEGUISE. *Benjamin Constant méconnu*, p.151. « Au rationalisme de l'un qui, cependant, refuse d'enfermer la raison dans des bornes trop étroites, s'oppose le sentimentalisme de l'autre qui veut dépasser tous les limites ».

<sup>60</sup>Pierre DEGUISE. *Benjamin Constant méconnu*, p. 152. « C'est que la religion chez l'un et l'autre n'est pas une fin mais un moyen. Conçu chez tous les deux dans le vague, elle ne vaut pas par les croyances qu'elle affirme, mais par ce que elle reflète de la personnalité de ces demi-croyants et de leurs relations intellectuelles ».

<sup>61</sup>Cf. Mme de STAËL. *Œuvres complètes*, II tome, pp. 235-239..

<sup>62</sup>CF. Pierre DEGUISE. *Benjamin Constant méconnu*, p.152 ; CF. Mme de STAËL. *Œuvres complètes*, II tome, cap. V, pp. 235-339.

semelhante”. Todavia, o autor franco-suíço sabe que aquilo que ele vê de belo e vivo nas religiões deixa de existir quando se chega a elas pela razão. Para Constant, se é impossível provar, pela razão, que há entre Deus e o homem uma real correspondência, é igualmente impossível, para o sentimento, negá-lo, uma vez que o comprovou. A religião *de* Constant é uma *religião da experiência* pessoal, íntima, individual e essencialmente interior<sup>63</sup>.

Ainda que vindo de origem francesa e tendo lastro no iluminismo voltairiano, Constant consegue ver na religião cristã verdades parciais e bons serviços prestados à humanidade. Mesmo a superstição advinda do cristianismo tem propriedades positivas. Assim se expressa: “A religião Cristã, tal como ela existiu durante quinze séculos é, de todas as formas de monoteísmo, a mais apropriada para produzir a superstição e, contudo, ninguém pode negar o imenso serviço que ela prestou à espécie humana.”<sup>64</sup>. Conforme Deguise, para Constant, somente nas religiões monoteístas existe um determinado sentimento que o autor assim descreve: uma inquietude tímida, que faz os sentimentos mais tenros e sua expressão mais tocante; um desejo de diminuir o sofrimento do outro, colocando-se em seu lugar para sentir sua dor, de chamar para si os tormentos e os suplícios para suavizar o destino de seus semelhantes. É o sentimento que Constant denomina de *caridade*. Essa “não é outra coisa que uma sensibilidade exaltada pelo temor à dor, e esta dor não é menos insuportável se contemplada nos outros, que sentida em si mesmo”<sup>65</sup>. Um desejo ardente e profundo que entra em contradição com as virtudes comuns e com as tendências naturais da espécie humana. Segundo acentua Deguise, a descrição psicológica do *entusiasmo*, da *superstição* e da *caridade* no domínio do religioso, feitas por Constant de Rebecque em seu livro *Polythéisme*, procedem da vida interior do autor, de sua religião. Escreve o comentador que, “é em sua experiência que ele faz sua melhor análise, e ainda, uma vez mais, em sua meditação, continuamente recomeçada, que lhe inspira seu infeliz caso de amor com Mme. de Staël.”<sup>66</sup>.

---

<sup>63</sup>CF. Pierre DEGUISE. *Benjamin Constant méconnu*, pp. 152-155.

<sup>64</sup>Pierre DEGUISE. *Benjamin Constant méconnu*, p. 148. «La religion chrétienne, telle qu'elle a existé pendant quinze siècles est, de toutes las formes du monothéisme, la plus propre à produire la superstition, et toutefois nul ne peut méconnaître les services immenses qu'a rendus le christianisme à la l'espèce humaine.»

<sup>65</sup>Pierre DEGUISE. *Benjamin Constant méconnu*, p. 149. «La charité n'est autre chose qu'une sensibilité tellement exalté par crainte de la douleur, que cette douleur n'est pas moins insupportable à contempler dans les autres qu'à ressentir en soi-même ».

<sup>66</sup>Pierre DEGUISE. *Benjamin Constant méconnu*, p. 149. «C'est dans son expérience qu'il trouve le meilleur de son analyse, et encore une fois, dans la méditation, sans cesse recommencée, que lui inspire sa liaison malheureuse avec Mme. de Staël».

#### 1.4 A formação de Constant sob a influência da filosofia alemã

Ao período em que se insere o pensamento de Constant de Rebecque, denominou Roque Spencer Maciel de Barros de *liberalismo romântico*, tema presente em seu livro *Introdução à filosofia liberal*. E, entre outras, temos a mesma ideia presente na obra de Nancy L. Rosenblum, *Another liberalism – romanticism and the reconstruction of liberal thought*. Destacando a relação entre liberalismo e romantismo na França, do ponto de vista da história da arte, frisa Hauser que foram Constant de Rebecque e Mme. de Staël os autores mais criativos do romantismo literário francês, à revelia de Napoleão<sup>67</sup>. Maciel de Barros pensa assim acerca do *liberalismo romântico*:

Falamos em liberalismo romântico. De fato, é o romantismo – a filosofia do romantismo – o pano de fundo diante do qual o liberalismo terá que desempenhar seu novo papel, para uma plateia que já não é a dos tempos do “despotismo esclarecido”, mas que recruta os seus componentes, ou a maioria deles, entre os membros do “terceiro estado” em ascensão. O liberalismo clássico, na sua forma final, renunciava talvez uma revolução; o liberalismo romântico se situa diante de uma revolução já feita.<sup>68</sup>

Assim como afirma Maciel de Barros, o liberalismo é uma forma de vida, ou, uma mundividência. Como tal, já carrega em si um determinado conjunto de pressupostos filosóficos, tais como a afirmação da individualidade, da subjetividade e da liberdade individual. Também o romantismo deve ser encarado como uma mundividência autônoma. Acerca deste segundo aspecto, afirma Fernández Del Valle: “Antes que uma escola literária, o romantismo é, objetivamente, uma cultura. E, antes que uma cultura, é um estilo de vida. Um estilo de vida com suas excelências e com seus perigos, que é preciso superar sem perder as suas conquistas.”<sup>69</sup>. Como ressalta Hartmann<sup>70</sup>, existem entre alguns autores do idealismo alemão, principalmente, e alguns de seus predecessores, uma estreita ligação com essa escola predominantemente artística. Também é verídico o termo inverso, ou seja, podemos encontrar nos escritores românticos uma profunda veia filosófica, não cabendo a

<sup>67</sup> HAUSER. *História social da arte e da literatura*, p. 656.

<sup>68</sup> Roque Spencer Maciel de BARROS. “O liberalismo romântico”, In, *Introdução à filosofia liberal*. São Paulo: Grijalbo/Edusp, 1971, p.84.

<sup>69</sup> Agustín Basave FERNANDEZ DEL VALLE. *El romanticismo alemán*. México: Universidad autónoma de Nuevo León, 1964, p. XI. “Antes que una escuela literaria, el romanticismo es, objetivamente, una cultura. Y antes que una cultura es un estilo de vida. Un estilo de vida con sus excelencias y con sus peligros que es preciso superar sin perder sus conquistas.”

<sup>70</sup> Cf. Nicolai HARTMANN. *A filosofia do idealismo alemão*. Tradução de José Gonçalves Belo Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.

alguns, sequer, separação entre o poeta e o filósofo. Então, como alerta Maciel de Barros, se quisermos “compreender o liberalismo romântico, sua peculiaridade – quase diríamos sua difícil possibilidade em face de algumas teses profundas do pensar romântico – não é conveniente ou recomendável entrar de chofre nas ideias daqueles autores. É preciso, antes, refletir sobre a filosofia romântica, procurar captar seus ‘movimentos’ e suas teses essenciais.”<sup>71</sup>.

Um dos temas mais abordados pelos pensadores românticos é constituído pela busca da afirmação radical da liberdade. A propósito, escreve Roque Spencer: “A tensão romântica se sustenta um momento para romper-se a seguir. A afirmação da liberdade radical acaba na negação radical da liberdade e no triunfo da totalidade. O eu individual é devorado pela ‘atividade originária’.”<sup>72</sup>. A humanidade passa, então, a ser uma parte da totalidade. Um órgão visível de Deus, no qual Ele se realiza e, ao realizar-se, transcende a humanidade. Com essa postura, o homem perde inteiramente sua liberdade, pois há uma liberdade radical, mas esta é exclusivamente divina. Logo, o homem só pode se tornar um ser livre e completo por meio de uma ponte que o faça perceber sua ligação com a divindade, quando consegue ver tudo no Uno e pelo Uno, *sentindo-se* parte do Universo e suprimindo seu *eu*. “Ter religião – afirma Schleiermacher – é apreender intuitivamente o universo.”<sup>73</sup>. Somente pela religião o ser humano se torna livre. Ao ensejo dessa afirmação, afirma Maciel de Barros que “a filosofia romântica se converte em religião romântica. Era de esperar-se: o anelo da totalidade, a busca de equilíbrio entre o singular e o universal, sempre em tensão, não se realiza no plano da razão filosófica. De fato, a aspiração romântica ultrapassa o plano da razão crítica e exige uma intuição que, embora chamada às vezes de ‘intelectual’, é substancialmente religiosa.”<sup>74</sup>. Podemos ainda abarcar na personalidade do homem, como consequência desse anelo de união entre o finito e o infinito, uma insatisfação radical. Ao perceber-se cindido, separado do todo, o homem romântico sente o vazio de Deus, projetando-se, assim, para o passado ou para futuro, mesmo que este último esteja situado depois da morte.

Constant é um intermediário entre a cultura religiosa germânica e o pensamento francês. Assim como Mme. de Staël, o nosso autor partilha da ideia de perfectibilidade e

---

<sup>71</sup> Roque Spencer Maciel de BARROS. “O liberalismo romântico”, p. 84.

<sup>72</sup> Roque Spencer Maciel de BARROS. “O liberalismo romântico”, p.89.

<sup>73</sup> Roque Spencer Maciel de BARROS. “O liberalismo romântico”, p.94.

<sup>74</sup> Roque Spencer Maciel de BARROS. “O liberalismo romântico”, p.93.

admite a importância da dimensão temporal da cultura. O grande mérito dos alemães seria ter reconhecido que tudo é progressivo no homem. E o pecado dos franceses seria a ilusão de crer na perfeição realizada. Essa perspectiva evolucionista se opõe, em Constant de Rebecque, ao imobilismo religioso fundado sobre o princípio do *sicut erat in principio et nunc et semper*<sup>75</sup>. A religião, para Constant, tem que acompanhar a humanidade em sua marcha progressiva. A religião parte integralmente do contexto cultural, ela se encontra em um jogo toda vez que a civilização se renova; Deus morre e renasce a cada vez que a humanidade se transforma. O livro *De la religion* apresenta, segundo Gusdorf, um estudo da gênese da religião a partir de sua fonte, do sentido da religião inerente à realidade humana, até a sua cristalização nas formas, ditas positivas, de organização. O desenvolvimento, presente no título da obra, se dá pelo diálogo existente entre a fonte e as formas. Essa fonte seria algo interior ao homem, um sentimento. Ainda conforme Gusdorf, seria uma pesquisa típica da filosofia alemã, do romantismo alemão. A tradição pietista afirma a preponderância ontológica do interior (*dedans*) sobre o exterior (*dehors*), da espiritualidade sobre a forma, do próprio sentimento religioso<sup>76</sup>. Constant, que fora estudante em Goettingen e que possuía familiaridade com os círculos pietistas do País do Vaud, não poderia ignorar essa renovação espiritual.

#### 1.4.1 A recepção de Schleiermacher e Schelling por Constant de Rebecque

Em 1804, Constant trava contato com uma gama variada de obras acerca da temática da religião e a filosofia. Livros de erudição sobre a religião fazem parte de sua “dieta” diária de leitura. É nesse mesmo ano que Constant conhece a obra de Schleiermacher, *Über die Religion*<sup>77</sup> (*Discours sur la religion*). A reação causada em Constant pela leitura da obra do pensador alemão foi “desfavorável e voltairiana”<sup>78</sup>. Como pensador de transição – entre o iluminismo e o romantismo –, o nosso autor carrega consigo uma dúvida acerca de *la nouvelle philosophie* alemã. Ele desconfia daqueles que se creem inspirados e chamam os indivíduos a se fundirem no universo, e julga demasiado

<sup>75</sup> George GUSDORF. *Le romantisme I*, Paris: Payot, 1993, p.187.

<sup>76</sup>Cf. George GUSDORF. *Le romantisme I*. Paris: Payot, 1993, p. 784. Ao afirmar a prioridade ontológica, Gusdorf está pensando no movimento romântico e em seus pensadores, tais como: Herder, Jacobi e Schleiermacher.

<sup>77</sup> Cf. Luís Henrique DREHER. “Da religião – Primeiro discurso: Apologia”. *O Método teológico de Friedrich Schleiermacher*. São Leopoldo: Sinodal, 2003. pp. 87-101.

<sup>78</sup>Cf. Pierre DEGUISE. *Benjamin Constant méconnu*, p. 116.

rebuscada a escrita de Schleiermacher<sup>79</sup>. Mas, mesmo havendo discordância em relação à forma de escrever do filósofo alemão, isso não impede que algo de próximo exista entre esses dois pensadores. Na introdução do livro *De la religion*, Constant deixa claro que “o sentimento religioso é extremamente compatível com a dúvida, e mesmo mais compatível com a dúvida do que com esta ou aquela religião”<sup>80</sup>. Para Constant, é importante não se confundir a “incredulidade dogmática” com a “dúvida”, pois esta última não exclui o sentimento religioso, “a dúvida tem suas compensações, seus anelos e sua esperança; não encerra o homem num círculo de ferro, onde ele se debate em terror e angustia. Da obscuridade que a envolve, a dúvida vê brotar raios luminosos, se entrega a pressentimentos que o reconfortam e consolam. Longe de rechaçar, invoca. Não nega, ignora.”<sup>81</sup>.

A esse respeito, frisa Deguise, “Schleiermacher afirmou que a religião era a intuição do universo *das Universum anschauen*: ‘Se vós não podeis negar que a ideia de Deus se acomoda a não importa qual intuição do Universo, deveis concordar, também, que uma religião sem Deus pode ser melhor que uma religião com Deus’, e mais à frente acrescenta, Deus não é tudo, ele é um elemento, e o universo é mais.”<sup>82</sup>. Essa concepção é

---

<sup>79</sup>Encontramos no *Journal* de Constant as seguintes anotações sobre a obra de Schleiermacher: «J'ai lu Schleiermacher *Discours sur la religion*. C'est un ouvrage d'une éloquence et surtout d'une éloquence impétueuse qui ressemble à un torrent, mais contenant le plus singulier système possible pour un homme qui se prétend inspiré. Son Dieu est l'infini. Son immortalité de l'âme est l'absorption dans l'infini sans conscience individuelle. Avec cela il dit qu'il ne peut résister à l'esprit divin qui l'inspire, qu'il doit remplir sa mission divine. Singuliers gens que ces hommes qui veulent être la monnaie de Mahomet et jouer au prophète. Voici quelques-unes de ces idées. La vie n'est ennuyeuse que parce qu'elle finit. Si j'étais éternel je m'amuserais bien de ce monde. Il est piquant d'imaginer que les fous et les coquins nous survivent. (Journal, p.84) » E, mais à frente podemos ler: «J'ai fini la lecture de Schleiermacher. Ces Allemands ont le diable au corps pour dire d'une manière bizarre et scandalisant des idées auxquelles on pourrait accoutumer le lecteur en les revêtant de formes le moins neuves possible quand elles ne le sont que trop par elles mêmes. Ainsi Schleiermacher dit « Dieu et l'immortalité de l'âme ne sont pas des idées indispensables à la religion. » Et ailleurs « Une religion sans Dieu peut être meilleure qu'une religion avec un Dieu. » Ces assertions, ces assurances si absurdes sont vraies dans le sens où il les entend. J'ai dit la même chose en écrivant que le sentiment religieux est très compatible avec le doute et qu'il est même plus compatible avec le doute qu'avec certaines religions. (p. 87).» Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Journal Intime*. Paris: Paul Ollendorff, 1895.

<sup>80</sup>Pierre DEGUISE. *Benjamin Constant méconnu*, p. 116. «Constant avait déclaré, dans son Introduction, que le sentiment religieux était très compatible avec le doute, et même plus compatible avec le doute qu'avec telle ou telle religion.»

<sup>81</sup>Benjamin Constant de REBECQUE. *De La religion*, p. 566, «Le doute n'exclut point le sentiment religieux. Le doute a ses dédommagements, il a ses vœux e son espoir ; il ne enferme pas l'homme dans un cercle de fer, où il se débat avec terreur et avec angoisse. Du sein de l'obscurité qui l'enveloppe, le doute voit s'échapper des rayons lumineux, il se livre à des pressentiments qui le raniment et le consolent. Loin de repousser, il invoque, il ne nie pas, il ignore.»

<sup>82</sup> Pierre DEGUISE. *Benjamin Constant méconnu*, p. 116. Schleiermacher avait affirmé que la religion était l'intuition de l'univers « *das Universum anschauen* » : Si vous ne pouvez pas nier que l'idée de Dieu s'acomode de n'importe quelle intuition de l'Univers, vous devez accorder aussi qu'une religion sans Dieu peut être meilleure qu'une religion avec Dieu».

perfeitamente clara, afirma Deguise, para uma religião do divino em que a fé precede a qualquer doutrina intelectual. Aqui, para Schleiermacher, a religião é a intuição do Universo e Deus não passa de um conceito metafísico, criado pelas doutrinas de caráter intelectual. Ambos os pensadores sustentam suas filosofias da religião em uma ideia de *sentimento religioso*, ambos criticam as religiões positivas colocando-as como interregno da verdadeira religiosidade. Mas, conforme frisa Deguise, “há uma distância muito grande entre o misticismo panteísta, ao qual recorre Schleiermacher, em relação à religiosidade vaga e cautelosa de Constant”<sup>83</sup>.

Uma crítica ultrarromântica ao pensador franco-suíço diria que este é ainda muito racionalista em suas afirmações, em comparação ao pensamento de Schleiermacher. Conforme Gusdorf, Constant retomaria, em sua obra *De la religion*, a estrada seguida por Schleiermacher em seu *Über die Religion*. Para Gusdorf, no que tange à religião, tanto em Constant quanto em Schleiermacher encontraríamos a “inspiração pessoal, o sentimento de dependência em relação ao infinito que é o ponto de partida da viagem que, no fim do percurso, junta a revelação escrita e a Igreja instituída”<sup>84</sup>. Ambos afirmam o reconhecimento da grande obra de Deus na Criação, cujo espetáculo harmonioso se refere ao Criador. Esse reconhecimento se daria por meio de uma percepção imediata do todo, ou seja, uma intuição que nos remeteria ao testemunho interior do sentimento religioso. O autor franco-suíço, assim como seu contemporâneo alemão, repudia o procedimento analítico do século XVIII que coloca Deus e natureza – e o homem como parte da natureza – como termos separados. A respeito, frisa Gusdorf: “a criatura se inscreve dentro do contexto da criação, em situação de dependência em relação ao Criador, desde o momento que ela vem ao mundo”<sup>85</sup>. Dessa forma, a religião, a ligação como o ser criador, seria algo inerente ao ser humano, estando incrustada em seu ser. Para Gusdorf, a interpretação antropológica que ambos os pensadores fazem da origem da religião, longe de rebaixar a transcendência da fé, parece atestar, de forma veemente, sua validade. “Reconhecer uma dimensão religiosa inerente à realidade humana, é admitir que a revelação seja coextensiva

---

<sup>83</sup>Pierre DEGUISE. *Benjamin Constant méconnu*, p. 117. «mais il y a de loin du mysticisme panthéiste auquel invite Schleiermacher à la religiosité vague et précautionneuse de Constant ».

<sup>84</sup> George GUSDORF. *Le romantisme I*, p. 785. «L'inspiration personnelle, le sentiment de dépendance à l'égard de l'infini est le point de départ du cheminement qui, en fin de parcours, rejoindra la révélation éscripturaire et l'Eglise instituée »

<sup>85</sup>George GUSDORF. *Le romantisme I*, p. 785. « La créature s'inscrit dans le contexte de la création, en situation de dépendance par rapport au Créateur, dès le moment où elle vient au monde et a elle même. »

ao gênero humano.”<sup>86</sup>. Constant propõe uma nova forma de aproximação para a compreensão do domínio do religioso em consonância com as pesquisas de Schleiermacher no domínio da hermenêutica<sup>87</sup>. Todavia, apesar de conhecer pessoalmente o filósofo alemão, Constant não chegou a tomar conhecimento da hermenêutica de Schleiermacher. Assim como a maioria dos textos dos pensadores alemães do período ora estudado, os escritos do teólogo sobre a hermenêutica não foram publicados senão tardiamente e de forma fragmentária, o que reforça a ideia de consonância de pensamentos e não de influência, defendida por Deguise<sup>88</sup>.

A principal divergência entre os escritos de Constant e os de Schleiermacher está no direcionamento que ambos dão às suas pesquisas. Os escritos do filósofo alemão são organizados como um sistema filosófico-teológico, eles possuem categorias elaboradas e coerentes, que se articulam entre si e dialogam com a tradição filosófica. Constant não se preocupa em estudar essas categorias de forma mais profunda, mas, sobretudo, ele se preocupa em dar aplicação a elas, ainda que de forma eclética. É a leitura dos *Discursos* que desperta, no autor de *De la religion*, a atenção para os objetivos de Schleiermacher, compatíveis com os seus. O pensador franco-suíço vê nos *Discours* uma possibilidade de fundamentação da religião na subjetividade, ou seja, a afirmação da própria individualidade. Agrada a ele também a ideia de que a “tradição não seja outra coisa senão um signo histórico para a perfectibilidade do sentimento religioso, cuja sede é a própria subjetividade”. Também em Schleiermacher, Constant encontra um caminho para sua formulação da relação entre indivíduo e sociedade, quando lê nos *Monologues* que “cada ser humano deve representar a humanidade a seu modo, em uma mistura pessoal dos elementos daquela”. Apesar de não se descuidar da fundamentação filosófica de sua obra, Constant tem um enfoque muito mais próximo do que hoje denominamos de “ciência da religião”, ou como é chamada em outros países, história da religião. Conforme destaca

---

<sup>86</sup> George GUSDORF. *Le romantisme I*, p. 785. « Reconnaître une dimension religieuse inhérente à réalité humaine, c'est admettre que la revelation est coextensive au genre humain ».

<sup>87</sup> Cf. George GUSDORF. *Le romantisme I*, p.786.

<sup>88</sup> Pierre DEGUISE. *Benjamin Constant méconnu – Le livre «De la Religion»*. Genève: Droz, 1966. Defendemos junto à Deguise a mesma opinião. E afirmamos mais; em uma pesquisa de caráter histórico vê-se facilmente que as influências sofridas por Constant são as mesmas de seus contemporâneos, como Schleiermacher, Hegel, Schelling os irmãos Schlegel e Goethe, o que demonstra uma paridade na formação intelectual dos pensadores citados.

Kloocke, nosso autor é um teórico do fenômeno religioso com uma visão sociológica mais evidente<sup>89</sup>.

Em relação à filosofia de Schelling, a reação de Constant, embora tenha sido em um primeiro momento de irritação e desconfiança, tornou-se pouco a pouco amigável, o que possibilitou ao nosso autor uma profunda interpretação deste outro filósofo alemão<sup>90</sup>. Essa compreensão se deu graças a intermediários como os irmãos Schlegel<sup>91</sup> e Goethe. Primeiramente, a filosofia de Schelling foi lida por Constant como uma continuação da filosofia de Spinoza. Comenta Deguise que a leitura spinozista de Schelling também foi feita por Mme. de Staël e que provavelmente essa ideia foi apresentada tanto a Constant como à sua amiga por aqueles como Goethe, que os iniciaram na *nouvelle philosophie*, uma vez que ambos só conheciam aquele pensador indiretamente.

Em 1804, o que se conhece de Schelling fora da Alemanha é muito pouco para um julgamento justo de sua filosofia: conhece-se um pouco de sua filosofia dinâmica da natureza e de sua filosofia da arte. Seu sistema de identidade, segundo o qual sujeito e objeto, natureza e espírito não são mais que duas faces de uma mesma realidade, colocado de maneira sumária, resumida, pode se aproximar da ideia de Spinoza de que entendimento e pensamento não passam, também, de duas faces da realidade. As diferenças entre o imobilismo da filosofia de Spinoza e a mobilidade do sistema de Schelling são ainda imperceptíveis, em 1804, para os pensadores franceses de origem racionalista – o que torna compreensível a interpretação que Constant tem sobre o pensamento schellingiano em um primeiro momento. Todavia, conforme frisa Deguise, é surpreendente que Constant tenha se interessado “por uma das ideias mais novas de Schelling, e que ele só viria a expor

---

<sup>89</sup>Cf. Kurt Kloocke. « Benjamin Constant et l'Allemagne: individualité - religion – politique ». *Annales Benjamin Constant*, Lausanne, N° 27, 2003, p.15-156.

<sup>90</sup>Escreve Constant sobre Schelling, em seu Journal: J'ai lu l'Esthétique de Schelling. «L'union du réel dans l'idéal cette pensée suivie partout est une terminologie nouvelle avec des analogies forcées. (p.10).»

« Arrivé à Leipzig. Singulière combinaison philosophique que celle de Schelling sur la religion. Le fond de son système est le spinozisme. Mais au moment où il se déchaîne contre le protestantisme, comme ayant détruit l'unité en fait de religion, il veut une autorité vivante qui prescrive aux hommes ce qu'ils doivent croire, bien sur de se mettre, avec son inintelligible langage et sa philosophie, au-dessus de cette autorité. C'est une sorte de fatuité philosophique qui serait ridicule si elle n'était pas très dangereuse. Cependant, sans le protestantisme, Schelling et ses pareils n'auraient pas la liberté d'écrire même cela. (p. 14).» Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Journal Intime*.

<sup>91</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Journal Intime*, p. 31-23 «Schlegel est un des disciples ou, pour mieux dire, un des coryphées de Schelling. Il a des grandes connaissances littéraires, de esprit, peu de goût, de la présomption et de la bizarrerie. Il a d'ailleurs une terminologie si particulière à l'usage de la nouvelle philosophie allemande, qu'il est difficile de le comprendre sans être initié à ce système. Je crois cependant l'avoir compris. Et si je ne me trompe, tout ce système n'est autre chose qu'un réchauffé de subtilités scholastiques, de négations, d'idées prises pour des réalités, et d'arrangements de mots pris pour des choses. »

naquilo que denominamos sua ‘segunda filosofia’, em *Filosofia e religião*”<sup>92</sup>. O que chama a atenção de Constant, no pensamento do Schelling de *Filosofia e religião*, é a capacidade dinâmica que este apresenta. Naquela filosofia, em alguns momentos, “o universo deixa de ser, cada vez mais, um sistema para aparecer como uma história; há então um dinamismo do absoluto com a ideia de que, nessa perspectiva, Deus não estaria, de fato, totalmente pronto, como pensam os dogmáticos, ‘mas se realiza progressivamente’, à medida que o homem o descobre.”<sup>93</sup>.

Para Deguise, o que Constant retém de Schelling é o contato com a teologia protestante alemã, e o esforço daquela para “reconciliar os dogmas tradicionais com o ‘progresso das luzes’”<sup>94</sup>. O pensador franco-suíço retém da filosofia de Schelling o que é essencial. De forma semelhante ao que ocorreu em relação às ideias de Schleiermacher sobre a religião, também quanto à filosofia de Schelling não podemos afirmar qualquer tipo de influência direta sobre o pensamento de Constant. Não no sentido de que o pensador franco-suíço tenha se tornado um seguidor dos filósofos alemães, fazendo de seu pensamento apenas um prolongamento daqueles, perdendo sua identidade e sua autonomia. Mas não se pode negar que algumas ideias da nova filosofia alemã possam ter penetrado no pensamento de Constant de Rebecque – mesmo as parecidas àquelas que o pensador franco-suíço repudiou em Schleiermacher. Deguise credits essa “não adesão” à nascente filosofia alemã, não à herança que Constant de Rebecque recebeu do racionalismo iluminista do século XVIII, que só poderia aceitar ideias claras e distintas, mas a um conflito de tendências próprias de sua personalidade e de seu pensamento. Ele hesita entre uma concepção naturalista da religião e uma concepção do progresso histórico, e sua busca é para conciliar essas duas concepções. “Ele concebe ‘um princípio de desenvolvimento e de progressão que se aplique à religião como aos outros objetos sobre os quais [o espírito humano] se exerce... É o que se pode denominar de marcha natural das religiões’. As

---

<sup>92</sup>Pierre DEGUISE. *Benjamin Constant méconnu*, p. 118. «Par contre, il est bien plus surprenant qu’il se soit intéressé à l’une des idées plus neuves de Schelling, à un moment où celui-ci vient seulement d’exposer ce qu’on appelle sa ‘seconde philosophie’ dans *Philosophie et religion* ».

<sup>93</sup>Pierre DEGUISE. *Benjamin Constant méconnu*, p. 118-19. «l’univers cesse de plus en plus d’être un système, pour paraître como une histoire ; il y a alors un dynamisme de l’absolu avec l’idée que, dans cette perspective, Dieu ne saurait être déjà tout à fait, comme le pensent les dogmatiques, mais qu’il ‘se réalise progressivement’, à mesure que l’homme le découvre ».

<sup>94</sup>Pierre DEGUISE. *Benjamin Constant méconnu*, p. 119. «pour réconcilier les dogmes religieux traditionnels et le ‘progrès des lumières’».

‘circunstâncias exteriores’ podem produzir ‘desvios’, mas a religião ‘tende em todos os casos a se reaproximar o mais possível de sua marcha natural’<sup>95</sup>.

#### 1.4.2 A recepção de Herder por Constant de Rebecque

Também é em sua viagem de 1804 que Constant trava contato com a obra de Herder. Podemos dizer que, de todos os pensadores alemães que possam ter deixado alguma marca no romantismo de Constant de Rebecque, são as obras de Herder as que deixaram as impressões mais fortes<sup>96</sup>. Escreve Deguise que, na anotação do dia 6 de maio de 1804, de seu *Jornal*, Constant demonstra simpatia intelectual pela obra de Herder, “notadamente pelo livro XVII das *Ideen*”<sup>97</sup>. Este será parte integrante da biblioteca particular de Constant de Rebecque, juntamente com as mais importantes obras do citado filósofo alemão. Constant simpatiza com o “liberalismo protestante” herderiano. No entender do autor suíço, aquela filosofia funda um cristianismo mais humano, fora das escrituras. Constant concorda com a visão de Herder, que afirma: “Jesus, filho do homem, manifestou a mais verdadeira ideia de humanidade”. Herder fez uma distinção capital, no entender de Constant, entre a religião de Jesus, que orou pelo bem dos homens e seu culto, simples adoração maquinal. Constant de Rebecque vê nessa forma de cristianismo um ideal presente no coração humano<sup>98</sup>.

Antes de sua estadia em Weimar, Constant hesitava no projeto de *De la religion*. Suas hesitações eram de ordem hermenêutica e conceitual. Ele não conseguia se decidir entre a argumentação prioritariamente histórica, a respeito do desenvolvimento da religião, ou se assumiria uma concepção mais centrada na argumentação filosófico-teológica. Conforme acentua Klocke, a dificuldade metodológica apresentada por Constant só viria

---

<sup>95</sup>Pierre DEGUISE. *Benjamin Constant méconnu*, p. 119. «Il conçoit ‘un principe de développement et de progression qui s’applique à la religion comme aux autres objets sur le quels [l’esprit humain] s’exerce... C’est ce qu’on peut appeler la marche naturelle des religions’. Des ‘circonstances étrangères’ peuvent produire des ‘déviation’, mais la religion ‘tend dans tout les cas à se rapprocher le plus possible de sa marche naturelle».

<sup>96</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Journal Intime*, p. 4 «Herder fait l’observation ingénieuse qu’aucune religion prise à la lettre ne serait praticable transaction de l’idéal des religions avec les possibilités pratiques. Une autre observation importante, c’est que tout est bon ou mauvais suivant les temps et les livres. Je ferai une grande application de cette vérité dans mon ouvrage et je n’oublierai pas que j’y traite simplement des rapports de la religion avec la morale.»

<sup>97</sup>Pierre DEGUISE. *Benjamin Constant méconnu*, p. 120 «notamment pour le livre XVII des *Ideen*».

<sup>98</sup>Cf. Pierre DEGUISE. *Benjamin Constant méconnu*, p. 121.

a ser solucionada pelo modelo apresentado por Herder em suas *Idées*<sup>99</sup>. Um dos pontos que mais chama a atenção de Constant, com referência à filosofia da história herderiana, é ela demonstrar que cada época da humanidade é carregada de sentido em si mesma. O pensador franco-suíço não quer julgar se as teses de Herder estão “de acordo com a realidade”. O que realmente importa, para ele, é a análise dos elementos estruturais feita pelo alemão, importante para a descrição das organizações humanas, em sua variada gama de realidades históricas. Constant debruçou-se avidamente sobre as *Idées* à procura de um novo conteúdo epistemológico e teológico que lhe possibilitasse transpor as barreiras hermenêuticas surgidas durante sua pesquisa. Quanto ao material histórico, ambos os autores haviam pesquisado as mesmas fontes. Contudo, embora Constant tenha encontrado, na obra de Herder, sugestões metodológicas que lhe permitiram desenvolver as suas pesquisas a respeito do fenômeno religioso, as *Idées* não passaram incólumes à crítica de nosso autor. Ele, provavelmente sob a influência do kantismo, parece ter discernido na teoria herderiana “uma metafísica ultrapassada, e mais exatamente, uma mística derivada da doutrina spinozista”<sup>100</sup>. Constant integra à sua pesquisa elementos herderianos que são compatíveis com suas ideias de individualidade e de liberdade. Esses elementos são os seguintes: a ideia do indivíduo como instância decisiva de qualquer julgamento, a religião como um atributo essencial do homem, a concepção pluralista de humanidade e a forma não dogmática de conceber a questão da verdade teológica. Por fim, devemos nos referir àquilo em que o pensamento de Herder contribuiu para desvelar os aspectos políticos do pensamento religioso.

Para Maciel de Barros, a *mundividência* do romantismo, e mesmo aquela que a antecede, teriam suas raízes mais profundas plantadas no chão que foi a transformação ocorrida “no *status* do *sujeito* no cosmos”, que é obra de Rousseau e de Kant. Nesse novo *status*, o *eu* se desvincula da “ordem natural do mundo”, transcendendo-a e se afirmando como vontade ou liberdade, como fundamento da ordem, no mundo moral. Somou-se a essa mudança de característica marcante, que poderíamos definir como “copernicana”, o despertar da consciência histórica que, entre outros autores, teve na obra do jovem Herder um dos seus formuladores de maior vigor e plenitude. Sobre Herder, frisa Maciel de Barros:

---

<sup>99</sup> Cf. Kurt KLOOCKE. «Johann Gottfried Herder et Benjamin Constant». In, *Annales Benjamin Constant*, N° 29, Anné 2005, pp. 66-67.

<sup>100</sup> Kurt KLOOCKE. «Johann Gottfried Herder et Benjamin Constant», p. 70 «une métaphysique dépassé, et plus exactement une mystique dérivée de la philosophie spinoziste».

Na obra de Herder, de algum modo se perde aquele vívido sentimento de liberdade que se encontra em Rousseau e em Kant, substituído por uma apaixonada adesão do espírito à totalidade universal que se desenrola, sob aspectos múltiplos, na história dos diferentes povos e épocas. (...). Mas Herder, apaixonado por essa totalidade que lhe escapa, sabendo da impossibilidade humana de penetrar no plano oculto da Providência que ele crê presidir a história, tem uma sensibilidade extrema também para a singularidade. Cada povo, cada época, desvela uma face da essência humana, descobre uma perspectiva original que lhe é própria.<sup>101</sup>

No trecho citado, percebemos uma das características do pensamento herderiano que permaneceu em todo o romantismo, mais evidentemente no alemão. Trata-se da tensão entre o singular e o plural, entre o todo e o indivíduo, que não é senão uma espécie de fração, ou condensação da totalidade. Em Herder acompanharemos, no desenvolvimento desse drama, que é o romantismo, como frisa Maciel de Barros, a “busca permanente e difícil de equilíbrio que a todo instante se rompe, numa dialética desesperada que quer conservar íntegros os contrários, que quer absorver o infinito no finito, a natureza inteira numa rosa ou num beijo. Que afirma o individual e o nega no universal, mas que, na busca deste, não quer abrir mão daquele.”<sup>102</sup>. Mas em Herder essa tensão se resolve, dada a postulação de que o plano da providência não obedece a um progresso linear.

As *Idées* de Herder permitem a Constant aproximar sua herança intelectual iluminista da “nova filosofia alemã”. São exemplos dessa proximidade a teoria da *perfectibilidade* da espécie humana e também a ideia de que o sentido da vida individual é o de contribuir para o avanço da humanidade. Segundo Deguise, Herder acredita que “o intuito da história da humanidade, deste conjunto que ele chama de *Menschheit* (Gênero Humano), é de atingir o ideal final de humanidade *Humanität*<sup>103</sup>, único destino que daria um sentido à vida individual e à história. Essa caminhada rumo à “Humanidade” conteria nela mesma sua causa. Ainda sob a influência de Herder, afirma Constant que “as ideias, por si só, são ativas, elas são as soberanas do mundo.”<sup>104</sup>.

A respeito da diferenciação que Constant introduz entre “religiões sacerdotais” e “não sacerdotais”, conforme frisa Deguise, não se pode dizer se ela se deve mais à sua leitura de Herder ou de Voltaire. É certo que Constant, assim como seus contemporâneos, foi educado sob a desconfiança dos filósofos do século XVIII em relação ao papel do

<sup>101</sup> Roque Spencer Maciel de BARROS. “O liberalismo romântico”, p. 85.

<sup>102</sup> Roque Spencer Maciel de BARROS. “O liberalismo romântico”, p. 87.

<sup>103</sup> Pierre DEGUISE. *Benjamin Constant méconnu*, p. 122. « selon Herder, le but de l’histoire humaine, de ces ensemble appelé par lui ‘Menschheit’ est d’atteindre l’idéal final d’humanité ‘Humanität’ ».

<sup>104</sup> Pierre DEGUISE. *Benjamin Constant méconnu*, p. 122. « Et dans un élan d’idealisme très herdérien, il (Constant) écrit que ‘les idées seules sont actives, elles sont les souveraines du monde’ ».

sacerdote e aos dogmas; mas também é certo que a crítica do filósofo franco-suíço às instituições religiosas não possui a mesma posição simplista e ácida da crítica voltairiana. Constant propõe uma nova posição: ele distingue o “sentimento religioso” das formas de manifestação deste sentimento; e, por provável influência de Herder, ele opõe a “religião intelectual e sábia dos sacerdotes” à “religião natural do povo”. Constant aplica à leitura do fenômeno religioso a concepção que Herder tem da poesia. O pensador alemão – frisa Deguise – vê no povo um repositório da verdadeira poesia, nos cantos populares que são sua verdadeira expressão. “Aí reina o verdadeiro, o autêntico, pois tais obras exprimem um povo.”<sup>105</sup>.

A ideia da autenticidade das “Baladas populares” (*Volkslieder*) toca profundamente a reflexão de Constant e de Mme. de Staël. Esta afirma que a poesia natural (*Volkslieder*), que precede àquela das luzes, é desprovida de artificialidade e que às vezes é bom voltar a ela, que é a origem de toda a poesia. A respeito do pensamento de Constant sobre esse tema, ressalta Deguise: “Voilà, esta palavra ‘artificial’ (*factice*) que tão frequentemente volta à pluma de Constant, quando ele escreve em 1810 à Prosper de Barante. Ora, se a poesia que procura imitar, a se conformar às leis, e não a traduzir a inspiração direta de um povo, é artificial (*artificielle*), que pensar de uma religião fundada sobre dogmas que os sacerdotes inventaram?”<sup>106</sup>.

Também agrada a Constant a ideia presente no livro XVII das *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, do cristianismo sob seu aspecto de religião popular (*ein Volksglaube*) “que fazendo de todos os povos um só povo”<sup>107</sup>. Todavia, é importante ressaltar, como faz Deguise, que Constant nunca definiu de forma explícita seu conceito de popular, a não ser como negação, fazendo da ideia de “popular” uma oposição ao saber sacerdotal e sua influência. Tudo que escapa ao campo de atuação do sacerdócio é, para Constant, “popular”. Pensando na formação intelectual do autor – sob o iluminismo francês e escocês – não podemos caracterizar seu conceito de “popular” da mesma forma que para Herder, ou seja, como nostalgia pela massa vaga e coletiva<sup>108</sup>. As ideias por

<sup>105</sup>Pierre DEGUISE. *Benjamin Constant méconnu*, p. 123. «Là règne le vrai, l’authentique, parce que de telles œuvres expriment un peuple».

<sup>106</sup>Pierre DEGUISE. *Benjamin Constant méconnu*, p. 123. «Voilà ce mot de ‘factice’ qui revient si souvent sous la plume de Constant lui-même lorsqu’il écrit vers 1810 à Prosper de Barante. Or si la poésie qui cherche à imiter, a se conformer à des lois et non à traduire l’inspiration directe d’un peuple est artificielle, que penser d’une religion fondée sur des dogmes qu’on inventés les prêtres ? ».

<sup>107</sup>Pierre DEGUISE. *Benjamin Constant méconnu*, p. 123. «Faisant de tous les peuples un seul peuple ».

<sup>108</sup>Cf. Pierre DEGUISE. *Benjamin Constant méconnu*, p. 123.

demais abstratas não são do feitio do filósofo franco-suíço. Sua busca é por um método descritivo de leitura do fenômeno religioso que, assim como o fato histórico, é a manifestação de uma das tendências de ser do homem. A esse respeito, frisa Maciel de Barros que “uma história do sentimento religioso, que Benjamin sonhou traçar, seria outra história, comandada por conceitos próprios, empiricamente verificados.”<sup>109</sup>.

### 1.4.3 A recepção de Kant por Constant de Rebecque

É no pensamento de Kant que Constant vai encontrar uma das fundamentações para sua teoria crítica da religião, ou para aquilo que podemos chamar de sua “fenomenologia do sentimento religioso”. Conforme ressalta Deguise, no contato de Constant com a filosofia kantiana há fatos bem estabelecidos. Provavelmente, o primeiro contato do autor franco-suíço com as ideias do filósofo alemão se deu durante sua estadia em Brunswick. Temos esta informação graças a uma carta que o autor francês envia a Mme. De Charrière, cujo tema central é a felicidade e a moral do dever. Ainda segundo Deguise, pode-se chegar à conclusão de que Constant leu Kant, levando-se em conta dois fatos: em primeiro lugar, lendo *Principes des reactions politiques*, que foi refutado pelo próprio Kant no ano de 1797<sup>110</sup>, Constant tenta amenizar o rigor da moral kantiana, sem, todavia, citar o autor criticado; em segundo, Deguise cita um catálogo da biblioteca do autor francês, datado de 1822, em que se encontram não só as obras do filósofo germânico em suas primeiras edições, mas também três livros alemães sobre a filosofia de Kant. Apesar do conhecimento que o pensador francês possuía da obra kantiana como um todo, especialmente da *Crítica da razão prática*, Deguise ressalta que o interesse de Constant não perpassa pela filosofia moral kantiana a não ser pela questão do dever – com certeza não da forma desenhada por Kant. “Constant pensa como todo o meio francês influenciado pelo kantismo, ele não percebe que o imperativo categórico não pode resistir a nenhum ataque sem perder por si mesmo seu sentido, desmoronando todo o sistema.”<sup>111</sup>.

<sup>109</sup>Roque Spencer Maciel de. “O liberalismo romântico”, p. 122.

<sup>110</sup>Pierre DEGUISE. *Benjamin Constant méconnu*. p. 82. «Celui-ci donne l'exemple suivant: un assassin vous demande où est votre ami ; mentir selon Kant serait un crime. Or, soutient B.C., il ne saurait y avoir d'obligation de dire la vérité à un assassin qui viole le droit. Pas de devoirs sans droit. Kant répond dans les *Berlinischer Blätter* de sept. de 1797, que dans tous les cas la vérité est un devoir absolu».

<sup>111</sup>Pierre DEGUISE. *Benjamin Constant méconnu*. p. 85. «Constant pense comme tout le milieu français influencé par le kantisme, sans retenir que le impératif catégorique ne peut subir aucune atteinte sans perdre par là-même son sens et ruiner le système tout entier».

Como era comum à época na França, mesmo para os admiradores da filosofia kantiana – como, por exemplo, Mme. de Staël –, tinha-se em torno dessa doutrina uma ideia obscura. Julgava-se, na França, mais o estilo do escritor do que a sua teoria. Frisa Deguise que Constant parece admitir do sistema kantiano “aquilo que se enquadra nos seus pensamentos e rejeita o resto. No momento em que ele ataca as religiões positivas, mas tentando conservar seu ‘cadinho de religião’, ele acha interessante a filosofia kantiana.”<sup>112</sup>. Vejamos como Constant de Rebecque transcreve no *Journal* seu pensamento sobre o kantismo: “somente a tese de que estas faculdades [do espírito humano] são formas que o espírito aplica aos objetos e que, conseqüentemente, nós não podemos conhecer estes objetos senão pelas suas formas, dá à nova filosofia uma imensa superioridade”<sup>113</sup>. O que interessa ao autor francês da obra do filósofo alemão é a possibilidade que ela lhe oferece de defender a existência do *sentimento religioso* como substrato (*numen*) das religiões históricas (*fenômeno*).

Conforme acentua Kloocke, Constant pode ser considerado, no campo de pesquisa da *história da religião*, como um dos maiores especialistas de seu tempo – isto levando-se em conta sua vasta matriz linguística, que incluía, entre as línguas antigas, o grego e o latim e, entre as modernas, o francês, o inglês, o alemão e o italiano, sendo que em todas o autor apresentava grande fluência. A partir de 1794, Constant começa a elaborar uma hermenêutica própria para a abordagem de fenômeno religioso, sob a influência do kantismo, através de Jacob Mouvilon (autor que tinha, de fato, apresentado Kant ao pensador franco-suíço). Conforme acentua Kloocke, Constant deixa o contexto das *Luzes Francesas* para se situar na corrente da filosofia kantiana, na qual ele aprecia o esforço de objetividade e a abstenção de toda ideia preconcebida, ou doutrinária<sup>114</sup>. É à influência de Kant que Kloocke atribui a distinção, efetivada por Constant, entre *sentimento religioso* e *forma religiosa*. Conforme Kloocke, “Constant descobre, durante sua estada em Weimar, a famosa distinção entre o sentimento religioso, como uma constante antropológica e as formas exteriores da religião, que se manifestam nos diferentes cultos. Essa distinção

---

<sup>112</sup>Pierre DEGUISE. *Benjamin Constant méconnu*, p. 83. «Il admette du système ce que cadre avec ses pensées et rejette le reste. Au moment où il attaque les religions positives mais tient à conserver son ‘coin de religion’, il trouve intéressant la philosophie kantienne».

<sup>113</sup>Pierre DEGUISE. *Benjamin Constant méconnu*, pp. 83-84. «la seule thèse que ces facultés [de l'esprit humain] sont des formes que l'esprit applique aux objets et que par conséquent nous ne pouvons connaître ces objets qu'à travers ces formes, donne à la nouvelle philosophie une immense supériorité».

<sup>114</sup>Cf. Kurt KLOOCKE. «Les écrits de B. Constant sur la religion», p. 397.

kantiana será o axioma fundamental do pensamento constantiniano sobre a religião.”<sup>115</sup>. Encontramos no diário de Constant a seguinte passagem sobre sua “descoberta”: “Começo a copiar minha Introdução após a nova ordem de ideias. Deve-se conservar uma distinção feliz, entre sentimento religioso e as religiões positivas.”<sup>116</sup>. Kloocke considera que a relação *sentimento/forma* em Constant proveio de Kant, baseando-se na seguinte passagem do filósofo alemão: “Não se pode exigir à religião sobre a Terra (no significado mais estrito da palavra) uma história universal do gênero humano; pois enquanto fundada na fé moral pura, a religião não é nenhum estado público, mas cada qual só por si mesmo se pode tornar consciente dos progressos que nela fez. Portanto, só da fé eclesial se pode esperar uma exposição histórica geral, porquanto se compara, no tocante às suas formas diferentes e mutáveis, com a fé religiosa pura, única e imutável.”<sup>117</sup>

Podemos complementar nossa explicação à luz das considerações de Miguel Reale a respeito dos possíveis desdobramentos do pensamento kantiano. Existem, para o autor brasileiro, duas metafísicas presentes na *Crítica da razão pura*: uma positiva, que é a *metafísica do conhecimento*, ou seja, a teoria geral do conhecimento em função de seus pressupostos transcendentais, e outra negativa, à qual não se tem dado igual atenção. Refere-se Reale “àquela *metafísica do pensamento problemático*, em que se resolve a dialética transcendental”<sup>118</sup> – aquela em que Kant deixa em aberto os problemas clássicos da metafísica. Problemas insolúveis, a partir da experiência, indemonstráveis e aos quais, em relação à sua existência, não cabe qualquer afirmação negativa ou positiva.

Ainda conforme Reale, se a *metafísica do pensamento problemático* é negativa sob o prisma ontognoseológico “dada a impossibilidade crítica de romper-se a correlação sujeito/objeto, ou experiencial, revela-se ela *positiva* (já agora em perspectiva

---

<sup>115</sup>Cf. Kurt KLOOCKE. «Les écrits de B. Constant sur la religion», p. 399. «Constant découvre au cours de son séjour à Weimar, la fameuse distinction entre le sentiment religieux comme une constante anthropologique et les formes extérieures de la religion qui se manifestent dans les différents cultes. Cette distinction kantienne restera l'axiome fondamental de la pensée constantienne sur la religion.»

<sup>116</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Journal*, p. 10. «Commencer à copier mon Introduction d'après le nouvel ordre d'idées. Une distinction heureuse est à conserver entre le sentiment religieux et les religions positives.»

<sup>117</sup>Emmanuel KANT. *La religion dans les limites de la simple raison*. Tradução francesa de A. Tremesaygues. Paris: Félix Alcan, 1913, p. 148. « On ne peut exiger de la religion sur la terre (au sens le plus strict de ce mot) aucune histoire universelle portant sur tout le genre humain car, en tant que fondée sur la foi morale pure, elle n'est pas un état public et chacun ne saurait avoir que la conscience particulière de ses progrès dans cette foi. La croyance d'Église est, par suite, la seule dont il soit possible d'attendre un exposé général historique donné par la comparaison de cette croyance aux formes diverses et changeantes avec la foi religieuse pure toujours unique et immuable.»

<sup>118</sup> Miguel REALE. *Verdade e Conjectura*. Lisboa: Fundação Lusíada, 1996, p. 26.

ontológica) enquanto enseja perspectivas e indagações que, embora não demonstráveis, poderiam ser visualizadas, hipoteticamente, como horizonte englobante, entre cujas linhas móveis se desdobra a conjectura do Ser.”. Mais à frente, Reale completa: “Kant fixa as grandes linhas de uma metafísica problemática situada, [...], entre a metafísica do conhecimento e a metafísica depois desenvolvida na *Crítica da razão prática* e na *Crítica do juízo*. [...]. Ninguém mais do que Kant compreendeu o caráter dramático do pensamento conjectural.”<sup>119</sup>.

O que Reale denomina de *metafísica do pensamento problemático* é aquele complemento vislumbrado por Kant ao formular a parte de sua *Crítica* que daria conta de elementos, tais como: liberdade, imortalidade da alma, ideia de belo, Deus, etc. A respeito desse ponto Paim conclui que: “A nova metafísica não limitaria seu objeto ao conhecimento científico. Existem muitas outras questões que não podem ser equacionadas segundo o modelo da ciência, isto é, pelo encontro de soluções de validade universal. Entre estas, Kant destacou, em especial, a religião e a moral.”<sup>120</sup>.

---

<sup>119</sup>Miguel REALE. *Verdade e Conjectura*, p. 31.

<sup>120</sup>Antonio PAIM. *Tratado de ética*, pp. 259-260.

## CAPÍTULO 2: CONSTANT DE REBECQUE: SUBJETIVIDADE, HISTÓRIA E POLÍTICA

Neste capítulo de nossa tese trataremos, como afirma o título, de três temáticas apropriadas ao ensejo do estudo do pensamento de Benjamin Constant de Rebecque, a saber: a individualidade do autor, expressa em sua obra ficcional e autobiográfica; a sua visão de desenvolvimento da história, trabalhada amplamente em seus ensaios; e por fim, a relação entre política e religião, duas temáticas centrais de seu pensamento. Mas fica a pergunta: por que tratar desses três assuntos em um mesmo capítulo? Respondemos: porque é a psicologia da *individualidade* que traz a marca do egoísmo em conflito, vivenciado pelo autor, e próprio do homem moderno. É também aqui que podemos encontrar a ideia de um indivíduo autônomo, e que por isso mesmo sofre – ideia que é de fundamental importância para a compreensão da obra de Constant de Rebecque, pois é sobre esse conceito de indivíduo que se constrói grande parte dos escritos de nosso autor, da autobiografia romanceada *Adolphe* (talvez o primeiro folhetim romântico, de caráter psicológico, no contexto francês), passando pela fundamentação do estado moderno em *Princípios de política*, até autonomia do sentimento religioso, em *De la religion*.

Por outro lado, ainda como “marco teórico” das pesquisas de Constant, encontramos a ideia de *perfectibilidade da espécie humana* sobre a qual fundamenta o autor a sua filosofia da história. A ideia de perfectibilidade será referência, assim como ideia de indivíduo, para as pesquisas de Constant de Rebecque – principalmente no que tange ao campo dos estudos políticos e da religião. E, como ligação entre as duas perspectivas apresentadas, temos a presença constante da ideia de *sacrifício*, ponto singular presente no pensamento de Constant de Rebecque.

Por fim, no item em que abordamos a relação entre política e religião no pensamento de Constant de Rebecque, tentaremos demonstrar como essas duas temáticas se entrelaçam na sua construção teórica, sendo a religião, livre das amarras do estado, o fator fundamental para a construção de uma sociedade realmente representativa.

## 2.1 Constant; a dor, o sacrifício e o desejo de crer nos escritos autobiográficos

Conforme assevera Ricardo Vélez, a obra de Constant é composta a partir das expectativas do indivíduo, aspecto que ilustra com as seguintes palavras:

Um pouco *whig*, um pouco idealista, mas, sobretudo filósofo da escola francesa, conservou ao longo da sua vida a marca de uma educação fecundada por várias fontes e influenciada pelas suas primeiras experiências. Dotado de um espírito engenhoso e vivo, ágil, cético, volúvel, incerto, com uma singular mistura de egoísmo e sensibilidade, de menosprezo pelos homens, de ternura e ironia, de melancolia precoce e de amor ao prazer: aparece desse jeito já a partir dos seus primeiros passos na cena do mundo; assim se retratará a si mesmo no seu romance *Adolphe* e melhor ainda na sua correspondência. A sua superioridade, aliás, era evidente. Sentia-se de entrada que essa personalidade indefinível era alguém, que nela havia futuro e encerrava a semente de um grande renome.<sup>121</sup>

Sobre a personalidade de Constant, encontramos uma rápida análise de William James, em sua obra *Varieties of Religious Experience*. Sob a influência da leitura que Sainte-Beuve faz da personalidade de Constant, afirma James que Benjamin Constant provocava assombro por ser um caso extraordinário de inteligência superior associada a um caráter inferior. Ainda conforme o pensador norte-americano, Constant é um homem incapaz de decidir-se por algo, uma personalidade ambígua e sem esperança<sup>122</sup>. Embora não discordemos do caráter ambíguo da personalidade de Constant de Rebecque, não creditamos suas posições dúbias à sua “baixeza de caráter”, mas às suas posições existenciais, tal como tentaremos expor no texto que segue.

Primeiramente, não há como separar, na personalidade de nosso autor, a busca pela verdade da busca do bem da humanidade. De acordo com Todorov, devemos entender que, para Constant, “a relação entre dois indivíduos não revela a perspectiva objetiva da ciência, ela não aspira à verdade, mas obedece as exigências da amizade. Deste ponto de vista, as precauções de Constant para não ofender seus próximos encontram sentido.”<sup>123</sup>. Ainda diz Todorov que “o que interessa acima de tudo a Constant é o sofrimento dos outros, mais exatamente a resposta que ele desperta em nós. Nesse ponto ele segue menos Rousseau do

<sup>121</sup> Ricardo VÉLEZ RODRÍGUEZ. *O liberalismo francês*, p. 57.

<sup>122</sup> William JAMES. *Varieties of Religious Experience*. Londres: Routledge, 2002, p. 207.

<sup>123</sup> Tzvetan TODOROV. *Benjamin Constant – La passion démocratique*, p. 187. «Les relations entre individus ne relèvent pas de la perspective objective de la science, elles n’aspirent pas à vérité, mais obéissent aux exigences de l’amitié. De ce point de vue, les précautions que prend Constant pour ne pas frisser ses proches retrouvent leur sens.»

que a doutrina cristã, que confere um lugar central à compaixão. [...]. Constant vai ver na compaixão experimentada em face do sofrimento do outro o ponto de partida de nossa humanidade.”<sup>124</sup>. A própria dificuldade da relação entre Constant e Mme. de Staël partiria do princípio defendido por Constant, de que em relacionamentos entre dois indivíduos o correto é buscar sempre não ferir os sentimentos alheios. A esse respeito, Todorov salienta: “O editor de *Adolphe* tira a consequência deste axioma: se o que há de melhor em nós é para ajudar os outros em sua desgraça, então o que há de pior é provocar a desgraça.”<sup>125</sup>. Esta seria mesmo a fórmula da caridade para Constant, que assim define essa virtude: “A caridade não é outra coisa senão uma sensibilidade exaltada de tal forma pelo medo da dor, que esta dor não é menos insuportável quando contemplada nos outros, do que quando a sinto em mim mesmo.”<sup>126</sup>.

Pelo que podemos ler em seu diário, a dor alheia incomoda Constant mais do que sua própria dor, pelo menos aparentemente. Assim se expressa nosso autor: “Eu não conheço outro além de mim que seja levado a sentir pelos outros mais que por mim mesmo, porque a compaixão me persegue, e o sofrimento que se abateria sobre o que me é pessoal se renova, ao contrário, sem cessar pela ideia de que não sou eu que preciso ser consolado.”<sup>127</sup>. Em seu *Journal*, encontramos uma passagem reveladora sobre a relação de Constant com a “dor” e a importância desta para o desenvolvimento do indivíduo. Vejamos: “Minha vida não está fora de mim, minha vida não está em nenhuma parte senão em mim mesmo. Eu a deixo suspensa, eu a entrego por fora a quem quer aproveitá-la. O que é um erro, porque isto me retira tempo e força, mas o [meu] interior está rodeado de uma certa barreira que os outros não cruzam. Eles fazem, por vezes, penetrar a dor, mas

---

<sup>124</sup>Tzvetan TODOROV. *Benjamin Constant – La passion démocratique*, p. 155. «Ce qui intéresse avant tout Constant, c'est la souffrance des autres, plus exactement l'écho qu'elle éveille en nous. En cela, il suit moins Rousseau que la doctrine chrétienne, que accorde une place centrale à la pitié. [...] Constant va jusqu'à voir dans la compassion éprouvée face à souffrance d'autrui le point de départ de notre humanité.»

<sup>125</sup>Tzvetan TODOROV. *Benjamin Constant – La passion démocratique*, p. 155. «L'éditeur de Adolphe tire la conséquence de cet axiome: se ce qu'il y a de meilleur en nous consiste à secourir autrui dans son malheur, alors ce qu'il y a de pire est de provoquer ce malheur.»

<sup>126</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. «La charité n'est pas autre chose qu'une sensibilité tellement exaltée par la crainte de la douleur que cette douleur n'est pas moins insupportable à contempler dans les autres qu'à ressentir en moi-même. (In, TODOROV, Tzvetan. *Benjamin Constant – La passion démocratique*, p.144).

<sup>127</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Journal intime*. Paris: Paul Alenford, 1895, p. 24. «Je ne connais que moi qui sois toujours entraîné à sentir pour les autres plus que pour moi-même, parce que la pitié me poursuit, et que la peine qui s'affaiblirait sur ce qui m'est personnel se renouvelle au contraire sans cesse par l'idée que ce n'est pas moi qui ai besoin d'être consolé.»

nunca tornam-se senhores [da dor que sente Constant].”<sup>128</sup>. Ao mesmo tempo em que podemos encontrar na passagem citada o *sujeito da dor*, podemos encontrar apontamentos para outra temática, a do indivíduo.

Embora não tenha feito uma caracterização conceitual do que entende como indivíduo, podemos encontrar, na obra de Constant, alguns registros que apontam o citado conceito. Acredita Du Bos que uma leitura cuidadosa dos registros pessoais do autor franco-suíço possa mesmo apontar para o indivíduo em seu estado puro, *indivíduo*, ainda que a contragosto. A obra de Constant lhe aparece como uma constatação. Essa constatação deixa o indivíduo – Constant – face a face consigo mesmo, o que permite que ele faça uma reinterpretação de sua personalidade, dos estados em que ela se encontra, “tal como é a cada momento”. Isso porque, como o próprio Constant afirma – fazendo uso de um trocadilho irônico com seu próprio nome – sua personalidade é constantemente inconstante. Destarte, em face da volatilidade de sua personalidade, o pensador franco-suíço não abre mão de reconhecer o caráter da sua individualidade. Ao mesmo tempo em que se defronta consigo “tal como é em cada momento”, ele também se defronta com o outro, tal e qual ele lhe aparece. Operar essa passagem entre o “eu” e o “não-eu” é, segundo Du Bos, a grande dificuldade do filósofo que fundamenta seu pensamento na ideia de indivíduo. Conseguir realizar essa passagem é mesmo uma vitória para alguns.

A grandeza humana de Constant está em ter conseguido fazer com que o todo individual, pelo sentimento de existência do outro, transcendesse o indivíduo. Segundo Du Bos, é pela compaixão que o nosso autor consegue ultrapassar os limites de sua individualidade, assim descobrindo o *outro*. Vejamos como Du Bos descreve a trajetória de transcendência do eu em Constant:

Um homem cuja vida não está em nenhuma parte senão nele mesmo mas que é perseguido pela compaixão, sempre é provocado a sentir pelos outros mais que por si; um homem que, na acepção etimológica do grego *sumpathein*, sofrer com, simpatiza com a dor dos outros, que sabe que nenhuma simpatia pode ser consoladora, que não compartilha essa dor e que, quando compartilhada, não segrega uma dor idêntica; mas que se aos outros entrega a parte externa [...] da sua vida, faça o que fizer, não consegue dar-se realmente a eles, porque o seu interior é cercado de certa barreira que os outros não podem cruzar; um homem,

---

<sup>128</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Journal intime*, p. 107. «Ma vie n'est pas là, ma vie n'est au fond nulle part qu'en moi-même. Je la laisse prendre, j'en livre les dehors à qui veut s'en emparer. J'ai tort, car cela m'enlève du temps et des forces, mais l'intérieur est environné d'une certaine barrière que les autres ne franchissent pas. Ils y font quelquefois pénétrer la douleur, mais jamais ils ne s'en rendent maîtres.»

enfim, que apesar de tudo isso, chega a transcender nele o indivíduo pelo seu sentimento de existência do outro e pela sua religião da dor.<sup>129</sup>

Afirma Du Bos, em *Grandeur et misère de Benjamin Constant*, que o diário de Constant é uma obra acerca da *religião da reflexão sobre a dor*. Acrescentamos ainda que aquele é um livro sobre um sujeito em diálogo com a dor moral, e que tem nesse tipo específico de dor seu *leitmotiv* de autorreflexão. Encontramos nos escritos do nosso autor um sujeito que, pela reflexão e análise sobre si, aprende a limitar as consequências dos seus estados afetivos, pelo menos em parte. Essa postura coloca os escritos íntimos de Constant, *avant la lettre*, como predecessores da metodologia psicanalítica, que consiste, *grosso modo*, em determinar verbalmente, ou seja, tornar consciente, anseios e desejos que estão enclausurados no inconsciente. Vejamos, nas palavras do próprio autor, como se dá a autorreflexão, que tem como móvel principal o sofrimento pessoal. Escreve Constant:

Quanto às minhas penas pessoais, não é somente a força que me ajuda a suportá-las, mas a mobilidade. Tenho qualidades excelentes, orgulho, generosidade, dedicação, mas eu não sou totalmente um ser real. Há em mim duas pessoas, onde uma observa a outra, sabendo muito bem que estas contrações de dor devem passar. Assim, se neste momento eu estou triste, se eu quisesse eu estaria não consolado, mas de tal forma distraído de minha pena que ela seria inexistente.<sup>130</sup>

Segundo numerosos críticos da obra constantiniana salientaram, o *Journal* de Constant é um modelo de sinceridade. Conforme frisa Todorov, o *Journal* de Constant é uma autobiografia lúcida e irônica, ele representa um dos mergulhos mais surpreendentes jamais efetuados nos meandros da alma humana. Mais do que isso, nosso autor se notabilizou como um escritor autobiográfico. Por exemplo, a sinceridade de Constant em *Adolphe* é capaz de nos mostrar, ainda, toda sua comiseração; ela nos mostra o autor “frente a frente” com seus sentimentos, em uma verdadeira “reconstrução de si” pela reflexão solitária.

---

<sup>129</sup>Charles DU BOS. *Grandeur et misère de Benjamin Constant*, p.25. « Un homme dont la vie n'est au fond nulle part qu'en lui-même mais qui, parce que la pitié le poursuit, est toujours entraîné à sentir pour les autres plus que pour lui, un homme qui, dans l'acceptation étymologique du grec *sumpathein*, souffrir avec, sympathise avec la douleur des autres, qui sait qu'aucune sympathie ne peut être consolatrice qui ne partage cette douleur et qui, pour la partage, ne secrète une douleur identique, mais qui, si à ces autres il livre les dehors [...] de sa vie, n'arrive pas, quoi qu'il fasse, à se donner vraiment à eux parce que chez lui l'intérieur est environné d'une certaine barrière que les autres ne franchissent pas, un homme enfin qui, en dépit de tout cela, parvient à transcender en lui l'individu par son sentiment de l'existence d'autrui et par sa religion de la douleur. »

<sup>130</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Journal intime*, p. 24. «Quant à mes peines personnelles, ce n'est pas seulement la force qui m'aide à les supporter, mais la mobilité. J'ai des qualités excellentes, fierté, générosité, dévouement, mais je ne suis pas tout à fait un être réel. Il y a en moi deux personnes, dont l'une observe l'autre, sachant fort bien que ces mouvements convulsifs de douleur doivent passer. Ainsi, dans ce moment, je suis triste, mais si je voulais, je serais, non pas consolé, mais tellement distrait de ma peine qu'elle serait comme nulle. »

Talvez as principais marcas da meditação de Constant sobre sua personalidade sejam a transparência em sua narrativa e a severidade para consigo – atitude que é destacada por Du Bos como parte constituinte da grandeza de sua personalidade e, por consequência, de seus escritos. Mas o que podemos reter dessa sinceridade autobiográfica de Constant de Rebecque? Em primeiro lugar, podemos perceber uma busca obsessiva pela autodescoberta e pela afirmação do eu. Mas essa busca se dá de forma fenomênica e descritiva, de maneira que o autor não tenta se encaixar em um modelo pronto de *eu moral* – daí a *sinceridade* de suas afirmações sobre si mesmo e sobre seus próximos – uma vez que, para Constant, os sentimentos são confusos e por demais misturados, compostos de uma multidão de impressões que escapam à observação, em sua totalidade. Logo, não há unidade completa no homem, uma vez que este se compõe de uma longa cadeia de impressões isoladas, que nunca consegue vivenciar simultaneamente, ou seja, um feixe de diferentes conteúdos de consciência, que se sucedem rapidamente e estão em constante movimento. Assim como demonstrado nas páginas anteriores, podemos atribuir essa percepção de si como “feixe” de sentimentos e percepções à herança deixada pelo pensamento escocês nos escritos de Constant. Devemos destacar, nesse caso especial, a influência de David Hume.

Em decorrência da sua sensibilidade de psicólogo particularmente atento aos motivos de ordem individual que condicionam toda ação humana, Constant se recusa a estabelecer padrões gerais de comportamento. Interessa-lhe flagrar a circunstância, bem como o aspecto causal da ação humana. Por isso, ele afirma que busca a distração como analgésico para sua dor moral. Conforme acentua Todorov, nosso autor, ao contrário de muitos de seus contemporâneos, por exemplo, não faz elogio ao ideário do herói. Ele não se coloca como autossuficiente ao reconhecer sua vulnerabilidade e sua dependência em relação aos outros. Seu caráter é um misto de lucidez, imperdoável com sua pessoa, e de compaixão comovida para com os outros. Frisa Todorov, ao comentar a personalidade de nosso autor: “Constant é um psicólogo capaz de revelar as secretas motivações egoístas de atos aparentemente virtuosos: mas sua consciência, refinada em relação aos limites humanos, impede a esta clarividência de se tornar misantropia. Ele não renuncia nem à verdade nem ao bem.”<sup>131</sup>.

---

<sup>131</sup>Tzvetan TODOROV. *Benjamin Constant – La passion démocratique*, p. 12. «Constant est un psychologue capable de révéler les secrets motivations égoïstes des actes apparemment vertueux; mais sa conscience aigüe des limites humaines empêche cette clairvoyance de devenir misanthropie. Il ne renonce ni à la vérité ni au bien.»

Mas essa característica faz dele um homem desesperado. Desesperado porque não deixará jamais de ser lúcido.

Dados esses motivos, Todorov encaixa Constant entre os fundadores do moderno humanismo, uma personalidade equidistante do espiritualismo tradicional e do materialismo “científico”. Um homem cindido pelo amor à verdade e pelo bem, dividido entre a aspiração pelo infinito e a consciência de nossa finitude, cisão que é vista por Constant como a verdade mesma do homem moderno. Conforme afirma Gabriela Doll, “o que é próprio ao moderno é a reflexão incessante sobre tudo, e isto, invariavelmente, torna-o um homem dividido, porque sempre pondera, avalia, diferente do homem antigo, mais dado à ação.”<sup>132</sup> Constant é um partidário da modernidade. Todorov ressalta que encontramos no pensamento de Constant a meditação sobre a modernidade: uma época onde a coletividade não pode mais ditar a conduta do indivíduo. Não há mais unidade de ideias, ou seja, não há mais um consenso automático. O que parecia “anarquia intelectual” aos olhos dos outros, para o pensador franco-suíço revelava um imenso progresso da inteligência.

Afirmamos mesmo que essa cisão, tão bem explicitada em Constant (quase como um tipo ideal weberiano), é própria do ser humano. Conforme explica Maciel de Barros em sua obra *O fenômeno totalitário*, o homem é uma ruptura no contínuo do mundo natural. Inserido nele e sem poder existir fora deste mundo, o homem é subjugado pelas injunções da natureza da qual ele faz parte, como ser biológico. Ou, como afirma Todorov, “O essencial é que nenhum homem se limite sistematicamente ao aqui e agora, em seus desejos e instintos biológicos.”<sup>133</sup> Para ser *homem*, com o estatuto espiritual que lhe é próprio, o de *antropos*, é preciso, portanto, se reconhecer como parte distinta do mundo para dele se separar. Isto se dá num ato doloroso, tão doloroso que pode ser entendido como o fundamento da ideia de queda, ou pecado. Ao mesmo tempo em que faz parte do mundo e dele depende para existir – um mundo que é constituído por uma variedade de entes “iguais” e diversos dele – o homem só pode se afirmar como tal, e participar da coletividade dos entes que o rodeiam, na medida em que se emancipa dessa coletividade. Essa cisão é constitutiva do ente humano e é a partir dela que constitui sua percepção de si

---

<sup>132</sup> Gabriela Doll GHELERE *A liberdade individual para Benjamin Constant*. São Paulo: USP, 2008. (Dissertação de mestrado), p.55.

<sup>133</sup> Tzvetan TODOROV. *Benjamin Constant – La passion démocratique*, p.124. « L’essentiel est qu’aucun homme ne se limite systématiquement à l’ici-et-maintenant, à ses besoins et instintos biologiques. »

mesmo, a sua autoconsciência. Só nessa relação dolorida é que se torna possível o surgimento do indivíduo. Logo, a reflexão apresentada por Constant é própria do homem em seu processo de individuação.

Ainda de acordo com Todorov, o sujeito não existe só no mundo, ele se constitui necessariamente em relação com muitos *tu* individuais e com *eles (ils)* impessoais. As relações, as afecções e os amores constituem o tecido mesmo da existência humana. Não existe *eu* sem *tu*. Ainda comentando sobre a relação entre o *eu* e o *tu*, na obra de Constant, afirma Todorov que as ligações com os outros, apreendidas, por exemplo, em *Adolphe*, terminam por se tornar uma parte íntima de nossa existência. A separação entre o que está fora de nós e o que está dentro é relativa, já que não pode existir *eu* sem *tu*. Escreve Constant: “Que estranha mania de independência e de isolamento dominou a minha vida, e por qual fraqueza mais estranha ainda, agora eu sou o homem mais dependente que existe!”<sup>134</sup>. O centro do *eu* é, para Constant, móvel, ora ele se situa em nosso interior, ora em nosso exterior. Depreende Todorov, da teoria das relações entre *eu* e *tu* extraída do pensamento de Constant, que não existem identidades isoladas, mas somente relações; a oposição mesma entre essência e acidente não tem direito de cidadania no mundo da intersubjetividade.

Todavia, não podemos confundir essa dependência em relação ao outro com um estado de  *fusão*. Para Constant, apesar de aparentemente aprazível, o ideal de fusão com o *outro* não passa de uma quimera. No que tange à ideia de união entre duas personalidades distintas, Constant é taxativo ao afirmar que um indivíduo não se confunde jamais com o outro; os outros são os outros. Há entre nós e aquilo que *não somos* uma barreira insuperável. Como exemplo da *intransponibilidade*, explica Todorov: “Eu amo não este ser nele mesmo ou esta classe de seres, porque não existem precisamente ‘eles mesmos’; mas o ser que está em tal posição em relação a mim.”<sup>135</sup>. Afirma Constant: “O objeto que vos escapa é, necessariamente, sempre diferente daquele que vós possuís”<sup>136</sup>. O sujeito apreende *algo* exterior a ele como *objeto*; mas resta sempre algo a conhecer, e no ato de

---

<sup>134</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Journal intime*, p. 104. «Quelle bizarre manie d'indépendance et d'isolement a dominé ma vie, et par quelle faiblesse plus bizarre suis-je encore maintenant l'homme le plus dépendant qui existe! »

<sup>135</sup> Tzvetan TODOROV. *Benjamin Constant – La passion démocratique*, p. 131. « l'opposition même entre essence et accidents n'a pas de cité dans le monde de l'intersubjectivité. J'aime non pas cet être en lui-même ou cette classe d'êtres, car ils n'existent précisément pas en eux-mêmes; mais l'être qui est en telle position par rapport à moi. »

<sup>136</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Journal intime*, p. 31.

conhecer o *algo* conhecido conserva-se heterogêneo em relação àquele que conhece. É próprio desse indivíduo – que nos apresenta o filósofo – a incomparabilidade, uma vez que em sua composição não se encontram elementos genéricos.

Ao movimento existente entre o *eu* e o *outro*, no pensamento de Constant, Todorov classifica como *egocentrismo de ação* e *alocentrismo de gestos*, sendo, ambos, próprios da natureza humana, conforme acentua a seguinte passagem, escrita por Constant: “A natureza que deu ao homem o amor próprio, para sua preservação pessoal, deu-lhe também a simpatia, a generosidade, a compaixão, para que ele não sacrifique seus semelhantes”<sup>137</sup>. Os predicados citados se caracterizam pela abstenção da toda utilidade imediata, são *gestos alocêntricos*. Da mesma forma, Constant coloca no mesmo patamar algumas ideias, tais como: *Deus e Natureza*; *o ser amado e aquele que se devota*; *os grandes ideais*. Essas ideias têm em comum o caráter de se “situarem” fora do sujeito, transcendendo-o. Os *gestos alocêntricos* têm em comum o atributo de poderem ser erigidos em *fins últimos*, definindo o sentido da existência humana, “eles não são meios, mas fins”. Mas Constant não é um criador de quimeras e ilusões, ele entende o ser humano como “um ente duplo e enigmático.” Logo, Constant não classifica os homens como seres movidos *apenas* pelo desejo de transcendência; nós somos movidos por dois “motores”, no entender do filósofo franco-suíço, a saber: *entusiasmo* (desejo de transcendência, ou *gestos alocêntricos*) e *interesses* (ou, o *egocentrismo de ação*). O homem moderno possui a consciência de si mesmo e de sua pertença ao tempo, logo, de sua finitude. É a consciência da finitude humana, ou seja, da morte, que permite que existam ações cujo móvel não se encontra no interesse calculado: “A morte, que interrompe estes cálculos, que torna estes sucessos inúteis; a morte que apreende a potência para precipitá-la no abismo, nua e desarmada, é uma eloquente e necessária aliada de todos os sentimentos que nos tiram deste mundo”<sup>138</sup>. É pela superioridade das ideias sobre as sensações que, para Constant, todos “estão prontos

---

<sup>137</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE, Benjamin. *Filangieri*. «La nature qui a donné à l’homme l’amour de lui-même pour sa préservation personnelle lui a donné aussi la sympathie, la générosité, la pitié, pour qu’il ne s’immolât pas ses semblables.» (In, TODOROV, Tzvetan. *Benjamin Constant – La passion démocratique*, p. 126).

<sup>138</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, I,II, 4, 286. «La mort, qui interrompt ces calculs, qui rend ces succès inutiles; la mort qui saisit la puissance pour la précipiter dans le gouffre nue et désarmé est une éloquente et nécessaire alliée de tous les sentiments qui nous sortent de ce monde. »

para sacrificar a sensação presente à esperança da sensação futura, quer dizer, à ideia”<sup>139</sup>. De acordo com o que acentua Gabriela Doll, há em Constant uma lógica própria,

Que governa nossa existência individual. Através da política, Constant nos mostra que não temos mais aquela paixão antiga pela vida política: ficamos ridículos em praça pública. De acordo com Pierre Manent, é esse *desvelamento da insinceridade das paixões modernas* que confere brilho à teoria constantiniana. [...]. As paixões modernas transbordam das páginas políticas de Constant e encontram uma expressão muito particular num de seus romances: *Adolfo*. Talvez na literatura Constant não tenha tratado propriamente do desvelamento da insinceridade da paixão moderna, mas fez aparecer um problema bem parecido: a autenticidade do amor e o seu revés, a artificialidade. Segue o conflito insolúvel entre convenção social e espontaneidade do coração. Tanto Eleonora quanto Adolfo sabem que o seu amor já morreu, mas isso não pode ser dito. Quando é dito, pelas cartas que não deveriam ser lidas, rompe-se a lógica da incomunicabilidade dos pensamentos que não podem ser compartilhados na vida social.<sup>140</sup>

Se em uma primeira instância podemos abarcar nos textos pessoais de Constant uma formulação da ideia de indivíduo, principalmente aquela do indivíduo moderno; em uma segunda instância vemos, na escrita biográfica do autor, a função terapêutica – onde o autoconhecimento, realizado através da escrita, permite a racionalização daquilo que é aparentemente irracional, logo, permite a iluminação do lado obscuro da personalidade do autor, por ele mesmo. Destaca Todorov que podemos distinguir três domínios em um prefácio feito para *Adolphe* e abandonado, nos quais, em seu interior, se exercerá o espírito crítico e construtivo de Constant. São eles:

O mundo político e social da ação pública, do querer e da dignidade; a vida íntima da afecção e do amor; a religião, na qual o visível se liga ao invisível, pela qual o homem se volta para Deus. Compreender quais são as ameaças especificamente modernas que pesam sobre a política, o amor, a religião; tentar de evitá-lo sem, para entanto, renunciar a própria identidade moderna: tal será o projeto intelectual e militante que animará a Constant ao longo de toda sua atividade.<sup>141</sup>

### 2.1.1 Adolphe, ou: o espelho de Constant

<sup>139</sup> Tzvetan TODOROV. *Benjamin Constant – La passion démocratique*, p. 70 « tout un chacun est prêt à sacrifier la sensation présente à l'espoir de la sensation future, c'est-à-dire à la idée. »

<sup>140</sup> GHELERE, Gabriela Doll. *A liberdade individual para Benjamin Constant*, p. 55.

<sup>141</sup> Tzvetan TODOROV. *Benjamin Constant – La passion démocratique*, p. 53. «Le monde politique et social de l'action publique, du vouloir et de la dignité; la vie intime de la affection et de l'amour; la religion dans la quelle le visible se lie à l'invisible, par laquelle l'homme se tourne vers Dieu. Comprendre quelles sont les menaces spécifiquement modernes qui pèsent sur la politique, l'amour et la religion, tâcher de les éviter sans pour autant renoncer à l'identité moderne elle-même: tel sera le projet intellectuel et militant qui animera Constant tout au long de son activité.»

Conquanto reconhecamos a autonomia da obra literária, é mesmo a dor de Constant com a qual nos deparamos na personagem principal do folhetim *Adolphe*. Embora não possamos reduzir a obra literária ao seu conteúdo filosófico e psicológico, é bem possível analisá-la sob esse ângulo, o do *Sitz in Leben*. Entretanto, o fato de reconhecermos o caráter filosófico da literatura não nos autoriza a pretender identificar a obra literária com um fator determinado, de forma tal que a identificação unilateral da obra literária com um aspecto determinado da vida termina por empobrecer a feição mesma da literatura. Por essas razões, quem se aproxima da obra literária para nela estudar qualquer conteúdo específico, que ultrapasse seu caráter literário, deve sempre levar em conta o elemento que serve de mediador entre o que pretende encontrar e a obra em seu universo. Talvez a atitude certa seja a que Heidegger propõe na sua *Carta sobre o Humanismo*: “A linguagem é a casa do ser. Nesta habitação do ser mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardas desta habitação. A guarda que exercem é o consumir a manifestação do ser, na medida em que a levam à linguagem e nela a conservam [...]. O pensar [...], deixa-se requisitar pelo ser para dizer a verdade do ser.”<sup>142</sup>. Essa reivindicação de respeito pelo ser da obra foi elucidada por Fidelino de Figueiredo como decorrente da dinâmica espiritual da cultura: “O dinamismo revolucionário das obras de pensamento está aderido à própria inspiração individual, que já recebeu da coletividade e da época tudo que tinha para receber.”<sup>143</sup>.

Encontramos entre as personalidades de *Adolphe* e de seu criado claras linhas de intersecção. Assim como Constant, a personagem é um ser dominado pela dor, em relação ao próximo – no caso, Ellénore. Acreditamos que pela leitura de *Adolphe* poderemos capturar a gênese do indivíduo, conceito muito caro ao pensamento de Constant. Mas, além disso, conforme acentua Todorov, podemos encontrar em *Adolphe* uma obra prima do romance psicológico<sup>144</sup>, uma observação do coração humano. Nessa obra Constant coloca os pequenos acontecimentos do dia a dia como a real substância formadora de nossa existência, e não as grandes aventuras ou peripécias. Para um olhar desatento, não há nada de mais em *Adolphe*, nada além do encontro e do desencontro entre um homem e uma

---

<sup>142</sup> Martin HEIDEGGER. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 149.

<sup>143</sup>Fidelino de FIGUEIREDO. “Pequeno prólogo à História literária de Portugal – Séculos XII-XX.” Coimbra: Nobel, 1944, p. 7-10. In, VÉLEZ RODRÍGUEZ, Ricardo. *A análise do patrimonialismo através da literatura latino-americana*. Rio de Janeiro: Documenta Histórica/IL, 2008, p. 125.

<sup>144</sup> Segundo Dominique DENES, « Adolphe s’incrit dans la lignée des grandes oeuvres autobiographiques de la génération préromantique. ». In, *Étude sur Adolphe*, Paris: Ellipses, 2004, p.06.

mulher, factuais, assim como muitos. Mas é nesse fato cotidiano que nosso autor descobre o interesse de uma trama infraeventual; aquela dos ecos que os seres humanos provocam uns sobre os outros. A intenção de Constant é demonstrar como os pequenos eventos diários podem causar grandes efeitos na vida de um indivíduo. De acordo com Todorov, em um ensaio de prefácio para *Adolphe* que não foi publicado, Constant escreve: “Eu quis abordar em *Adolphe* uma das principais doenças morais do nosso século; este cansaço, esta apreensão, esta ausência de força, esta análise perpétua, que se coloca dissimulada ao lado dos sentimentos, e que por aí os desvanece desde o seu nascimento.”<sup>145</sup>. E, no prefácio da terceira edição, Constant dá novas explicações sobre as intenções contidas em sua obra: “Eu quis pintar o mal que provoca mesmo aos corações áridos os sofrimentos que eles causam, e essa ilusão que os leva ser mais levianos ou mais corrompidos do que são.”<sup>146</sup>. Constant quer alertar para esse arrefecimento moral que toca todas as esferas da vida – o amor como a religião e a política. Ainda na mesma obra escreve Constant: “Não sabemos mais amar, nem crer, nem querer. Cada um duvida do que [o amor] diz, ri da veemência daquilo que ele afirma e pressente o fim daquilo que ele prova. [...]. Disso resulta que o Céu não oferece mais esperança, a terra não oferece mais dignidade e o coração mais refúgio.”<sup>147</sup>. Novamente encontramos a reflexão apresentada por Constant sobre o processo de individuação do homem.

*Adolphe* nos coloca em um mundo onde o absoluto, em suas formas tradicionais, desapareceu; “Deus está ausente, ainda que se possa fazer-lhe apelos, e com ele se dissipou a ideia de imortalidade. A vida inteira se passa aqui e agora. A morte está próxima, sempre ao nosso redor, certa, irreversível; os homens, por indiferença ou por angústia, se esforçam para ignorá-la. *Adolphe* pensa na morte sem parar e tira a seguinte conclusão: dado que a existência terminará, é necessário se resignar a viver sem absoluto, somente com as

---

<sup>145</sup>Tzvetan TODOROV. *Benjamin Constant – La passion démocratique*, p. 50. «J'ai voulu prendre dans *Adolphe* une des principales maladie morales de notre siècle, cette fatigue, cette inquiétude, cette absence de force, cette analyse perpétuelle, qui place une arrière-pensée à côté de tous les sentiments, et que par là les flétrit dès leurs naissance. »

<sup>146</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Adolphe*. Paris: Garnier Flammarion, 1965, p. 44. «J'ai voulu peindre le mal que font éprouve même aux coeur arides les souffrances qu'ils causent, et cet illusion qui les porte à se plus légers ou plus corrompus qu'ils ne le sont.»

<sup>147</sup>Tzvetan TODOROV. *Benjamin Constant – La passion démocratique*, p. 50. « Nous ne savons plus aimer, ni croire, ni vouloir. Chacun doute de ce qu'il dit, sourit de la véhémence de ce qu'il affirme, et pressent la fin de ce qu'il éprouve. [...]. Il en résulte que le Ciel n'offre plus d'espoir, la terre plus de dignité, le cœur plus de refuge. »

preocupações do momento.”<sup>148</sup>. Mas será possível que um sagrado puramente humano e natural possa substituir o Sagrado sobrenatural? Para Adolphe, esta é a ambição do amor: “Fazendo dom da sua pessoa à outra, amando-a mais do que a si mesmo, eleva-se outra vez a um mundo que excede a finitude.”<sup>149</sup>. Ao se amarem pela primeira vez Adolphe e Ellénore, ele vê algo de tocante e de sagrado naquela figura feminina. Afirma Adolphe: “infeliz do homem que, nos primeiros momentos de uma ligação de amor, não crê que esta ligação deve ser eterna!”<sup>150</sup>. Comenta Todorov: “As ligações afetivas transcendem a existência comum, com o seu encadeamento prosaico dos meios e dos fins. O amor humano substitui o amor divino na sua função de absoluto.”<sup>151</sup>.

A característica de “divinizar o amor humano” – viver num outro e para um outro – é, à época de Constant, uma característica fortemente feminina, uma vez que as mulheres – em sua maioria, mas não em sua totalidade – estavam excluídas da maior parte das atividades públicas e sociais. Sob esse ponto de vista, Todorov classifica nosso autor como uma alma feminina<sup>152</sup>. Constant é, ao mesmo tempo, Adolphe e Ellénore. Mais do que a faculdade de se colocar no lugar do feminino, essa atitude é uma necessidade para Constant. Contudo, é uma necessidade perigosa, pois homens e mulheres são, por si, mortais. Não só isso: como mortais, homens e mulheres têm o amor finito, o que pode provocar sofrimento. Mas assim mesmo, tanto Constant quanto seu personagem Adolphe têm suas vidas orientadas por esse novo sagrado. Todavia, “perdendo o centro, tudo desaba; encontramos-nos jogados para a margem da vida. Para nós simples mortais, o amor é o único absoluto; ora, o amor, ele mesmo, não é confiável; por conseguinte, condenamo-nos à desgraça. Tal parece ser o teorema que demonstra *Adolphe*.”<sup>153</sup>.

---

<sup>148</sup> Tzvetan TODOROV. *Benjamin Constant – La passion démocratique*, p.161. « Dieu est absent, même si l'on peut lui adresser des appels, et avec lui s'est évanouie l'idée d'immortalité. La vie tout entière se passe ici et maintenant. La mort est proche, tout autour des nous, certaine, irréversible; les hommes, par insouciance ou par angoisse, s'efforcent de l'ignorer. Adolphe, lui, y pense sans arrêt et en tire cette conclusion: puisque l'existence finira, il faut se résigner à vivre sans absolu, avec les seuls soucis du moment. »

<sup>149</sup> Tzvetan TODOROV. *Benjamin Constant – La passion démocratique*, p.162. « En faisant don de sa personne à autrui, en le chérissant plus que soi-même, on accède de nouveau à un monde qui dépasse la finitude. »

<sup>150</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Adolphe*. (In, TODOROV, Tzvetan. *Benjamin Constant – La passion démocratique*, p.164). « malheur à l'homme qui, dans les premiers moments d'une liaison d'amour, ne croit pas que cette liaison doit être éternelle! »

<sup>151</sup> Tzvetan TODOROV. *Benjamin Constant – La passion démocratique*, p.164. « Les attachements affectifs transcendent l'existence ordinaire, avec son enchaînement prosaïque des moyens et des fins. L'amour humain remplace l'amour divin dans sa fonction d'absolu. »

<sup>152</sup> TODOROV, Tzvetan. *Benjamin Constant – La passion démocratique*, p.165.

<sup>153</sup> Tzvetan TODOROV. *Benjamin Constant – La passion démocratique*, p.165. « Le centre étant perdu, tout s'écroule; on se trouve rejeté à la lisière de la vie. Pour nous simples mortels, l'amour est le seul absolu; or

Acentua Todorov que, na primeira parte de *Adolphe*, “o amor pode ser lido como a perfeita ilustração da lógica do desejo; o amor se define então como uma falta”<sup>154</sup>. É também aqui que aparece o segundo grande princípio da ação humana – pelo menos para *Adolphe* – a compaixão. Surge então, afirma Todorov, um novo absoluto, pois “os amantes sentem que um ser que sofre por aquilo que ele ama, é sagrado.”<sup>155</sup> Mas essa compaixão, da parte de *Adolphe*, é egoísta, porque ela surge do medo que a personagem tem de se tornar a causa do sofrimento alheio. Da parte de Ellénore, torna-se o desejo do impossível, pois ela escolhe, deliberadamente, viver para *Adolphe*, na tentativa de anular seu próprio ser, amando o amor que deveria ser dos dois seres – objetivo impossível, uma vez que é impossível se subsumir na figura do *outro*. A conduta de Ellénore consiste numa série de sacrifícios que causam sofrimentos, dada a impossibilidade de se alcançar o objetivo desses sacrifícios.

A personagem de Ellénore se compadece da impossibilidade de amar, que é própria de *Adolphe* – que, aparentemente traumatizado pela ausência materna e pela figura impositiva do pai, teme estabelecer ligações afetivas duráveis, apesar de desejá-las ardentemente. Constant associa a incapacidade de amar, assim como apresentada em *Adolphe*, com uma forma de decadência especificamente moderna. Nosso autor pretende, portanto, apresentar a impossibilidade de amar como uma lei das relações humanas na modernidade. Mas, ao contrário do que se possa imaginar, o que Constant deseja é, por via negativa, nos incitar a recusar a resignação diante dos males da modernidade – sem, contudo, recusar a própria modernidade. À maneira dos moralistas do século XIX, Constant objetiva “escandalizar” para chamar a atenção em relação àquilo que julga necessário<sup>156</sup>.

Segundo nos indica Poulet, *Adolphe* pode ser lido como o romance da resignação, “quer dizer, da aceitação da dor que se suporta em si mesmo, *Adolphe* é, também, o romance da compaixão, quer dizer, da dor pelo outro.”<sup>157</sup> Temos em *Adolphe* a dor como função pedagógica na construção do *indivíduo*. Afirma Poulet que a frase “*a dor nos*

---

l'amour lui-même n'est pas fiable; nous sommes donc condamnés au malheur. Tel semble être le théorème que démontre *Adolphe*. »

<sup>154</sup>Tzvetan TODOROV. *Benjamin Constant – La passion démocratique*, p. 165.

<sup>155</sup>CONSTANT DE REBECQUE, Benjamin. *Adolphe*, p. 39. «Ils sentent qu'un être qui souffre par ce qu'il aime est sacré.»

<sup>156</sup>Cf. Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Adolphe*, p. 38-9.

<sup>157</sup>Georges POULET. *Benjamin Constant par lui-même*. Paris: Éditions du Seuil, 1968, p. 85. «c'est-à-dire de l'acceptation de la douleur qu'on endure soi-même, *Adolphe* est aussi le roman de la pitié, c'est-à-dire de la douleur de l'autre.»

*ensina a sentir pelos outros*”<sup>158</sup> pode ser lida como o tema central do romance de Constant. A própria personagem central frisa, logo na primeira página do romance, que seu pai, por ter esperança e projetos para seu futuro, nunca permitiu que ele sofresse os reveses das faltas cometidas durante sua juventude. Assim descreve Adolphe esse momento de sua vida: “Eu havia obtido, através de um trabalho obstinado, ao longo de uma vida de desperdícios, êxitos que me distinguiram de meus colegas de estudo, e que fizeram com que o meu pai acalentasse, relativamente a mim, esperanças provavelmente exageradas. Tais esperanças o tinham tornado muito indulgente para com as imensas faltas que eu havia cometido. Ele não me deixou nunca sofrer as consequências dessas faltas.”<sup>159</sup>. Ou seja, até sua primeira juventude a personagem não havia conhecido a dor alheia, senão por fora de si, sem empatia e sem compaixão. É pelo amor à Ellénore e por poder ler no coração daquela mulher o amor que ela lhe devotava; pelo desejo de separação que viria a assombrar seu coração é que Adolphe aprende o que é a dor, não mais de forma exterior ou abstrata, como revelada pelos poetas, mas por uma percepção íntima, que ressoa no mais profundo de seu eu. “*Sentir pelos outros* é, por conseguinte, sentir-se *no lugar* do outro, é substituí-lo na imaginação, na dor que ele sente.”<sup>160</sup>. Nessa frase encontra-se a chave que, segundo Poulet, nos conduz ao “universo mental do outro, que nos faz perceber sua vida interior, que nos permite percebê-lo não como entidade problemática, mas como pessoa”<sup>161</sup>.

Alguns críticos de Constant afirmam que a dificuldade do autor para amar verdadeiramente seu próximo está relacionada, diretamente, à dificuldade que ele experimentava para se amar. A respeito dessa objeção, o comentário de Du Bos é esclarecedor. Vejamos: ao analisar a “falta” de amor de Constant por si mesmo, o comentador lança mão de uma proposição feita por Jesus em Mateus cap. 22, v. 35-40: “e um deles, doutor da lei, para o pôr a prova, interrogou-o, dizendo: Mestre, qual é o grande

---

<sup>158</sup> Georges POULET. *Benjamin Constant par lui-même*, p.86. « la douleur nous apprendre à sentir pour les autres. »

<sup>159</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Adolphe*, p.49. « J'avais obtenu, par un travail assez opiniâtre, au milieu d'une vie très dissipée, des succès qui me avaient distingué de mes compagnons d'étude, et qui avaient fait concevoir à mon père sur moi des espérances probablement exagérées. Ces espérances l'avaient rendu très indulgent pour beaucoup de fautes que j'avais commises. Il ne m'avait jamais laissé souffrir des suites des ces fautes. »

<sup>160</sup> Georges POULET. *Benjamin Constant par lui-même*, p.86. « *Sentir pour les autres*, c'est donc sentir à la place des autres, c'est substituer à eux en imagination dans la douleur qu'ils ressentent. »

<sup>161</sup> Georges POULET. *Benjamin Constant par lui-même*, p.86. « La se trouve la clef qui nous ouvre l'univers mental d'autrui, que nous fait participer à sa vie intérieur, qui nous permet de le considérer non comme une entité problématique mais comme une personne. »

mandamento na lei? Respondeu-lhe Jesus: Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, e de todo o teu entendimento. Este é o grande e primeiro mandamento. E o segundo, semelhante a esse, é: Amarás ao teu próximo como a ti mesmo.”. Em sua análise, Du Bos destaca que o *como* estabelece uma relação direta entre o “amor a si” e o “amor para com o outro”. Mas o que é esse *amor* por si? É o amor que Du Bos conceitua como “amor por nós-mesmos” (*amour de nous-même*), ou seja, o amor da caridade para com aqueles que nós amamos, ou devemos amar, é o próprio objeto do mandamento de Jesus, ou, dito de outro modo, o *sentimento de criatura*. “Filho de nosso amor por Deus, nosso amor por *nós-mesmos* é, por sua vez, pai de nosso amor ao próximo”<sup>162</sup>. Chegamos, então, a Constant, que afirma que sua religião está contida em dois pontos; “querer aquilo que Deus quer, quer dizer, lhe prestar o culto de nosso coração; não negar nada, quer dizer, prestar-lhe o culto de nosso espírito”<sup>163</sup>. Por que o autor diz “querer o que Deus quer” e não “amar como está prescrito,” ou mesmo, por que ele não reafirma, simplesmente, a máxima postulada por Jesus? Porque, como muito bem acentua Du Bos, o desejo de Constant é amar ao seu próximo mais do que consegue amar a si mesmo, amor ao qual ele julga ser incapaz de chegar. Por outro lado, esse desejo de amar leva Constant ao conhecimento do “amor-compaixão” – que é praticado por Adolphe sem que ele se dê conta e que só se torna consciente pelas palavras de Ellénore.

A dor é reveladora do ser, é pelo sofrimento que causa em Ellénore que Adolphe descobre naquela mulher uma pessoa; ao mesmo tempo, nosso protagonista descobre o valor da “pessoa”, não de uma pessoa, mas de todas as pessoas, descobrindo também a moralidade. Constant segue na construção de seu romance, como moralista que é, a ideia de que a dor contribui para a construção da ideia de pessoa como fundamento da ação ética, sendo aquela um fim em si mesma. A consciência da dor alheia torna-se um princípio de ação moral, ação que não pode ser movida senão pela renúncia. Conforme frisa Poulet, “todo o romance de *Adolphe* é marcado por essa preocupação ética. A única solução para o problema da dor que causamos é assumir para nós mesmos esta dor”<sup>164</sup>. Não existe, para Constant, renúncia propriamente moral se não existe sacrifício. A

---

<sup>162</sup>Charles DU BOS. *Grandeur et misère de Benjamin Constant*, p. 48. «Fils de notre amour de Dieu, notre amour de nous-même est, son tour, père de notre amour du prochain.»

<sup>163</sup>Charles DU BOS. *Grandeur et misère de Benjamin Constant*, p.49. «Ma religion consiste en deux points: vouloir ce que Dieu veut, c'est-à-dire lui faire l'hommage de notre cœur; ne rien nier, c'est-à-dire lui faire l'hommage de notre esprit.»

<sup>164</sup>Georges POULET. *Benjamin Constant par lui-même*, p. 87. « La seule solution au problème de la douleur que l'on cause, c'est d'assumer soi-même cette douleur. »

renúncia moral é um ato puramente de sacrifício. Há mesmo uma identificação entre estética e ética para Constant, no que tange à sua ideia de sacrifício como motor das ações morais. A contemplação do belo, em qualquer gênero, nos tiraria de nós mesmos e nos faria sentir que a perfeição do objeto apreciado tem um “valor” superior. Essa percepção nos inspiraria a um ato desinteressado e momentâneo que nos permitiria desvelar a força do ato sacrificial. A vivência estética seria, então, capaz de revelar uma presença transcendental que induziria a esquecer nossas imperfeições diante de sua perfeição. Conforme afirma Poulet, “em toda experiência estética há, então, aos olhos de Constant, um elemento religioso. Religião sem Deus, como dizia Schleiermacher, religião que procede de uma experiência onde o que domina é a vontade de sacrificar a si mesmo àquilo que a ultrapassa.”<sup>165</sup>.

Ao presenciar a dor da qual é o causador, afirma Du Bos, Constant passa por um processo de “renascimento” – assim como se encontra escrito no Evangelho “nascer de novo”. Embora saiba que não pode padecer do mesmo sofrimento que causa no outro, nosso autor se coloca moralmente em seu lugar. A dor, para o pensador franco-suíço, é a realidade e o princípio transcendente de todo sofrimento, é sua manifestação concreta. Podemos encontrar a formulação do *a priori* moral de Constant em *Adolphe*, quando em sua carta de resposta ao Editor, a personagem diz que a grande questão da vida é a dor que se causa no outro e que, por mais engenhosa que seja qualquer elucubração metafísica, ela não justifica o homem que destrói o coração de quem o ama. Encontramos-nos, então, em um campo de intersecção entre a ética e a religião, onde a primeira oferece a solidez de seus postulados e a segunda o “preceito da caridade”. Diante da dor que causa, Constant não somente renasce, mas entra em reflexão. E a força do espírito de Constant se encontra em sua reflexão, que é a essência mesma de sua *angústia*, de sua religião da dor.

Vemos, nos primeiros escritos íntimos de Constant, o retrato de um homem francês do século XVIII, no qual a razão se reconhece na incredulidade militante e não existe a possibilidade de se colocar uma pergunta sobre Deus. É quando surge o projeto do livro *De la religion*, que, primeiramente, tinha como escopo desconstruir as ideias apresentadas pela religião. Mas essa visão de um iluminismo estreito e limitado sobre a religião não tem muito fôlego. Já por volta dos vinte e cinco anos, surge uma nova disposição, o desejo de

---

<sup>165</sup>Georges POULET. *Benjamin Constant par lui-même*, p. 89. «Dans toute esthétique il y a donc, aux yeux de Constant, un élément religieux. Religion sans Dieu, comme disait Schleiermacher, religion qui procède d'une expérience où ce qui domine c'est la volonté de sacrifier sa personne propre à ce qui la dépasse. »

crer, que é ainda combatido pela razão, que afirma não encontrar motivos incontestáveis para afirmar o ato de crer. Conforme frisa Gouhier: “Este prejuízo da inteligência e do coração escurece o sentimento de existência, cuja precariedade torna-se, então, dramática; a consciência do não-ser que somos é também consciência de não-valor; ela é acompanhada por um desligamento, por um desinteresse, de um desencanto diante da vaidade de uma vida condenada a morrer.”<sup>166</sup>. Surge, então, a possibilidade de se raciocinar sobre um ponto de interrogação a respeito da existência da realidade afirmada pela religião. E, após a morte de sua amiga Mme. Talma, a possibilidade de interrogação sobre o fenômeno religioso deixa de ser “apenas uma possibilidade”. Vejamos como nosso autor descreve esta mudança em seu *Journal*:

Passo o dia e a noite junto de Mme. Talma que está perto do seu fim. Estudo-lhe a morte. Ela recuperou todas suas faculdades; do espírito, da graça, da memória, a alegria e a mesma vivacidade nas suas opiniões. Tudo isto lhe será negado? Vê-se claramente que isto que ela conservou da sua alma só é obstruído pela fraqueza do corpo, mas não diminuído intrinsecamente. É certo que se se tomasse o que a faz pensar, falar, a sua inteligência, numa palavra, todas as suas faculdades que fizeram com que eu a amasse tanto, se se transportasse tudo isso para um outro corpo, tudo isso reviveria. *Nothing is impaired*. Os seus órgãos estão destruídos, os seus olhos não vêem mais, respira com esforço, não pode levantar o braço e, contudo, seu intelecto permanece o mesmo. Porque a morte, que só é complemento desta fraqueza, não atingiria seu intelecto? Instrumento falseado e alquebrado a coleira interiormente, tal qual era. Porque o instrumento completamente quebrado deixaria este interior intacto? O espetáculo da morte nesta ocasião fez-me entrever ideias sobre as quais eu não estava focado. [...]. Contemplei a morte sem temor, porque nada vi de tão violento para quebrar esta inteligência que me deixa tão viva lembrança. Imortalidade da alma enigma inexplicável!<sup>167</sup>

---

<sup>166</sup>Henri GOUHIER. *Benjamin Constant devant la religion*. Paris: Desclee de Brouwer, 1967, p. 38. «Cette nuit de l'intelligence et du cœur assombrit le sentiment de l'existence dont la précarité devient alors dramatique; la conscience du non-être que nous sommes est aussi conscience de non-valeur; elle s'accompagne d'un détachement, d'un désintérêt, d'un désenchantement devant la vanité d'une vie condamnée à mourir. »

<sup>167</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Journal Intime*, p. 109. «Je passe la journée et la nuit auprès de Mme Talma qui est près de sa fin /J'y étudie la mort. Elle a repris toutes ses facultés de l'esprit, de la grâce, de la mémoire, de la gaieté et la même vivacité dans ses opinions. Tout cela sera-t-il anéanti? L'on voit clairement que ce qu'elle a conservé de son âme n'est que gêné par la faiblesse du corps, mais point diminué intrinsèquement. Il est certain que si on prenait ce qui la fait penser, parler, son intelligence, en un mot, toutes ses facultés qui font que je l'ai tant aimée, et qu'on transportât tout cela dans une autre corps, tout cela revivrait. *Nothing is impaired*. Ses organes sont détruits, ses yeux n'y voient plus, elle ne respire qu'avec effort, elle ne peut soulever le bras et cependant il n'y a pas d'atteinte portée à la partie intellectuelle. Pourquoi la mort qui n'est que le complément de cette faiblesse y porterait-elle atteinte? L'instrument faussé et demi brisé la laisse intérieurement, telle qu'elle était. Pourquoi l'instrument complètement brisé ne laisserait-il pas cet intérieur intact? Le spectacle de la mort dans cette occasion me fait entrevoir des idées auxquelles je n'étais pas porté. [...]. J'ai contemplé la mort sans effroi, car je n'ai rien vu d'assez violent pour briser cette intelligence qui me laisse un si vif souvenir. Immortalité de l'âme énigme inexplicable! »

Temos uma passagem que reflete, em *Adolphe*, o impacto da morte. Afirma Adolphe que, depois da morte de uma senhora idosa que havia lhe influenciado na formação do espírito, esse fato encheu-o de um sentimento de incerteza sobre nosso destino e de um vago devaneio que não o abandonava. Ou, ainda, conforme relata Constant em *Adolphe*, desde a juventude a personagem possuía, em seu coração, a necessidade de sentir que era obnubilada, e que por não se satisfazer o afastava sucessivamente dos objetos que alternadamente atraíam a sua atenção.

Da mesma forma, o autor do romance relata o seu desejo de crer. Tocado pela morte de seu amigo Mauvillon (1743 - 1794), exclama Constant em uma carta: “Oh! Como eu gostaria de crer naquilo que não creio!”<sup>168</sup>. A dor da morte do outro é, para nosso autor, insuportável, mais mesmo que a sua própria dor, isso porque, para ele, *o outro* é muito mais que *um outro*. Então, tocado pela experiência pessoal da morte de Mme. Talma, Constant abre-se à plausibilidade da interrogação sobre a vivência religiosa de uma forma que ainda não havia experimentado. Entretanto, como fazemos questão de ressaltar, nosso autor, embora *se abra intelectual e emocionalmente à possibilidade* da experiência religiosa, não a afirma, contudo, de forma explícita. Constant se considera um cético, o que o impede de fazer qualquer tipo de afirmação definitiva, mas o mesmo ceticismo faz com que ele diga ser “cético demais para ser incrédulo”. Ele, por exemplo, não considera a incredulidade como uma “falta moral”, todavia vê em sua afirmação um erro, uma vez que o ateísmo se coloca como a negação absoluta e verídica de qualquer possibilidade da existência daquilo que é afirmado pela experiência religiosa – o que é impensável para a formação intelectual e liberal de Constant. Escreve nosso autor a respeito: “a afirmação do ateísmo me parece anunciar um grande defeito de raciocínio; o homem que crê ter chegado por lógica a rejeitar sem hesitação qualquer ideia religiosa é necessariamente um espírito falso.”<sup>169</sup>. Mas, e aqueles que afirmam, por outro lado, a existência de Deus? Do ponto de vista de nosso autor, essa afirmação feita com base em argumentos racionais é tão abusiva quanto a feita pelos ateus, pois a alma não é feita somente de razão; há em nossa *individualidade* um desejo profundo que somente a religião atende.

---

<sup>168</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Lettres à sa famille*. Paris: Paul Alendorf, 1895, p. 188. « Oh ! que je voudrais croire ce que je ne crois pas ! »

<sup>169</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Lettres à sa famille*. In, GOUHIER, Henri. *Benjamin Constant devant la religion*, p. 41.

Para Thompson, a estrutura da obra literária de Constant e de sua obra sobre o fenômeno religioso são congruentes. Em ambas o autor usa o ato da escrita como uma forma de autoconhecimento e, ao mesmo tempo, elas são textos escritos, paradoxais, que contrariam seu próprio escritor. Comentando *Adolphe*, explica Thompson que: “a resistência dos seres e das circunstâncias à vontade de não ser nada, de substituir a artificialidade pela vida, é da mesma natureza que a resistência das provas, na reflexão religiosa, reagindo contra sua vontade de não crer em nada.”<sup>170</sup>. Da mesma forma, surgiria a ideia de oposição entre politeísmo e teísmo. Segundo a comentadora, esta ideia, “herdada da ‘luzes’, torna-se ligada à dicotomia do eu, dos dois lados da ‘barreira intransponível’, constituiria o germe de uma visão de mundo; e o desejo, artificial, de refletir, por sua vez, as duas oposições tornar-se-á um princípio de método”<sup>171</sup>. Essa disposição dúbia da personalidade e da escrita de Constant colocaria sua obra, afirma Thompson, em lugar de destaque em relação ao romance clássico e à teologia, pois ela seria exterior a seu objeto, ambas, personalidade escrita, “estão fundadas sobre o jogo dos mecanismos pré-expressivos que regram sua linguagem”<sup>172</sup>.

## 2.2 Constant de Rebecque e a história: a perfectibilidade humana e o sacrifício

Neste item de nossa pesquisa trataremos da filosofia da história formulada por Benjamin Constant de Rebecque. Todavia, pensamos que seja de “bom tom” recorrer, antes, a uma breve contextualização histórica da filosofia da história. Abarcaremos o período imediatamente anterior ao qual pertence nosso autor e também aquele contemporâneo à sua produção intelectual.

O nome *filosofia da história* foi formulado pela primeira vez no séc. XVIII, por Voltaire. À *filosofia da história* caberia a função de desvendar as leis que pudessem tornar transparente a caminhada da racionalidade, através da formulação de uma “história geral”.

---

<sup>170</sup>Patrice THOMPSON. *La religion de Benjamin Constant*, p.81 «la résistance des êtres et des circonstances à la volonté de n'être rien, de substituer le factice à la vie, est de même nature que la résistance des preuves, dans la réflexion religieuse, réagissant contre sa volonté de ne croire à rien.»

<sup>171</sup>Patrice THOMPSON. *La religion de Benjamin Constant*, p.81, « Héritière des 'lumières', devient, branchée sur la division du moi des deux cotés de la barrière infranchissable ; le germe d'une vision du monde ; et le désir, factice, de réfléchir à la fois les deux opposition, deviendra un principe de méthode ».

<sup>172</sup>Cf. Patrice THOMPSON. *La religion de Benjamin Constant*, p.83.

Se a nomenclatura dessa disciplina foi criada por Voltaire, seu desenvolvimento e fundamentação tem dupla paternidade, sendo seus “pais” Giambattista Vico (1668-1744), na obra *Princípios de uma Ciência Nova*, e Johann Gottfried Herder, em *Ideias para a filosofia da história humana*. A filosofia da história tratava, então, muito mais de uma cosmologia (ou metafísica da destinação humana) do que de uma epistemologia crítica da ciência histórica – assim como é concebida hodiernamente. Coube a Kant, ainda dentro dos parâmetros descritos, ser um dos primeiros a realizar a tentativa de uma crítica das possibilidades e limites da história. Todavia, a reflexão sobre a história nunca esteve presente nos escritos centrais do filósofo prussiano, dedicando a esta temática somente escritos circunstanciais, tais como *O princípio conjectural da história humana*. O fato é que a partir do séc. XVIII a história passa a ter um lugar de destaque, uma vez que começa a ser entendida como uma forma específica de pensamento, porém, ela não desfruta das mesmas regalias das chamadas “filosofias da natureza” (matemática, física, química etc.) ou da teologia. É nos séculos XVIII e XIX que podemos destacar dois grandes momentos graças aos quais a filosofia da história tende a ganhar destaque – tendo seu apogeu no pensamento de George Friedrich Hegel (1770-1831). É também nesse mesmo período que encontramos a formulação do pensamento de Constant de Rebecque. Falamos, pois, de um momento histórico situado entre o Iluminismo e o Romantismo.

A ideia geral dos iluministas era a de que determinadas formas de atividade mental, dada sua feição arcaica, estariam fadadas ao desaparecimento. Pensava-se numa certa analogia entre o desenvolvimento do indivíduo e o da coletividade, ou seja, assim como ocorre com os indivíduos que transitam da imaginação pueril para a “luminosidade” madura do conhecimento racional, a humanidade, que passaria pelo mesmo processo, estaria entrando em sua “maturidade luminosa”. Pensadores como Voltaire proclamavam a marcha da razão contra as superstições e os mitos. Os autores iluministas voltavam suas armas contra as instituições estabelecidas, sendo seu alvo preferido as igrejas constituídas – que deveriam ser abolidas em nome de uma religião da razão, ou social.

Nesse contexto, o ato de fazer história possuía muito mais um caráter panfletário e publicista do que o caráter compreensivo que a história assumiria mais tarde. Conforme frisa Collingwood, escritores como Voltaire e Hume “não estavam suficientemente interessados pela história em si mesma, [...]. Voltaire proclamou abertamente que não era possível atingir qualquer conhecimento histórico seguramente fundamentado sobre

acontecimentos anteriores ao termo do séc. XV”. Para o filósofo e historiador britânico, “a origem desta curta visão histórica estaria no fato de, em consequência do seu estreito conceito de razão, não terem qualquer simpatia por aquilo que consideravam como períodos não-rationais da história humana.”<sup>173</sup>.

Entretanto, sem perder seu caráter fundamental, o da afirmação de que a vida da humanidade é a caminhada da irracionalidade para a racionalidade, encontramos autores *iluministas* que buscaram uma visão mais compreensiva da história. Por exemplo, Giambattista Vico (1668-1744) desenvolve um esquema progressista para a apreensão da história. Segundo o autor italiano, o modo de expressão natural do espírito humano em sua infância, ou seja, no estado selvagem, é a poesia; mas à medida que a razão vai se desenvolvendo e se sobrepõe à imaginação, a prosa toma o lugar que era ocupado pela poesia. Intermediário entre o estado selvagem e o racional estaria colocado o estágio mítico, ou semirracional. A experiência religiosa teria seu lugar próprio, conforme o esquema desenvolvido pelo filósofo italiano, no modo mítico de ser. Dito de forma mais direta, para Vico, arte, religião e filosofia seriam, portanto, formas sucessivas que o homem encontrou para formular suas experiências para si. Já aqui encontramos um maior respeito pelo passado, que não é formulado como um mundo dominado pela ignorância e pela superstição. Para Abbagnano, no sistema de Vico a sabedoria poética é um modo de testemunhar a ordem providencial, a história ideal e eterna. A reflexão filosófica transforma o modo de testemunhar aquela ordem em verdade racional, com isso tornando a história um objeto de estudo da filosofia. Mas, para Vico, a filosofia não supera a religião por completo, porque os seus apontamentos sobre a virtude, com base na razão, não têm a mesma eficácia sobre o homem que têm os mandamentos da religião. Somente esta última faz o homem sentir imediatamente a realidade da ordem eterna e o esforço em agir em consonância com ela.

Outro exemplo de pensador iluminista que teve grande influência no pensamento de Constant é Charles de Sécondat, barão de Montesquieu (1689-1757). Segundo a teoria desenvolvida por esse autor, haveria na formação do indivíduo e, por consequência, dos povos, uma grande influência do fator geográfico, o que explicaria a diversidade de culturas, irredutíveis umas às outras. Contudo, Montesquieu está longe de crer que perante tais influências o homem seja puramente passivo. Tudo depende da sua reação à influência

---

<sup>173</sup> Robin George COLLINGWOOD. *A ideia de história*. Tradução de Alberto Freire. Lisboa: Presença, 1972, p. 127-8.

do clima. “Assim, na luta com os próprios agentes físicos vem a configurar-se a liberdade finita dos homens na História. Tal liberdade inspira também o objetivo prático que Montesquieu tem em vista no *Espírito das leis*. Esta obra, com efeito, propõe-se expor e justificar historicamente as condições que garantem a liberdade política do cidadão.”<sup>174</sup>.

Por fim, ainda na França, temos Jean Caritat, marquês de Condorcet (1743-94). O autor desenvolve uma teoria prospectiva da história, que vê nesta um caminhar progressivo do espírito humano rumo à felicidade promovida pela razão – que aos poucos possibilitaria a eliminação de qualquer poder despótico ou tirânico. Segundo acentua Condorcet, o espírito humano é capaz de aperfeiçoamento ilimitado. “Ao aperfeiçoamento das faculdades humanas, não é fixado nenhum limite, e a perfectibilidade – doravante desvinculada de todo o poder que pretenda sustá-la não tem outro termo senão a duração do planeta sobre o qual a natureza nos colocou.”<sup>175</sup>. Então, de acordo com o que salienta Collingwood, mesmo com uma visão limitada da história já podemos encontrar entre os “pensadores das luzes” alguns frutos definitivos para a compreensão daquela matéria. Isso porque,

Ainda que intolerantes e exagerados [aqueles intelectuais] lutaram pela tolerância. Ainda que incapazes de explicar o poder criador de um espírito popular, escreviam a partir do ponto de vista do súdito, e não do governo, dando assim uma proeminência inteiramente nova à história. [...]. Ainda que superficiais na sua investigação das causas, pelo menos as procuraram, concebendo assim a história, [...], como um processo em que um acontecimento conduz necessariamente ao acontecimento seguinte.<sup>176</sup>

Muitos dos frutos deixados pelo movimento descrito acima seriam cultivados em larga escala por seus sucessores, no movimento romântico. No que tange ao *período romântico* da filosofia da história, podemos logo de início identificar duas mudanças em relação ao pensamento *iluminista*, a saber: o alargamento do sentido de história e a busca por uma visão mais crítica e neutra – em alguns casos, otimista – do passado; uma nova conceituação de natureza humana, não mais apenas centrada na razão.

Os povos não europeus ganhavam com essas mudanças um novo *status*, à medida que se buscava encontrar naqueles povos a expressão de realizações humanas genuínas,

---

<sup>174</sup>Nicola ABBAGNANO. *História da filosofia*, vol. VII, pp. 226-7.

<sup>175</sup>CONDORCET. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris: Masson et Fils, 1822, p.3-4. “La perfectibilité de l'homme est réellement indéfinie ; que les progrès de cette perfectibilité, désormais indépendants de toute puissance qui voudrait les arrêter, n'ont d'autre terme que la durée du globe où la nature nous a jetés.”

<sup>176</sup>Robin George COLLINGWOOD. *A ideia de história*, p. 131.

análogas ao que teria ocorrido no passado da própria Europa. A estranheza e o preconceito com que eram vistos no passado foram, aos poucos, substituídos pela simpatia – a tal ponto que alguns autores chegaram mesmo a afirmar a superioridade da vida selvagem sobre a civilizada, vista como decadente. Foi nesse momento que surgiu o *mito do bom selvagem*. Aqueles seres viviam, segundo o imaginário de alguns, em sociedades comunitárias que lhes asseguravam justiça e felicidade. Ao invés de uma religião estatutária, viviam a verdadeira religião, uma religião natural que trazia consigo uma moral natural. Sua própria ignorância era uma espécie de virtude que lhes protegia do mal das letras e das artes, fazendo-os viver em espírito. Esses selvagens mitológicos se tornaram para a Europa exemplos a serem seguidos na conquista de liberdade e dignidade humanas. Ao lado do bom selvagem, a *sabedoria egípcia* reivindicava seu lugar. Nela, ao contrário da visão americana, encontramos iniciados nos *mistérios de Eleusis*, verdadeiros filósofos que serviriam como modelos de governantes para todo o mundo. Ainda ao lado dessas culturas, destacaram-se, aos olhos dos europeus, muitas outras que lhes possibilitaram a ampliação de sua visão de mundo. O que era rejeição virou admiração. O confucionismo passou a ser visto como uma espécie de *spinozismo* oriental<sup>177</sup>. Conforme frisa Collingwood, o que “subsistiu como um domínio permanente da escola romântica foi o hábito de contemplar os tempos primitivos como representando uma forma de sociedade com valor próprio, um valor que o desenvolvimento da civilização fez desaparecer.”<sup>178</sup>.

Não podemos, entretanto, imaginar que dentro do movimento romântico existissem somente autores cujo foco ideal de história fosse o passado. Ao lado dessa corrente havia aquela dos autores que concebiam a história como progresso – desenvolvendo a ideia iluminista de marcha da razão. O que diferencia a posição dos românticos em relação a seus predecessores é que “uma dada forma de civilização só pode existir quando o tempo está apto a recebê-la, e tem o seu valor precisamente porque são aquelas as condições de sua existência”<sup>179</sup>, ou seja, ainda que seja uma etapa de desenvolvimento, que possibilita a chegada de outra etapa de maior importância, o passado tem aqui um valor autônomo em si mesmo.

Mas, em ambos os casos – tanto os românticos, que viam no passado um *locus* ideal, quanto aqueles que entendiam o passado como uma etapa no progresso da razão –

---

<sup>177</sup>Cf. Paul HAZARD. *La crise de la conscience européenne 1680-1715*. Paris: Fayard, 1961, pp. 11-15.

<sup>178</sup>Robin George COLLINGWOOD. *A ideia de história*, p. 145.

<sup>179</sup>Robin George COLLINGWOOD. *A ideia de história*, p. 145.

sentiam real admiração e simpatia pelos tempos pretéritos – isso porque eles discerniam nas realizações daqueles tempos o espírito de seu próprio tempo. Tratava-se de verdadeira herança apropriada.

Todas essas características, elencadas até o presente estágio, encontram-se evidenciadas de forma mais ou menos explícita na obra de Constant de Rebecque. Em *De la perfectibilité de l'espèce humaine* podemos encontrar a marcha da razão rumo à perfeição sem deixar de fora os “selvagens” (visto que são também humanos, logo, perfectíveis). Já em *Du polytheisme romaine*, vemos a apropriação do passado pelo presente: Grécia e Roma tornam-se, aos olhos do autor, o espelho para a compreensão da conjuntura da Europa moderna; Alemanha e França seriam as personagens que se refletem no espelho forjado por nosso autor. Mas, nessa busca da apropriação do passado pelo presente encontramos, na pesquisa de Constant, a preocupação de não cometer o erro do *anacronismo*, ou seja, da interpretação deslocada e errônea da forma de ser dos antigos em relação aos modernos – tão criticada por ele em relação aos escritos de Rousseau.

### 2.2.1 Constant de Rebecque e a perfectibilidade humana

Um tema comum a vários autores do período supradescrito é o da perfectibilidade da espécie humana. E, como não poderia deixar de ser, esta temática também se encontra espelhada na obra dos autores que pertenciam ao grupo de intelectuais que se reuniam em Coppet para pensar a modernidade, entre eles Constant de Rebecque. Conforme explica Vélez Rodríguez: “O grupo que se formou ao redor de Madame de Staël em Coppet tentou desenvolver o entusiasmo liberal, que valorizava as culturas nacionais, como a alma a partir da qual poderiam tomar vida as novas sociedades emergentes das lutas em prol da sua libertação. Apelo contra o imperialismo napoleônico, certamente, mas também formulação da tese romântica do *Volkgeist*.”<sup>180</sup>. Corroborando a tese apontada, afirma Petitier:

Estes românticos estão impregnados da filosofia das Luzes e de um espírito cosmopolita que apregoa a descoberta e a utilização das diversidades culturais nacionais. Como os historiadores liberais da mesma época, o seu pensamento está organizado ao redor da ideia de nação e buscam uma literatura que exprima a nação, a sua história, o estado de sociedade no qual ela se encontra. A sua reflexão orienta-se ao teatro, gênero literário que, pelo seu modo de

---

<sup>180</sup> Ricardo VÉLEZ RODRÍGUEZ. *O liberalismo francês*, p. 45.

representação, é o que mais diretamente se inscreve nas relações sociais. Stendhal pensa que ele corresponde aos anseios do público: A nação tem sede da sua tragédia histórica (Racine e Shakespeare). Benjamin Constant interessou-se suficientemente por ele como para traduzir o *Wallenstein* de Schiller e publicar as *Réflexions sur la tragédie* (1829), nas quais sugere que as molas da ordem social contemporânea podem substituir nas peças modernas a fatalidade dos antigos.<sup>181</sup>

O citado opúsculo de Constant sobre a tragédia encontra-se editado definitivamente, por seu autor, nas *Mélanges de littérature et de politique*<sup>182</sup>, uma coletânea que tem como escopo principal a candidatura frustrada do escritor a uma cadeira na Academia Francesa de Ciências Morais e Políticas. No prefácio de suas *Mélanges*, nosso autor reconhece que naquele livro encontram-se textos marcados pelas circunstâncias sócio-históricas, para as quais foram redigidos, mas que poderiam ser inspiradores de interesses perduráveis. Mesmo sendo uma coletânea de textos espaçados pelo tempo e pelas circunstâncias, esse livro teria o mérito de possibilitar uma “unidade de vistas” sobre a obra de Constant. Unidade “que faz das *Mélanges* um verdadeiro manual de filosofia da história”<sup>183</sup> e que tem, como uma das linhas que costuram os diversos assuntos pesquisados pelo pensador franco-suíço, a temática da liberdade. A esse respeito escreve Maciel de Barros: “Existe (...) uma filosofia da história no pensamento de Constant que, sob certos aspectos, faz lembrar a construção posterior de Comte. Essa filosofia da história é dominada por uma noção de *progresso*, que conduz o homem do ‘impulso selvagem ao cálculo civilizado’. Em outras palavras, a história humana é uma *história da civilização*.”<sup>184</sup> Um pouco antes Roque Spencer já havia afirmado, “filósofo, ele busca, marcado pela noção de ‘progresso histórico’, descrever a estrutura política ideal que se ajusta – para o bem do homem, que é a liberdade – à realidade examinada.”<sup>185</sup> Ainda Maciel de Barros: “a filosofia da história de Constant, portanto, ilustra-o o exemplo da religião, não tem pretensão, como o terá a de Comte ou, antes dele a de Hegel, de fornecer uma explicação total ‘fechada’ da organização humana. Mais modesta, ela como que se limita ao exame do quadro das atividades do homem.”<sup>186</sup> Com isso não devemos entender que o pensador deseje negar toda a metafísica da história, mas sim que devemos vê-lo mais

<sup>181</sup> In, Ricardo VÉLEZ RODRÍGUEZ. *O liberalismo francês*, p. 45.

<sup>182</sup> Em 1967 Pierre Deguise editou um pequeno livro, *De la perfectibilité de l'espèce humain*, contendo alguns textos das *Mélanges*. Cf. Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la perfectibilité de l'espèce humain*. Lausanne: L'âge d'homme, 1967.

<sup>183</sup> Pierre Deguise. “Introduction.” In, Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la perfectibilité de l'espèce humain*, p.10. “Cette unité, qui fait des *Mélanges* un véritable Manuel de philosophie de l'histoire.”

<sup>184</sup> Roque Spencer Maciel de BARROS. “O liberalismo romântico”, p. 122.

<sup>185</sup> Roque Spencer Maciel de BARROS. “O liberalismo romântico”, p. 119.

<sup>186</sup> Roque Spencer Maciel de. “O liberalismo romântico”, p. 122.

como um moralista, preocupado com a sorte dos homens, do que como um filósofo sistemático ao qual interessa a destinação do universo.

Embora possamos encontrar no pensamento de Constant uma metafísica da liberdade, esta não é explícita em seus escritos. Para nosso autor a liberdade é um fato; ela é afirmativa, e só é possível de ser averiguada através da ação humana. Entende Constant que a “liberdade, de fato, é o objetivo de toda a associação humana. Ela se apoia na moral pública e privada: sobre ela repousam os cálculos da indústria, sem ela não há para os homens nem paz, nem dignidade e nem felicidade.”<sup>187</sup>. A liberdade é o que confere, para Constant, nossa individualidade. Conforme comenta Gabriela Doll, “o indivíduo protegido pela liberdade e suas garantias é independente da sociedade e salvaguardado do poder arbitrário”.

Todorov relata a busca de Constant pela liberdade. Segundo ele, nosso autor começa por uma defesa da liberdade como valor supremo, em seguida, “ele se apercebe de que este valor só é próprio da nossa época moderna; ele conclui, enfim, que toda época determina inteiramente os que nela vivem e que a história da humanidade corresponde a um desenho preestabelecido. Ou seja, nós não somos livres para ser livres, nós só somos [livres] por necessidade.”<sup>188</sup>. Ou seja, muito antes que Sartre afirmasse a condenação do homem à liberdade, Constant já havia afirmado a condição humana como uma necessidade da própria liberdade. “Além disso, toma o cuidado de precisar que, mesmo quando as condições históricas determinem o movimento geral, elas deixam aos indivíduos um espaço de liberdade irreduzível”. Para confirmar sua perspectiva, Todorov cita o próprio Constant, que escreve: “Tudo é moral nos indivíduos, mas tudo é físico nas massas [...]. Cada um é livre individualmente, porque ele [indivíduo] só tem a fazer por si mesmo, ou a forças iguais às suas. Mas, desde que ele entra num conjunto, ele cessa de ser livre”<sup>189</sup>.

---

<sup>187</sup> CONSTANT DE REBECQUE, Benjamin. *Escritos de Política*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 153.

<sup>188</sup> Tzvetan TODOROV. *Benjamin Constant – La passion démocratique*, p.61. « Constant commence par une plaidoirie pour la liberté, valeur suprême; il s'aperçoit ensuite que cette valeur est propre à notre époque moderne seulement; il ajoute enfim que toute époque détermine entièrement ceux que y vivent et que l'histoire de l'humanité correspond à une dessein préétabli. Autrement dit, nous ne sommes pas libres d'être libres, nous ne le sommes que par nécessité.

<sup>189</sup> Tzvetan TODOROV. *Benjamin Constant – La passion démocratique*, p.63. « De plus, Constant prend soin de préciser que, même lorsque les conditions historiques déterminent le mouvement d'ensemble, elles laissent aux individus un espace de liberté irréductible: 'Tout est moral dans les individus, mais tout est physique dans les masses. [...]. Chacun est libre individuellement, parce qu'il n'a, individuellement, à faire qu'à lui-même, ou à des forces égales aux siennes. Mais dès qu'il entre dans un ensemble, il cesse d'être libre'. »

Segundo aponta Todorov, o diálogo entre *liberdade e determinismo*, no pensamento de Constant, não se resolve apontando um dos lados como o verdadeiro, escolhendo-se um dos termos em detrimento do outro. A resolução do problema apontado dependeria sim da posição em que nos colocamos; 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. Todavia, essa submissão não é total, nunca o pensamento produzido pelos indivíduos é totalmente produto das circunstâncias. Encontramos exemplos de homens que souberam aproveitar brechas na organização sociopolítica de sua época, para poder exprimir suas opiniões. A respeito, exemplifica Constant: “Os filósofos, [...], ainda que dominados, como todos os indivíduos pelo espírito de seu século, e empurrados por este espírito em uma mesma direção, aproveitam entretanto, de uma independência individual que introduz em suas hipóteses numerosas divagações quase impossíveis de se calcular.”<sup>190</sup>. E completando, afirma: “As impressões da atmosfera que nos envolve tornam-se uma parte de nós: elas se identificam com nossa existência; cada uma de nossas partes está penetrada. Aqueles que creem modelar seu século não passam, na melhor das hipóteses, de seus porta-vozes eloquentes.”<sup>191</sup>.

Encontramos, ainda nas *Mélanges* de Constant, uma outra linha que, embora menos evidente, ajuda a ilustrar o pensamento de nosso autor. Tão forte quanto a ideia de liberdade, aspecto ímpar do pensamento de Constant, o segundo aspecto que se destaca é o da ideia de perfectibilidade – própria da espécie humana e ligada à sua condição de ser livre. A perfectibilidade é, consoante o pensamento de Constant, o único sistema capaz de explicar tanto a existência do indivíduo quanto a da sociedade, e também a relação dessas duas variantes entre si. A capacidade de se aperfeiçoar também seria a garantia de que os desígnios da ordem social não seriam simples combinações do acaso, ligando as gerações entre si – assegurando a duração das ideias, independentes dos homens que as conceberam. Conforme Constant de Rebecque, “neste sistema, os conhecimentos humanos formam uma

---

<sup>190</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE, «Les philosophes, [...], bien que dominés comme tous les individus par l'esprit de leur siècle, et poussés par cet esprit dans un même sens, jouissent néanmoins d'une indépendance individuelle qui introduit dans leurs hypothèses des variations nombreuses et des divagations presque impossibles à calculer.» Apud, Tzvetan TODOROV. *Benjamin Constant – La passion démocratique*, p.64.

<sup>191</sup> Benjami CONSTANT DE REBECQUE «Les impressions de l'atmosphère qui nous environne deviennent une partie de nous-mêmes: elles s'identifient avec notre existence; chacune de nous parties en est pénétrée.' Ceux qui croyaient modeler leur siècle n'en sont, ou mieux, que les porte-paroles éloquents.» Tzvetan TODOROV. *Benjamin Constant – La passion démocratique*, p.57.

massa eterna, na qual cada indivíduo compartilha seu tributo particular, certo de que nenhuma força removerá a menor parte desse imperecível tesouro.”<sup>192</sup>. Para Todorov, a *fé* no progresso da humanidade “significa o bem da comunidade assim como aquele do indivíduo, e não só sua felicidade, ela [a perfectibilidade] significa, no vocabulário de Constant, a liberdade política (aquela dos Antigos) e não somente a liberdade civil (aquela dos Modernos), a elevação moral e não somente o gozo dos prazeres.”<sup>193</sup>.

Constant dedica um pequeno ensaio teórico à sistematização de sua ideia de perfectibilidade. Este texto foi, em um primeiro momento, escrito para prefaciar a obra *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*. Ele é dividido em cinco partes, conforme destaca o próprio autor: 1) na primeira parte ele deseja pesquisar se realmente existe uma tendência a se aperfeiçoar, própria à humanidade; 2) em seguida, Constant deseja demonstrar a causa dessa tendência; 3) na terceira parte, o autor pesquisa a natureza da perfectibilidade; 4) depois, se ela é limitada ou ilimitada; 5) e, por fim, quais os entraves que podem retardar sua marcha.

Para dar início ao desenvolvimento do projeto estabelecido, o autor parte para a fundamentação de uma *teoria do conhecimento*, baseada nos conceitos de *impressão*, *sensação* e *ideia*. Conforme acentua Constant: “todas as impressões que o homem recebe lhes são transmitidas pelos sentidos; elas são, no entanto, de duas espécies, ou, melhor dizendo: depois de ter tido suas origens perfeitamente homogêneas, elas se dividem em duas classes diferentes.”<sup>194</sup>. Após definir a origem das impressões como tendo um nascimento indiferenciado nos sentidos, Constant afirma que elas se dividem, em um segundo momento, em duas novas classes. À primeira classe pertencem as sensações propriamente ditas, aquelas que são passageiras, “isoladas e não deixam outro traço de sua existência senão a modificação física que produziram sobre nossos órgãos.”<sup>195</sup>. A segunda

---

<sup>192</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la perfectibilité de l'espèce humain*, p.42. « Dans ce système les connaissances humaines forment une masse éternelle, à laquelle chaque individu parte son tribut particulier, certain qu'aucune puissance ne retranchera la moindre partie de cet impérissable trésor »

<sup>193</sup>Tzvetan TODOROV. *Benjamin Constant – La passion démocratique*, p.48. « Signifie le bien de la communauté comme celui de l'individu, et non leur seul bonheur; il signifie, dans le vocabulaire de Constant, la liberté politique (celle des Anciens) et non seulement la liberté civile (celle des Modernes), l'élévation morale et non seulement la jouissance des plaisirs. »

<sup>194</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la perfectibilité de l'espèce humain*, p. 44. “Toutes les impressions que l'homme reçoit lui sont transmises par les sens; elles sont néanmoins de deux espèces, ou, pour mieux dire, après avoir été à leur origine parfaitement homogène, elles se divisent en deux classes différentes.”

<sup>195</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la perfectibilité de l'espèce humain*, p. 44. “Proprement dites, sont passagères, isolés et ne laissent d'outre trace de leur existence que la modification physique qu'elles ont produit sur nous organes ”

classe de sensações, conceitua nosso pensador, são aquelas “que se formam da lembrança de uma sensação ou da combinação de várias, são suscetíveis de ligação e de duração; nós as denominaremos ideias”<sup>196</sup>. As ideias são a parte pensante de nosso ser, elas se encadeiam, se conservam e se multiplicam umas a partir das outras. As ideias formam um mundo à parte dentro de nós, afirma Constant em um comentário que deixa transparecer o seu *espiritualismo* de inspiração escocesa. Um “mundo que é possível de se conceber, pelo pensamento, completamente independente do mundo exterior”<sup>197</sup>. Podemos perceber na formulação teórica de nosso autor sobre a teoria do conhecimento, a tentativa de conciliar a tradição empirista inglesa (sensações como base do conhecimento) com o dualismo racionalista (da contraposição entre a *res extensa* e a *res cogitans*), próprio da tradição filosófica francesa e com a tradição espiritualista da escola escocesa. É na comparação das sensações propriamente ditas com as ideias e com a dinâmica do espírito que se encontra a solução do problema da perfectibilidade humana, conforme pensa Constant.

Apesar de poder classificar, nomear e isolar algumas sensações, o homem não pode assenhorear-se delas, afirma Constant. As sensações propriamente ditas, ao contrário das ideias, não possuem duração; entre uma sensação e outra vindoura não há, necessariamente, um encadeamento. Ainda que se multipliquem, as sensações existem como entes separados. São as ideias, elaboradas pela nossa faculdade de pensar, que garantem a duração, no tempo e no espaço, do conhecimento – e, por consequência, são os móveis das ações. Por exemplo, as sensações de frio e fome passam, quando extintas as causas materiais, exteriores, de suas existências; mas são as ideias, ou seja, as lembranças das sensações, de frio e de fome, que fazem com que o homem trabalhe para não reduzi-las as causas materiais. Ainda sobre as ideias, afirma Constant que, “sem dúvida, para receber suas ideias, como para receber suas sensações, o homem está na dependência dos objetos exteriores; mas as ideias permanecem, uma vez que elas são adquiridas, e se ele não pode nem as evocar, nem as multiplicar por sua vontade, elas têm ao menos, como foi dito, a vantagem inapreciável de se evocarem e de se multiplicarem umas pelas outras.”<sup>198</sup>. Ou

---

<sup>196</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la perfectibilité de l'espèce humain*, p. 44. “Que se forment du souvenir d'une sensation ou de la combinaison de plusieurs, sont susceptible de liaison et de durée; nous appellerons idées.”

<sup>197</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la perfectibilité de l'espèce humain*, p. 44. “monde qu'il est possible, par la pensée, de concevoir tout-à-fait indépendant du monde extérieur”

<sup>198</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la perfectibilité de l'espèce humain*, p. 45. « Sans doute, pour recevoir ses idées, comme pour recevoir ses sensations, l'homme est dans la dépendance des objets extérieurs; mais les idées lui restent, lorsqu'une fois elles lui sont acquises, et s'il ne peut ni les rappeler ni les

seja, se o homem não pode buscar novas ideias fora de si, ele pode as formular a partir de sua interioridade, a partir daquelas que ele já possui. O próprio conceito de verdade está ligado diretamente à capacidade que as ideias possuem de se reagruparem, criando juízos mais perfeitos sobre a realidade. Segundo o pensador franco-suíço, “então, mesmo que nossas ideias atuais fossem falsas, elas trazem em si um germe de combinações sempre novas, de ratificação mais ou menos rápida, mas infalíveis e de progressão não interrompida.”<sup>199</sup>.

Ainda, ao ensejo do que escreve nosso autor, é pela força das ideias que o homem se governa, sacrificando seu presente em nome de uma sensação passada ou na esperança de sensação futura – ou seja, em nome de uma ideia. Logo, se as ações humanas têm como motor principal as ideias, elas são também capazes de se aperfeiçoarem na medida em que seus objetos se aperfeiçoem. Então podemos afirmar que, para Constant, também a moral é perfectível, se a entendermos como o conjunto de regras que normatizam as ações humanas, podendo ser aquelas consideradas como absolutamente válidas. Vejamos uma passagem que corrobora essa afirmativa. Segundo o filósofo franco-suíço, o homem

Opõe sem cessar a impressão passada àquela do presente e faz, a cada dia, pelas menores causas e pelos mais frágeis interesses, uma grande operação pelos mais belos atos de heroísmo e de desinteresse. Se assim o é, não se deve mais opor a força das sensações à força das ideias; só se deve falar da força comparativa das ideias entre elas. Ora, quem fala da força das ideias fala da força do raciocínio; pois em todos estes sacrifícios, tão comuns na vida de cada um de nós e que não nos apercebemos por nós mesmos, existe comparação e, por consequência, raciocínio.<sup>200</sup>

Pelo que lemos até aqui, fica claro que para Constant existe, sim, uma disposição à perfectibilidade, própria da natureza humana. Mas como podemos depreender da citação acima, a perfectibilidade ocorre unicamente no campo da razão – uma vez que, como vimos, a moralidade também se encontra atrelada àquela. Nesse ponto, o filósofo

---

multiplier à sa volonté, elles ont du moins, comme nous l'avons dit, l'avantage inappréciable de se rappeler et de multiplier l'une par l'autre. »

<sup>199</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la perfectibilité de l'espèce humaine*, p. 46. « Lors même que nos idées actuelles seraient fausses, elles portent en elles un germe de combinaisons toujours nouvelles, de ratifications plus ou moins prompts, mais infaillibles, et de progression non interrompue. »

<sup>200</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la perfectibilité de l'espèce humaine*, p. 48. « L'homme oppose sans cesse l'impression d'hier à celle d'aujourd'hui, et fait chaque jour, pour les plus petites causes e pour les plus faible intérêts, une opération suffisant pour les plus beaux actes d'héroïsme et de désintéressement. S'il en est ainsi, on ne doit plus opposer la puissance des sensations à la puissance des idées; il ne faut plus parler que de la puissance comparative des idées entre elles. Or, qui dit la puissance des idées dit la puissance des raisonnements; car, dans tous ces sacrifices, tellement communs dans la vie de chacun de nous, que nous ne nous en apercevons pas nous-même, il a comparaison et par conséquent raisonnement. »

demonstra sua admiração pela ética estoica, como uma teoria do uso prático da razão. Segundo salienta o próprio autor, “a força que Zenão, Epicteto, Marco Aurélio atribuíram ao homem sobre sua própria existência, não é outra coisa senão o desenvolvimento dessa verdade. É a supremacia das ideias sobre as sensações.”<sup>201</sup>. Seguindo o mesmo raciocínio, podemos concluir que é a supremacia das ideias sobre as sensações que garante ao homem sua independência moral. Para Constant de Rebecque, é a capacidade que o ser humano possui de se sacrificar por seus ideais que o torna livre, constituindo assim um eu autônomo. A faculdade de se sacrificar é entendida como *vontade* e o primeiro “meio” sobre o qual ela atua é o próprio corpo do indivíduo, seus órgãos e membros; depois são dominados os objetos exteriores, que se tornam ferramentas de auxílio, o que possibilita ao homem ultrapassar os limites impostos por sua constituição física e, ao mesmo tempo, propicia as mudanças do mundo ao seu redor. Constant define, então, os modos de ser da perfectibilidade como sendo de dois tipos, a saber: interior e exterior. Por *perfectibilidade interior* o autor entende os avanços morais da espécie humana. Já a *perfectibilidade exterior* é entendida como os avanços da ciência e da técnica.

A perfectibilidade é algo que ocorre, a princípio, no indivíduo e depois é comunicada como uma espécie de “verdade evidente” ao grupo social. De forma clara, Constant explica como a verdade individual se torna, pelo consenso, a verdade grupal – radicando, pois, nos indivíduos o fundamento da perfectibilidade da espécie. A esse respeito frisa nosso autor:

O aperfeiçoamento que se realiza deste modo no indivíduo se comunica à espécie porque algumas verdades, se repetidas de uma maneira constante e universal, são, com o correr do tempo, rodeadas pelo hábito de uma evidência inteira e rápida; pois uma verdade evidente não é outra coisa que uma verdade cujo o signo nos é de tal forma familiar, que ele nos lembra no mesmo instante a operação intelectual pela qual esta verdade obteve nosso consentimento.<sup>202</sup>

Não podemos olvidar que o influxo inverso também é verdadeiro. Da mesma forma que o indivíduo propicia à sociedade novas perspectivas, também esta exerce sua

---

<sup>201</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la perfectibilité de l'espèce humain*, p. 49. « La puissance que Zénon, qu'Épictète, que Marc Aurèle, attribuaient à l'homme sur sa propre existence, n'est outre chose que le développement de cette vérité. C'est la suprématie des idées sur les sensations. »

<sup>202</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la perfectibilité de l'espèce humain*, p. 49. « Le perfectionnement qui s'opère de la sorte dans l'individu communique à l'espèce parce que de certaines vérités, répétés d'une manière constante et universelle, sont à la longue entourée par l'habitude de une évidence entière et rapide; car une vérité évidente n'est outre chose qu'une vérité dont le signe nous est tellement familier, qu'il nous retrace à l'instant même l'opération intellectuelle par laquelle cette vérité a obtenu notre assentiment. »

influência sobre aquele. Essa dinâmica possibilita ao sujeito conhecer as experiências passadas, dando continuidade e aperfeiçoamento ao conhecimento que lhe é oferecido, fazendo girar a roda do progresso. Mas, para que a perfectibilidade ocorra é necessário também que a grande maioria dos indivíduos adote as ditas *verdades evidentes*; da união dessas verdades com a capacidade de se sacrificar pelas ideias surge uma razão, que estabelece uma moral social – que é a associação das experiências de indivíduo e sociedade. Conforme comenta Gabriela Doll, “em Constant, os indivíduos são tanto *condição* quanto *finalidade* da organização da vida coletiva [...]. Dessa forma, entre indivíduo e sociedade não há uma relação de meios e fins, ou seja, a sociedade não é exatamente um meio para levar ao bem-estar do indivíduo.”<sup>203</sup>.

Quanto aos possíveis impedimentos à perfectibilidade da espécie humana, eles seriam somente aparentes. Sua marcha pode ser momentaneamente desacelerada, suspensa ou forçada a retroagir, mas nunca a parar. Esses impedimentos aparentes ocorreriam somente em momentos de turbulência – em que os indivíduos são tomados por ideias falsas, ou seja, que não se encaixam adequadamente à realidade. Mas, passando essas ocasiões de convulsão, as ideias que vigoravam anteriormente a elas são retomadas, e a caminhada da perfectibilidade pode continuar de onde havia parado. Para entender melhor a argumentação desenvolvida por Constant acerca desse ponto em especial, é preciso compreender que ela está inserida em um dado momento histórico, pós-revolução francesa, e que tem como base um sistema filosófico liberal-conservador. Também é preciso levar em conta que o autor tenta firmar suas posições a partir da observação da realidade do dia a dia. Logo, sua formulação teórica pretende assimilar os ganhos históricos da razão sem abalar, de forma abrupta e desnecessária, as estruturas sociais vigentes e alertar para os inconvenientes revolucionários. Para o autor, a própria história da França, entre os anos de 1789 e 1804, demonstraria suas teses. Também é interessante notar a preocupação de Constant em não cometer erros no que tange à interpretação de conceitos aplicados à história, ou seja, tentar encaixar em uma determinada época uma visão de mundo que não lhes é peculiar ao contexto – em ambos os sentidos da história, do presente em relação ao passado e vice-versa. Sobre esse ponto, sintetiza Todorov: uma época é

Um sistema onde tudo se mantém, o clima e o espírito nacional, as leis e os costumes. Qualquer coisa pode ser boa desde que se seja o resultado natural da situação e do caráter dos povos. [...]. Todas as coisas humanas [...] são [...] no

---

<sup>203</sup>Gabriela Doll GHELERE. *A liberdade individual para Benjamin Constant*, pp.60-62.

seu tempo, boas e úteis. Deslocadas, todas elas são sempre funestas.” As diferenças entre os indivíduos pertencentes a determinadas sociedades históricas são comparáveis às diferenças entre as espécies animais. Este relativismo histórico é uma consequência da temporalidade constitutiva da espécie humana: a característica dos homens é mudar: Tudo aquilo que é gerido pelo homem e suas opiniões sobre algum objeto é necessariamente progressivo, isto é, variável e transitório.<sup>204</sup>

Essa característica fica evidente no discurso *De Laliberté des anciens comparée à celle des modernes*, que tem suas bases argumentativas retomadas em *De la perfectibilité*. Por exemplo: para sustentar a ideia de que os antigos eram mais livres que os modernos, e que por isso seu *modus vivendi* deveria ser retomado pelos modernos, alguns pensadores usavam Atenas como exemplo de participação democrática, e, por consequência, de liberdade. Para redarguir a essa opinião, escreve Constant:

Os Atenienses eram uma parte dos habitantes da Grécia, a Grécia uma pequena parte da Europa e o resto do mundo era bárbaro; a imensa maioria dos habitantes da Grécia mesma era composta de escravos. Que nos mostrem na história uma época semelhante à nossa, apreciada de forma ampla. A Europa inteira está isenta da calamidade da escravidão, [...]. Entre vinte e cinco milhões de homens, não existe um só que, legalmente, tenha sobre outro o direito de vida e de morte.<sup>205</sup>

E, um pouco anteriormente, já havia escrito: “na luta da revolução francesa, os aristocratas mais inveterados não sonharam em propor o restabelecimento da escravidão e Platão, em sua república ideal, não supunha que se pudesse passar sem ela.”<sup>206</sup> Constant não nega, com essas afirmativas, que as ideias que foram formuladas no passado possam ser aproveitadas pelas sociedades modernas. Ele enfatiza, todavia, que aquelas ideias têm o seu devido lugar histórico, e que, para continuarem a serem utilizadas, elas devem corresponder ao modo de ser do homem contemporâneo. Ainda no *De la liberte des*

<sup>204</sup>Tzvetan TODOROV. *Benjamin Constant – La passion démocratique*, p. 55-6. « Un système où tout se tient, le climat et l'esprit national, les lois et les mœurs. Tout le chose peut être bonne, pourvu 'qu'elle soit le résultat naturel de la situation et du caractère de peuples. [...]. Toutes les choses humaines [...] sont [...], à leur époque, bonnes et utiles. Déplaces, elles sont toutes funestes.' Les différences entre individus appartenant à des sociétés historiques particulières sont comparables aux différences entre espèces animales. Ce relativisme historique est la conséquence de la temporalité constitutive de l'espèce humaine: le propre des hommes est de changer: 'Tout ce qui tient à l'homme et a ses opinions sur quelque objet que ce soit nécessairement progressif, c'est-à-dire variable et transitoire. »

<sup>205</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la perfectibilité de l'espèce humain*, p. 55. “Les Athéniens étaient une partie des habitants de la Grèce, la Grèce une, petite partie, de l'Europe, et le rest du monde était barbare, et l'immense majorité des habitants de la Grèce elle-même était composée d'esclaves. Que l'on nous montre dans l'histoire une époque semblable à la notre, prise en grand. L'Europe entière est exempte du fléau de l'esclavage, [...]. Sur cent vingt millions d'hommes, il n'en existe pas un seul qui, légalement, ait sur un autre le droit de vie et mort.”

<sup>206</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la perfectibilité de l'espèce humain*, p. 52. “Dans la lute de la révolution française, les aristocrates le plus invétére n'on pas songé à proposer le rétablissement de l'esclavage, et Platon, dans sa république idéale, ne suppose pas qu'on puisse s'en passer.”

*anciens comparée à celle des modernes*, afirma Constant que a liberdade civil para os antigos “consistia em exercer coletivamente, mas diretamente, várias partes de toda soberania; [...], mas, ao mesmo tempo em que consistia nisso o que os antigos chamavam liberdade, eles admitiam, como compatível com esta liberdade coletiva, a submissão completa do indivíduo à autoridade como um todo”<sup>207</sup>. Todas as ações privadas estavam, pois, sujeitas a severa vigilância. Nada era concedido à independência individual, nem mesmo no que se referia à religião. Já, para os modernos, a verdadeira liberdade é a liberdade individual. Afirma o autor: “A liberdade individual, repito, é a verdadeira liberdade moderna. A liberdade política é a sua garantia e é, portanto, indispensável. Mas pedir aos povos de hoje para sacrificar, como os de antigamente, a totalidade de sua liberdade individual à liberdade política é o meio mais seguro de afastá-los da primeira.”<sup>208</sup>. É a liberdade que possibilita a

Cada um o direito de não se submeter senão às leis, [...], pelo efeito da vontade arbitrária de um ou de vários indivíduos. É para cada um o direito de dizer sua opinião, de escolher seu trabalho e de exercê-lo; de dispor de sua propriedade, [...]; de ir e vir, [...]. É para cada um o direito de reunir-se a outros indivíduos, seja para discutir sobre seus interesses, seja para professar o culto que ele e seus associados preferem, seja simplesmente para preencher seus dias e suas horas de maneira mais condizente com suas inclinações.<sup>209</sup>

Ao terminar seu discurso, Constant afirma que “longe, pois, Senhores, de renunciar a alguma das duas espécies de liberdade de que vos falei, é preciso aprender a combiná-las.”<sup>210</sup>. Para Constant, a independência individual é “uma necessidade moderna, em oposição à necessidade dos antigos pela liberdade política”. Desse modo, sabemos que na modernidade, segundo a teoria de Constant, “o indivíduo não pode ser confundido com a sociedade, não pode ser reduzido a ela”<sup>211</sup>. Assim, para Constant, a “liberdade não é outra coisa senão aquilo que o indivíduo tem o direito de fazer e a sociedade não tem o direito de impedir”. Para Constant, a existência humana se divide em duas esferas: uma pública e outra privada. A primeira é aquela em que a sociedade exerce seu poder; a segunda é aquela em que o indivíduo controla a si mesmo. Conforme Todorov: “*Liberdade* é o nome

---

<sup>207</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Oeuvres politiques de Benjamin Constant*. Paris: Charpentier, 1874, p.261. « Celle-ci consistait à exercer collectivement, mais directement, plusieurs partis de la souveraineté tout entière; [...], mais en même temps c'était là ce que les anciens nommaient liberté, ils admettaient, comme compatibles avec cette liberté collective, l'assujettisse complet de l'individu à l'autorité de l'ensemble. »,

<sup>208</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Oeuvres politiques de Benjamin Constant*, p.278.

<sup>209</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Oeuvres politiques de Benjamin Constant*, p. 260.

<sup>210</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Oeuvres politiques de Benjamin Constant*, p.285.

<sup>211</sup>Gabriela Doll GHELERE. *A liberdade individual para Benjamin Constant*, p.55.

dado à fronteira que separa estas esferas, barreira sobre a qual toda intervenção da sociedade é ilegítima, onde o indivíduo decide tudo por ele mesmo.”<sup>212</sup>. Este é o *leitmotiv* da filosofia de Constant: “O território do indivíduo não está sujeito à soberania social, qualquer que seja a forma dela.”<sup>213</sup>.

Cada uma destas visões de liberdade traria consigo a marca de um passo dado pela humanidade na realização de seu destino histórico – que, para o autor, está ligado diretamente à moralização da espécie. Esse passo encontra-se dividido em quatro etapas, até o início do século XIX. Essas etapas seriam marcadas por revoluções graduais, de cunho acentuadamente moral, que teriam trazido melhoras nas relações sociais, ao longo do tempo. Diferentemente de Condorcet, que havia proposto dez etapas históricas pelas quais teria passado a humanidade, Constant define como tendo sido quatro as etapas percorridas pela humanidade. É interessante notar que, para o autor franco-suíço, essas revoluções são caracterizadas mais pela negação de um estado do que pela afirmação do posterior, que é sempre transitório. A primeira etapa teria sido constituída pelo fim da teocracia; a segunda, pela extinção da escravidão; a terceira seria marcada pela destruição do feudalismo; e a quarta, pelo fim dos privilégios da nobreza. Essas revoluções seriam, segundo pensa Constant, sinais que apontariam para o restabelecimento da igualdade natural, finalidade última da perfectibilidade humana. Nesse ponto, é preciso ter acentuado cuidado com as possibilidades de interpretação que oferece o pensamento de Constant. Embora use os termos revolução e igualdade, ele não os entende como os entendiam seus contemporâneos jacobinos, assíduos leitores de Rousseau. Para nosso autor, a liberdade, como já definida acima, é a condição necessária para a igualdade. Igualdade aqui é equidade de meios e não de fins, de direitos e deveres, concepção que é congruente com a definição de justiça acatada pelo autor. Segundo ele, é a falta de igualdade que constitui toda possibilidade de injustiça. Como justificativa para a sua posição, o autor recorre à tradição judaico-cristã, que possui, aos seus olhos, um profundo fator pedagógico e moralizante. Escreve Constant de Rebecque:

Todas as vezes que o homem reflete, e que ele chega, pela reflexão, a esta força de sacrifício que forma sua perfectibilidade, ele toma a igualdade por ponto de partida: pois ele adquire a convicção de que não deve fazer aos outros aquilo

---

<sup>212</sup>Tzvetan TODOROV. *Benjamin Constant – La passion démocratique*, p.36. «Liberté est le nom donné à la frontière séparant ces deux sphères, à la barrière au-delà de laquelle tout intervention de la société est illégitime, où l'individu décide de tout par lui-même.»

<sup>213</sup>Tzvetan TODOROV. *Benjamin Constant – La passion démocratique*, p.37. «le territoire de l'individu n'est pas assujetti à la souveraineté sociale, quelle que soit la forme de celle-ci.»

que ele não gostaria que lhe fosse feito, quer dizer, que ele deve tratar os outros como seus iguais, e que ele tem o direito de não sofrer dos outros aquilo que eles não queiram, dele, sofrer; quer dizer, que os outros devem lhe tratar como igual<sup>214</sup>.

Constant pensa, no que concerne à vida das sociedades, que a *igualdade* é um valor. Os homens, para ele, não seriam iguais entre si – pelo menos não moralmente – mas eles teriam dentro de si o sentimento de justiça, sem que, para que ele exista, seja necessário ser ensinado. Todos os homens têm um sentimento de justiça que visa, em condições iguais, a que cada um seja tratado da mesma maneira. Conforme frisa Todorov, esse sentimento é inato e universal, ele é um efeito natural da reciprocidade das relações. “Que o homem seja selvagem ou polido, ele tem a mesma natureza, as mesmas faculdades primitivas e a mesma tendência de empregá-las.”<sup>215</sup>. No que tange à igualdade no pensamento de Constant, ressalta Todorov:

A igualdade é então um valor absoluto que escapa ao historicismo geral; ela constitui também o termo, e, da mesma forma, o sentido da história. Constant crê, de fato, em um sentido da história, em movimento que vai da imperfeição para a perfeição e que é inexorável, mesmo se, no detalhe pode-se ter a impressão de um vai-e-vem. Dito de outra forma, ele não se contenta em nos propor a igualdade como um valor universal, como uma categoria do espírito permitindo julgar os fatos mais diversos; ele crê que ela, ou pelo menos o movimento dela, faz parte do real. [...]. A humanidade segue em sua evolução a rota do progresso, quer dizer, de uma aproximação com a igualdade; ao que vale dizer também que, sob o plano dos valores, longe de diluir todo o absoluto na história, o pensamento de Constant submete a história ao sistema.<sup>216</sup>

Conforme acentuam Jaume e Chopin, a tese do processo histórico como caminhada para a igualdade implica, necessariamente, que a liberdade seja entendida como “tomada

---

<sup>214</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la perfectibilité de l'espèce humaine*, p.58. « Toutes les fois que l'homme réfléchit, et qu'il parvient, par la réflexion, à cette force de sacrifice qui forme sa perfectibilité, il prend l'égalité pour point de départ: car il acquiert la conviction qu'il ne doit pas faire aux autres ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fit, c'est-à-dire qu'il doit traiter les autres comme égaux, et qu'il a le droit de ne pas souffrir des autres ce qu'il ne voudraient pas souffrir de lui; c'est-à-dire que les autres doivent le traiter comme leur égal. »

<sup>215</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*. I, I, 8.

<sup>216</sup>Tzvetan TODOROV. *Benjamin Constant – La passion démocratique*, p.60. « L'égalité est donc une valeur absolue qui échappe à l'historicisme général; mais elle constitue aussi le terme, et, par là même, le sens de l'histoire. Constant croit, en effet, à un sens de l'histoire, à un mouvement qui va de la imperfection vers la perfection, et qui est inexorable, même si, dans le détail on peut avoir l'impression d'un va-et-vient. Autrement dit, il ne se content pas de nous proposer l'égalité comme une valeur universelle, comme une catégorie de l'esprit permettant de juger les faits plus divers; il croit qu'elle, ou plutôt le mouvement vers elle, fait partie du réel. [...]. L'humanité suit dans son évolution la route du progrès; c'est-à-dire d'un rapprochement avec l'égalité; ce qui veut dire aussi que, sur le plan des valeurs, loin de diluer tout absolu dans l'histoire, la pensée de Constant soumet l'histoire au système. »

de consciência da necessidade”<sup>217</sup>. Tese, aliás, já acentuada acima por Todorov, como determinação de ser livre própria do humano e da qual ele não é capaz de fugir.

Constant entende a perfectibilidade como uma *tendência* intrínseca à humanidade, mas não como uma obrigação. As chamadas revoluções históricas ocorridas – invasões bárbaras, estabelecimento do cristianismo, revolução francesa, por exemplo – seriam manifestações deste potencial de perfectibilidade da espécie humana, mas não são as *causas em si* das mutações da história. Nosso autor pensa que a constatação empírica da existência do progresso conta mais do que as razões que o explicam. Para ele, a *lei* do progresso se demonstra pelos fatos – que são sua manifestação – sem ser necessário se interrogar sobre sua natureza. A ideia de natureza possui, para Constant, um sentido determinado, como explica Maciel de Barros:

Concentremo-nos tão somente no conceito de natureza que aqui aparece. Não se pode compreender o conceito se o separarmos da história: há, no homem, *uma natureza que muda*; conforme o invólucro sócio-cultural externo ela se manifesta ou se esconde. Fazem parte da natureza humana possibilidades contrárias que se atualizam ou não na dependência de um contexto histórico global. Como explica Benjamin, ‘há coisas que são possíveis em tal época e que deixam de sê-lo em outra’. São ‘naturais’ num contexto histórico, deixam de sê-lo em outro. (...). Para Benjamin, (...), o homem não é um dado definitivo e completo, que se encontre pela simples análise de seu conceito. Ser *in fieri*, sua natureza não exclui a transformação.<sup>218</sup>

A dimensão histórica é capital para que possamos compreender o pensamento de Constant. Nosso autor tem uma consciência aguda da originalidade de sua época, em comparação às outras épocas anteriores. O que vemos nascer, com este autor, é um pensamento desligado do problema da constituição social, mas determinado pela abertura à história. Não podemos afirmar categoricamente *de onde viemos*. Afirma o autor que: “A origem do Estado social é um grande enigma, mas sua marcha é simples e uniforme. Ao sair da nuvem impenetrável que cobre seu nascimento, vemos o gênero humano avançar em direção à igualdade, sobre os destroços das instituições de todo gênero.”<sup>219</sup>. O fator determinante para a compreensão do tempo, segundo formula Constant, reside em uma inversão do tempo social; longe do passado e projetado para o futuro. Formula-se assim um esquema de representação linear e progressivo do tempo, concebendo a temporalidade

---

<sup>217</sup>Cf. Lucien JAUME. *L'individu effacé*, p.115 ; Thierry CHOPIN. *Benjamin Constant – le libéralisme inquiet*. Paris: Michalon, 2002, p.56.

<sup>218</sup>Roque Spencer Maciel de BARROS. “O liberalismo romântico”, p.121.

<sup>219</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. “Da força do governo atual da França e da necessidade de apoiá-lo.” Tradução de Josemar Machado de Oliveira. In, *Revista de História* (USP), número 145, Ano 2001, p.224.

como uma experiência que se acumula com os séculos, assim como uma espécie de memória. A história tem, então, um movimento que corresponde a um processo ascendente e irreversível. Torna-se importante, para a manutenção de nossas esperanças e para dirigir nossas ações, responder à questão de para onde vamos. Complementa, ainda, Todorov: “É a história que obedece a um movimento em direção à igualdade, mas há também uma identidade humana trans-histórica (que inclui, notadamente, um sentimento religioso). A grande questão é aquela do nível de análise; se a definimos atenciosamente, por de trás do disparate dos feitos, pode-se entrever a permanência de categorias.”<sup>220</sup>. Complementando Todorov, encontramos o seguinte raciocínio de Maciel de Barros: “Benjamin percebia que o anelo religioso, [...], é essencial ao homem de qualquer tempo. Na religião, por exemplo, o que muda é a forma, o objeto da história, que tende a ser por outra substituída quando se petrifica: o que é constante é a religiosidade.”<sup>221</sup>.

### 2.3 Benjamin Constant de Rebecque, religião e política

Devido ao grande número de panfletos e de escritos de momento, talvez pudéssemos afirmar, em uma rápida passagem de olhos pela obra de Constant de Rebecque, que ele não é um autor sistemático. Realmente, talvez não possamos encontrar em seus escritos um sistema fechado – o que seria até contraditório em face das ideias que sempre nortearam sua vida. Mas existe uma linha mestra que conduz seu pensamento e que culmina na escrita de duas obras de referência para dois nichos fulcrais do pensamento ocidental, política e religião. São as obras: *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements* e *Principes de politique applicables a tous governments*. Somente com a leitura desses livros é que podemos captar, como um todo, o pensamento teórico do nosso autor, pois são obras complementares que se tangenciam todo o tempo. Ao lermos *De la religion* e *Principes de politique* temos a real noção das filosofias social, política e histórica de nosso autor, e de como a religião encaixa-se nessa construção – feita a partir da *observação do mundo da vida*, se assim podemos nos expressar. Embora, como

---

<sup>220</sup> Tzvetan TODOROV. *Benjamin Constant – La passion démocratique*, pp. 62-3. « C'est l'histoire qui obéit au mouvement vers l'égalité, mais il y a aussi une identité humaine transhistorique (qui inclut, notamment, un sentiment religieux). La grande question est celle du niveau de l'analyse; si on le définit soigneusement, derrière la bigarrure des faits, on peut entrevoir la permanence des catégories. Le sentiment religieux lui-même, on le verra plus tard, n'est qu'un des constituants d'un champ plus vaste, tout entier caractéristique de l'humanité comme espèce. »

<sup>221</sup> Roque Spencer Maciel de BARROS. “O liberalismo romântico”, p. 122.

afirma o título em questão, não caiba aqui uma leitura minuciosa da obra política de nosso pensador, é interessante frisar aqueles pontos em que a teoria política de Constant relaciona-se com sua teoria sobre o fenômeno religioso, notadamente, sua teorização a partir do vivido real, ou seja, da imersão na experiência existencial. Acerca da relação entre teoria e prática política em Constant, escreve Todorov:

A sua reflexão não é deduzida a partir de postulados abstratos; melhor, tendo ele mesmo participado da vida política, busca teorizar o real vivido. Não haverá pois lugar nele para essas ficções que Rousseau considerava úteis, o estado de natureza ou o contrato social. A história é aqui objeto de pensamento, não repertório de exemplos. Mas não se trata, no entanto, de renunciar aqui aos princípios: só num certo nível de abstração, pensa Constant, o debate será fecundo; e o seu livro (*Principes de Politique*) não é um programa de ação política, mas uma meditação que permite compreender e julgar o mundo. Não a teoria de um lado e a prática de outro; mas uma prática teorizada, uma teoria submetida constantemente ao teste do real.<sup>222</sup>

Constant é um protestante franco-suíço, mas o seu tom político é, por assim dizer, profundamente inglês. Como afirma O’Keefe, o pensamento de Constant está enraizado na realidade. Nosso autor prima por seguir o código de conduta dos filósofos de língua inglesa, que afirmam que: “Everything is what it is, and not some other thing.”<sup>223</sup>.

É preciso chamar a atenção acerca da obra *Principes de politique*, a qual possui duas versões. A primeira versão dos *Principes* (1806-1810) só veio a lume de forma completa pelas mãos de Etienne Hofmann nos início dos anos 80 do século passado. Conforme afirmam os principais pesquisadores da obra política de Constant, a primeira versão dos *Principes de politique* pode ser lida como um manual de princípios filosóficos normativos, que procuram guiar a construção de um governo realmente representativo e que tenha como fim a liberdade de seus cidadãos – não importando qual seja o sistema político adotado. A versão de 1806-1810 é, pois, uma obra mais extensa e discursiva do que a segunda versão, de 1815, esta última escrita durante o período dos *Cent jours*. Tal

<sup>222</sup> Tzvetan TODOROV. « Benjamin Constant, penseur de la démocratie. » In, Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Principes de politique applicables à tous les gouvernements* (version 1806-1810). Paris : Hachette, 1997, p.p.148-150. [Daqui para frente *Principes de politique*]. p.6. « Sa réflexion n'est pas déduite à partir de postulats abstraits ; plutôt, ayant lui-même participé à la vie politique, il cherche à théoriser le réel vécu. Il ne sera donc pas question chez lui de ces fictions que Rousseau jugeait utiles, l'état de nature ou le contrat social. L'histoire est ici objet de pensée, non répertoire d'exemples. Mais il n'est pas plus question pour autant de renoncer aux « principes » : ce n'est qu'à un certain niveau d'abstraction, pense Constant, que le débat devient fécond ; et son livre n'est pas un programme d'action politique, mais une médiation permettant de comprendre et de juger le monde. Non la théorie d'une côté, la pratique de l'autre ; mais une pratique théorise, une théorie constamment mise à l'épreuve du réel. »

<sup>223</sup>Cf. O’KEEFE, Dennis. *Constant et la Modernité: un libertarien conservateur*. Disponível em, [http://pt.scribd.com/doc/47558956/Dennis-O’KEEFE, Dennis. Constant et la Modernité: un libertarien conservateur](http://pt.scribd.com/doc/47558956/Dennis-O%E2%80%99Keeffe-Constant-et-la-Modernite-un-libertarien-conservateur-IC). Consultado em 18/06/2012

como acentua Capaldi, a segunda versão possui um caráter dirigido, preocupada com a fundamentação de questões constitucionais – em especial aquelas direcionadas a sustentar uma monarquia representativa. Dado o caráter acentuadamente teórico da obra escrita em 1806-1810, será sobre ela que centramos nossa leitura. Em sua “Introdução” à tradução norte-americana dos *Principes*, escreve Capaldi: “*Princípios de política* de Constant é um microcosmo de toda sua filosofia política e uma expressão de sua experiência. [...]. A edição de 1810 expressa, na sua forma mais pura, as ideias que Constant considerava universalmente aplicáveis a todos os governos civilizados.”<sup>224</sup>.

Deve-se ter em mente que a posição de Constant sobre a relação Estado/Religião é de separação total entre as duas instâncias, seguindo a postura clássica liberal que aponta a escolha da crença religiosa como uma opção de foro íntimo – que de seu ponto de vista possibilita a livre manifestação do *sentimento religioso* numa sociedade plural. Não cabe, pois, ao Estado endossar ou investir contra as diversas opiniões formadoras das seitas religiosas, pró ou contra, a presença do Estado em matéria de religião é sempre negativa<sup>225</sup>. Em nossos dias, a concepção da relação entre *religião e política*, formulada por Constant, parece corriqueira, mas considerando a época em que o autor escreve, ela apresenta uma mensagem relativamente nova. Como muito bem acentua O’Keefe, a discussão sobre a temática religiosa, apresentada nos *Principes de politique*, por Constant de Rebecque, apesar de possuir inspiração secular, expressa o compromisso com a liberdade de culto e a exclusão do Estado desse assunto sempre que possível. A obra não é hostil ao cristianismo, ou a qualquer outra religião, não é um livro de um iluminista ateu, ou mesmo agnóstico<sup>226</sup>.

Como afirma Maurice Barbier, é nos *Principes de politique* que encontramos, pela primeira vez, uma teoria sistemática da separação total entre as instâncias políticas e religiosas da vida, uma teoria que tenta prever todos os resultados dessa separação radical. Certo é que o nosso autor não foi o primeiro a reclamar total liberdade e tolerância em matéria de vida religiosa. Autores como Locke, Spinoza, Voltaire e mesmo Rousseau já haviam, de alguma forma, exigido a liberdade de culto em seus escritos, todavia, não com a mesma intensidade que o fez nosso autor. Conforme destaca Capaldi, “uma das coisas que distinguiram Constant dos outros liberais clássicos daquele tempo, fossem franceses ou

---

<sup>224</sup> Nicholas CAPALDI. «Introdução». In, Benjamin Constant de Rebecque. *Princípios de política aplicáveis a todos os governos*. Tradução de Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007, p.30.

<sup>225</sup> Cf. Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Principes de politique* p.p.148-150.

<sup>226</sup> Cf. O’KEEFE, Dennis. *Constant et la Modernité*.

ingleses, foi seu reconhecimento da importância da dimensão espiritual para o sustento da cultura liberal. Essa opinião se reflete no *Sobre a religião [De la religion]*, bem como na maciça dose de especulação religiosa não publicada acumulada ao longo de sua existência.”<sup>227</sup>. Citando, comparativamente, os exemplos de Spinoza e Rousseau, Barbieri destaca que os dois autores, embora tenham defendido a liberdade absoluta para o pensamento e para as crenças pessoais, não hesitaram na hora de subordinar o *poder político* ou a *sociedade* ao culto exterior das religiões<sup>228</sup>. Conforme ressalta Barbieri, “Constant admite que um povo religioso não é necessariamente livre, mas ele estima que um povo não pode ficar sem religião.”<sup>229</sup> Embora defenda que as sociedades, em geral, sempre manifestaram alguma forma positiva de religião, Constant critica a afirmação de que “todo povo precisa ter uma religião”, tornando a religião uma espécie de moral popular para pessoas menos cultas, ou, nas palavras do próprio autor, para a classe trabalhadora. Essa afirmação se torna falsa à medida que nosso autor entende o *sentimento religioso* como uma questão de sentido<sup>230</sup> – que pode participar da “reforma moral” individual, que enseja uma moral superior, mas que não é necessário na construção do caráter ético. Deste ponto de vista, “se a religião é necessária, ela o é igualmente para todos os homens e para todos os graus de instrução”<sup>231</sup>.

Constant entende que atrelar a religião a um fim útil é fatal para sua real compreensão. O autor acredita que a necessidade de encontrar uma utilidade imediata, um propósito “prático”, uma aplicação no dia a dia para todas as belezas da natureza é um vício inerente ao caráter francês. Essa necessidade de utilidade para o que está à mão, para o material, afirma ele, faz com que a beleza que compõe a totalidade da natureza se dissipe. De mesma forma, ao se atribuir ao *sentimento religioso* uma utilidade única torna-se esse sentimento servo da utilidade para a qual foi direcionado. Ele passa a ter um *status* apenas secundário; degradado, passa a ser um simplesmente um meio para se chegar a um fim maior, a *ordem social*, por exemplo. Esvaziada de seu conteúdo divino, a religião pode

<sup>227</sup> Nicholas CAPALDI. « Introdução », *Princípios de política aplicáveis a todos os governos*, p. 29.

<sup>228</sup> Maurice BARBIER. « Religion et politique chez Benjamin Constant ». In, *Revue française de science politique*, n° 1, Vol. 33, Année 1983, pp. 14-40.

<sup>229</sup> Maurice BARBIER. « Religion et politique chez Benjamin Constant », p. 26, « Certes, Constant admet qu'un peuple religieux n'est pas nécessairement libre, mais il estime qu'un peuple ne peut rester libre sans religion. »

<sup>230</sup> Escreve Constant: « contre tant de douleurs, nous cherchons partout des consolations et toutes nos consolation durables sont religieuses. Lors que le monde nous abandonne, nous formons je ne sais quelle alliance au-delà du monde. » Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Principes de politique*, p. 140.

<sup>231</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Principes de politique*, p. 151. « se la religion est nécessaire, elle l'est également à tous les hommes et à tous les degrés de instruction. »

ser substituída por uma profissão de fé civil, cujos princípios são fixados pelo poder soberano. Capaldi, em sua “Introdução”, faz questão de ressaltar que, “no livro XVIII, Constant não só olha de volta para a revolução como antecipa eventos do nosso tempo ao fazer reflexões sobre o perigo de uma religião civil ou sobre qualquer forma de intolerância religiosa.”<sup>232</sup>. Escreve Constant, citando Rousseau: “Há uma profissão de fé meramente civil, cujos artigos cabe ao soberano fixar, não exatamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade, sem os quais é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel. Sem poder obrigar ninguém a acreditar neles, pode banir do Estado quem quer que não creia neles; pode bani-los, não como ímpios, mas como insociáveis.”<sup>233</sup>.

Constant classifica a *religião civil* rousseauiana como mais perigosa e injusta do que as religiões positivas, pois enseja o surgimento da *intolerância civil*, que ataca diretamente a liberdade de crença postulada pelo autor. Como ele entende a liberdade como um todo orgânico, atacá-la em qualquer parte é atacá-la como um todo. Como ressalta Hofmann, a liberdade aparece para Constant como um sistema, como uma dimensão da própria natureza. “O sistema da liberdade é completo e regular. Um só desvio o destrói, como em cálculo aritmético, o erro de uma cifra, ou de mil, falseia igualmente o resultado.”<sup>234</sup>. Para compreender a liberdade ele deve observar os ensinamentos da natureza e se conformar ao seu ritmo progressivo de evolução. Assim, no entender de Constant, as revoluções têm o papel de recolocar as instituições ao nível das ideias, e qualquer uma que ultrapasse esse papel está rompendo o encadeamento natural das causas e efeitos, acarretando um desequilíbrio na ordem das coisas. Assevera Hofmann que, para Constant, é necessário demonstrar que a liberdade não é uma “aspiração vaga e desordenada”, mas sim “uma elaboração estruturada” conformada à sua ideia de natureza<sup>235</sup>.

---

<sup>232</sup> Nicholas CAPALDI. « Introdução », *Princípios de política aplicáveis a todos os governos*, p. 33.

<sup>233</sup> ROUSSEAU, apud Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Principes de politique*, p. 144, « Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle. Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'État quiconque ne les croie pas : il peut le bannir, non comme impie, mais comme insociable, comme incapable. »

<sup>234</sup> Nicholas CAPALDI. « Introdução », *Princípios de política aplicáveis a todos os governos*, p. 33.

<sup>235</sup> Cf. Étienne HOFMANN. *Les principes de politique de Benjamin Constant*, pp. 342-343.

Ainda que nós não encontremos no pensamento de Constant claras referências cosmológicas, fica claro que para nosso autor os fenômenos morais ou sociais evoluem com regularidade, assim como os fenômenos físicos, seguindo as mesmas leis. Para entendermos melhor essa ideia, vejamos como pensa Constant. Para o autor, “nada na natureza é indiferente, seguindo o termo rigoroso dessa expressão. Tudo tem sua causa, tudo tem seus efeitos. Tudo tem seus resultados ou reais ou possíveis, tudo poder ser útil, tudo pode ser perigoso.” Mais a frente escreve: “a natureza ao criar o homem não consultou autoridade. Ela desejou que todas nossas

Nosso autor conceitua a *intolerância* como a imposição a todos de uma mesma profissão de fé. Para ele, a *intolerância civil* provoca os mesmos resultados da intolerância religiosa, sendo mais absurda porque não é motivada pela fé, mas sim pelo interesse. Num estado livre, a própria “proliferação” de seitas combate a intolerância religiosa, ao passo que a *intolerância civil* provém dos preceitos impostos pelo próprio estado. Tal como ressalta Babier, a multiplicidade de seitas, ou religiões, é sempre interessante para um *governo livre*. Opostamente, aos *governos despóticos* interessa a existência de uma religião oficial que possa ser manipulada pelo Estado, ou a incredulidade fanática, geradora da *intolerância civil*. Acerca do autocontrole e dos benefícios políticos estabelecidos pela multiplicidade de seitas, escreve nosso autor:

Quando as seitas são numerosas em um país elas estabelecem controles recíprocos entre si e livram o soberano da tarefa de barganhar com qualquer uma delas para contê-las. Quando existe apenas uma seita dominante, o governo precisa recorrer a mil meios para não ter coisa alguma a temer da parte dela. Quando existem apenas duas ou três, cada uma delas suficientemente numerosa para ameaçar as outras, é preciso que haja vigilância, repressão contínua.<sup>236</sup>

Constant esposa, pois, a ideia lockeana de neutralização recíproca entre as seitas. Segundo esse princípio, a diversidade confessional, própria da natureza do espírito humano, deve ser usada em favor da manutenção da própria ordem social. Em sua *Letter Concerning Toleration*, Locke escreve, a partir de sua experiência: “os espíritos dos homens são tão diversos em matéria de religião [...] que, quando a mesma tolerância é concedida a todas as seitas, e que a força e a perseguição não serram suas fileiras, vemos estas seitas se dividirem e se subdividirem em grupos cada dia menores.”<sup>237</sup> Para conter qualquer ato intolerável, advindo de instância religiosa, pensa Constant, o governo não deve reprimir a religião, mas os atos reprováveis que seus crentes possam ter cometido – aconselha Constant, em tom profético. Se o governo os ataca como “atos religiosos”, os transforma em “deveres” para os fanáticos; atacar o pensamento que serve de fundamento

---

faculdades tivessem entre elas uma ligação íntima e que nenhuma pudesse ser limitada, sem que as outras se ressentissem.” A natureza, tal como pensa Constant, não é despótica, mas providencial, sua marcha, regular e progressiva, confere a quem procura entendê-la algo de reconfortante. Assegura Constant que, « Il existe dans la nature une force réparatrice. Tout ce qui est naturel porte son remède avec soi .» [Apud. Étienne HOFMANN. *Les principes de politique de Benjamin Constant*, p. 343].

<sup>236</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Principes de politique*, p.148, « Quand les sectes sont très nombreuses dans un pays, elles se contiennent mutuellement et dispersent le souverain de transiger avec aucune d'elles pour les contenir. Quand il n'y a qu'une secte dominant, le pouvoir est obligé de recourir à mille moyens pour n'avoir rien à en craindre. Quand il n'y en a que deux ou trois, chacun étant assez nombreuse pou menacer les autres, il faut une surveillance, une répression nom interrompu. »

<sup>237</sup> John LOCKE *Essai sur la intolérance*, 1667, p.143, Apud. Lucien JAUME. *Les origines philosophiques du libéralisme*. Paris : Flammarion, 2010, p.183.

para essas ações será envolvido num labirinto de perseguições. O corpo político não pode rejeitar nenhuma seita, “a menos que seu culto seja uma ameaça à ordem social”<sup>238</sup>. Para Babier, essa proposta se diferencia da de Rousseau, pois se situa no nível das ações e não das crenças. Contudo, ela ainda corre o risco de obter os mesmos resultados, degenerando-se em formas manifestas de intolerância. A perseguição, por parte do Estado, a qualquer seita revolta à sensibilidade e estimula a simpatia por ela<sup>239</sup>. A única forma que Constant encontra para lutar e enfraquecer qualquer opinião nociva, qualquer religião potencialmente perigosa, é pelo livre debate, pela inquirição livre e pessoal<sup>240</sup>.

Constant admite o princípio da soberania popular e entende este princípio como a única fonte do poder político. Mas, para ele, a soberania não pode ser ilimitada, pois ameaça o indivíduo e sua liberdade. Nosso autor tem uma concepção pessimista sobre o poder político, o que torna necessária, para a proteção dos direitos dos indivíduos, a limitação desse poder. Entre esses direitos inalienáveis se encontram o direito de opinião, de expressão e de crença; direitos cujo poder político não pode penetrar, uma vez que se encontram no domínio da consciência.

Assim como Locke, Constant defende a ideia que o poder político tem por fim somente a garantir os direitos fundamentais à vida, à liberdade e a propriedade. Dessa forma, legisladores e magistrados são “duplamente incompetentes diante da consciência religiosa”, filosófica e politicamente<sup>241</sup>. Conforme ressalta Paim, nosso autor “delimita uma outra esfera de interesses além do individual e do geral. Adverte que o interesse comum não pode ser confundido com o interesse de todos. A religião interessa e a todos preocupa. Nem por isso configura esfera de ingerência estatal. Quando os interesses coexistem sem se confundir não caem sob a jurisdição da autoridade social.”<sup>242</sup>. Assim como Turgot, Constant defende a ideia de que a *vontade geral* não é outra coisa senão a organização dos interesses particulares. A vontade geral é um “lugar social” onde as vontades particulares se autocoordenam, tolerando reciprocamente a vontade alheia<sup>243</sup>.

Constant apela, pois, à *tolerância*, que define como liberdade para todas as religiões afirmarem seus credos. Afirma nosso autor que, “errado ou certo, o pensamento de um

<sup>238</sup>Cf. Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Principes de politique*, pp.156-157.

<sup>239</sup>Cf. Maurice BARBIER. « Religion et politique chez Benjamin Constant », p.30.

<sup>240</sup>Cf. Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Principes de politique*, p.p.154-156.

<sup>241</sup>Cf. Lucien JAUME. *Les origines philosophiques du libéralisme*, p.184.

<sup>242</sup> Antonio PAIM. *O liberalismo contemporâneo*. Londrina: Edições Humanidades, 2007, p.112.

<sup>243</sup> Sobre a vontade geral em Turgot, cf. Alain Laurent. « Turgot: le vrai sens de ‘laissez-faire!’ ». In, Alain MADELIN. *Aux sources du modèle libéral français*. Paris : Perrin, 1997, p.p.66-78.

homem é seu bem mais sagrado”, e mais à frente complementa afirmando que a religião de cada pessoa “é a opinião de sua relação com Deus”, e como “a opinião de cada homem é livre”, ele pode se interessar pela religião que desejar. E, defendendo o direito das minorias, assevera: “a opinião da minoria não pode se subordinar à da maioria. Nenhuma opinião pode, por conseguinte, ser dirigida por consenso social.”<sup>244</sup>. Por decorrência, o que é verdade para a opinião religiosa também o é para sua manifestação conjunta, ou seja, o culto. Os cultos são entendidos por Constant como atos de dever rigoroso do homem que segue a opinião religiosa que os prescreve. Afirma, ainda, que o único santuário da religião é a consciência, “única faculdade que os homens jamais devem sacrificar às convenções sociais”.

Constant não coloca nenhuma restrição à tolerância e defende a *tolerância civil* e não somente a *tolerância religiosa*. Essa posição só é possível porque nosso autor, afirma Babier, entende a religião basicamente como um *sentimento interior*, colocando suas expressões sociais em um plano histórico-cultural<sup>245</sup>. Constant encontra-se, pois, na linha intelectual de pensadores como Pierre Bayle (1647-1707) que já no século XVII era a favor da separação entre o poder político e o poder da igreja. Advogando a igualdade entre as religiões, Bayle defendia a consciência como única instância julgadora e legisladora das ações humanas. Convencido desse princípio, o autor não admitia uma religião oficial de Estado, e as perseguições que dela decorrem<sup>246</sup>. Acerca da relação entre os pensamentos de Bayle e Constant, escreve Jaume: “antecipando os desenvolvimentos de Madame de Staël e Benjamin Constant na história das doutrinas políticas, ele [Bayle] adote um critério defensivo contra a intrusão do público no privado, e, sobretudo, contra a pretensão do legislador de espalhar uma doutrina, um dogma, ou qualquer verdade de caráter oficial.”<sup>247</sup>.

Na primeira versão dos *Principes de politique*, Constant critica vivamente qualquer aliança entre os poderes temporal e espiritual, uma vez que o autor entende que o poder dos sacerdotes pode levar ao dogmatismo e à perseguição religiosa – pilares de sustentação

---

<sup>244</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Principes de politique*, p. 157, « L'opinion de la minorité ne peut jamais être assujettie à celle de la majorité. Aucune opinion ne peut donc être commandée par le pacte social. »

<sup>245</sup> Cf. Maurice BARBIER. « Religion et politique chez Benjamin Constant ».

<sup>246</sup> Cf. Lucien JAUME. *Les origines philosophiques du libéralisme*, pp. 79-80.

<sup>247</sup> Lucien JAUME. *Les origines philosophiques du libéralisme*, p. 90, « Anticipant les développements de Mme de Staël et de Benjamin Constant dans l'histoire des doctrines politiques, il pose le critère défensive contre l'intrusion du public dans le privé, et surtout contre le prétention du législateur à diffuser une doctrine, un dogme, ou une quelconque vérité de caractère officiel. »

do despotismo<sup>248</sup>. Logo, a religião não deve se prestar a nenhuma relação de poder ou submissão a nenhum governo. Ao contrário de tradicionalistas como Bossuet e de Maïstre, que preconizam a união estreita entre os poderes da religião e da política (notadamente a união ente a igreja católica e o império francês), Constant nega qualquer possibilidade de existência de um governo teocrático, ou de criação de uma unidade nacional oriunda de uma unicidade religiosa artificial. Os tradicionalistas, tal como anota Raico<sup>249</sup>, tentam erigir um programa político baseado na ideia cristã de *pecado original*. Um programa diametralmente oposto ao dos revolucionários, mas que, como o daqueles, recomendava o uso do poder do Estado para impor seu conjunto de valores – com a função de conter os impulsos naturais do homem.

Embora concordasse, até certo ponto, com a ideia de “pecado original”, Constant não consegue conceber como um Estado “totalitário” pode controlar os vícios humanos. Sobre o tema, escreve nosso autor: “Há uma noção bizarra segundo a qual se alega que, porque os homens são corrompidos, é necessário dar a alguns deles ainda mais poder... ao contrário, a eles devem ser dados menos poderes, quer dizer, é necessário combinar as instituições com sensibilidade e colocar em seu seio alguns contrapesos contra os vícios e as fraquezas humanas.”<sup>250</sup>. Se por um lado Constant rompe com o Iluminismo e com a Revolução Jacobina, por outro também não se identifica com o tradicionalismo. Ele rejeita tanto o programa revolucionário, disposto a usar a força para destruir as tradições que não atendiam seu “critério filosófico” de valores, como a proposta dos tradicionalistas, pela mesma razão: a rejeição à ingerência externa no julgamento privado, próprio do indivíduo.

---

<sup>248</sup> Destaca Maurice Barbier, « Constant dénonce vigoureusement l’alliance du trône et de l’autel sous l’Empire napoléonien, car ce régime autoritaire, qu’il déteste profondément, est parvenu à mettre l’Église catholique à son service. » Maurice BARBIER. « Religion et politique chez Benjamin Constant », p. 27.

<sup>249</sup>Cf. Ralph RAICO. « Le rôle central des libéraux française au XIXe siècle ». In, Alain MADELIN. *Aux sources du modèle libéral français*. pp. 112-115.

<sup>250</sup>Benjamin Constant de REBECQUE. « Il existe une notion bizarre selon laquelle l’on prétend que, parce que les hommes sont corrompus, il est nécessaire d’accorder à certains d’entre eux d’autant plus de pouvoir... au contraire, il faut leur donner moins de pouvoir, c’est-à-dire, il faut combiner les institutions avec doigté et mettre en leur sein certains contrepoids contre les vices et les faiblesses des hommes ». Apud, Ralph RAICO. « Le rôle central des libéraux française au XIXe siècle », p. 115.

## **CAPÍTULO 3: BENJAMIN CONSTANT DE REBECQUE: *DE LA RELIGION***

### **3.1 O método de Constant**

As finalidades da pesquisa de Constant em *De la religion* são duas: 1) escrever uma obra sobre as religiões em geral e, em especial, sobre as religiões antigas, para analisar o que é o fato religioso em suas manifestações (históricas, sociológicas e políticas); 2) descrever o que é o *sentimento religioso* em sua essência. Neste segundo caso trata-se, pois, de demonstrar que a religiosidade, ou o sentimento religioso, é um dos fundamentos da individualidade. Para o nosso autor é ele que, enquanto disposição humana, sempre ativa, perfectível e percebida de forma individual, serve como referência do que é a “verdadeira religião” e também da própria liberdade. A respeito do conhecimento do fenômeno religioso frisa Wach, mais de um século depois, que “en oposición con la preocupación popular relativa a la función de la religión, es preciso insistir en la investigación de su naturaleza.”<sup>251</sup>.

A hermenêutica apresentada pelo nosso autor consistiria em se arriscar no terreno da teologia do seu tempo em lugar de formular uma estrutura argumentativa puramente histórica para a descrição do fenômeno religioso (como havia planejado inicialmente). De acordo com Kloocke, Constant assumiu o ponto de vista da *neologia*, uma linha de interpretação teológica que postula que a revelação da verdade religiosa está ligada diretamente ao progresso das *luzes*. Segundo essa ideia, “a história não decide a superioridade de uma religião em relação a outra, mas pode servir para demonstrar a depuração progressiva do pensamento religioso. A história é concebida sob a forma de revelação contínua da Divindade, pelo trabalho espiritual do homem; a história é o terreno da revelação.”<sup>252</sup>. Caberia, pois, à hermenêutica colocar em evidência a relação

---

<sup>251</sup> Joachim WACH. *El estudio comparado de las religiones*. Buenos Aires: Paidós, 1967, p.96.

<sup>252</sup> Kurt KLOOCKE. « Les écrits de B. Constant sur la religion: quelques réflexions herméneutiques et méthodologiques ». In, *Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises*, année 1996, Vol. 48, no. 1, Lausanne, p.396. « Par conséquent l'histoire ne décide pas de la supériorité d'une religion par rapport à une autre, mais peut servir à démontrer l'épuration progressive de la pensée religieuse. L'histoire est conçue

*história/revelação*, abrindo a possibilidade de interpretação da religiosidade, assim como ela se manifesta para o homem moderno – tal como concebe Constant, uma religião calcada na individualidade e como manifestação da liberdade. Sob essa nova chave de leitura, os fatos históricos ainda teriam um grande valor, porque eles serviriam como base de onde partiria a racionalização possível a respeito do fenômeno religioso. Mas, em primeiro lugar viria a o raciocínio filosófico teológico, “para fazer a análise crítica de seu significado, para a demonstração de uma hipótese teológica que vai contra o dogmatismo e tenta estabelecer o conceito de liberdade espiritual interior.”<sup>253</sup> Ainda a respeito da hermenêutica constantiniana, afirma Kloocke:

Os conceitos hermenêuticos de Constant obedecem à necessidade de analisar os materiais, extrair deles uma teoria coerente, em que a ideia mestra é definir o espírito da religião, que se manifesta através da história das religiões. Deve-se sempre, como em Montesquieu, sublinhar em um caso particular a significação geral, e dar à diacronia aparente da série fetichismo-politeísmo-teísmo uma significação simbólica e metodológica.<sup>254</sup>

Depreende-se, do escrito até aqui, que os principais aspectos da hermenêutica formulada por Constant, são: a) Em primeiro lugar, surge a hipótese do sentimento religioso como uma constante antropológica, comparável à sociabilidade e à linguagem; b) é destacada a constatação de que as religiões positivas são as manifestações concretas – porém, instáveis – do sentimento religioso, objetos de uma história das religiões (historiografia impraticável); c) é lembrada a necessidade de construir uma teoria do sentimento religioso para demonstrar sua perseverança e autonomia, em todas as épocas da humanidade, apesar da forma passageira que reveste esse sentimento. Nessa perceptiva, a história das religiões é a outra face da teoria geral do sentimento religioso. Segundo Kloocke,

A grande descoberta metodológica de Constant consiste em substituir a impossível totalidade do quadro histórico por uma demonstração sistemática. A prática sintética coloca em obra descrições estereotipadas e sintetizantes, que substituem a incômoda totalidade dos materiais históricos. Estas descrições são estruturalistas, no sentido de que elas emitem o significado geral de fatos

---

sous la forme d'une révélation continuelle de la divinité par le travail spirituel de l'homme; elle est le terrain de la révélation ».

<sup>253</sup>Kurt KLOOCKE. « Les écrits de B. Constant sur la religion », p. 397. « A la critique des faites, à l'analyse de leur signification, pour la démonstration d'une hypothèse théologique qui dirige contre tout dogmatisme et essaie d'établir la notion de une liberté spirituelle intérieure. »

<sup>254</sup>Kurt KLOOCKE. « Les écrits de B. Constant sur la religion », p. 402. « Les concepts hermeneutiques de Constant obéissent au besoin d'analyser les matériels pour en degager une théorie cohérente dont l'idée maîtresse est definir l'esprit de la religion que se manifeste à travers l'histoire des religions. Il doit toujours, comme Montesquieu, souligner dans un cas particulier la signification générale, et donner à diachronie apparente de la série fétichisme-polythéisme-théisme une signification symbolique ou méthodologique ».

históricos, elas são, por assim dizer, o significante de um complexo de significados com um certo grau de variação.<sup>255</sup>

Já no prefácio de *De la religion* encontramos sinalizadas as temáticas que serão abordadas ao longo de toda a obra. Localizamos, também, indícios que apontam as novidades metodológicas utilizadas pelo autor. O problema central do primeiro tomo de *De la religion* é, segundo o autor, estabelecer noções sobre os elementos que compõem o culto dos selvagens e demonstrar sua consolidação nas antigas religiões sacerdotais – especialmente as do Egito, da Índia e da Gália. Sem descartar os “conhecimentos profundos” dessas antigas religiões, ele anuncia que seu foco principal será o papel do sacerdote na constituição daquelas instituições. Constant afirma que, ao contrário das denominadas de *grandes religiões* (judaísmo, cristianismo, islamismo, budismo, etc.), na religião grega, a figura do sacerdote como personagem central da organização religiosa só teria um aparecimento tardio e por influência dos povos que travavam comércio com o mundo helênico, já em seu ocaso.

Percebemos a constante procura do rigor metodológico pelo autor, porque não deseja que a obra de sua vida seja recebida pelo público leitor como mais uma “obra de erudição.” Como ferramenta para proporcionar a possibilidade do estudo comparado de um elemento constitutivo de diversas culturas, o autor cria um *tipo ideal*, o sacerdote, antecipando aquilo que mais tarde faria Weber na construção de seu método sociológico<sup>256</sup>.

Ainda no prefácio do livro, encontramos outra passagem que ressalta a busca do escritor franco-suíço por uma posição metodológica “neutra” para o estudo do fenômeno religioso. Conforme escreve o próprio Constant: “Nossa censura contra o sacerdócio de alguns politeísmos foi mesmo bem menos amarga que o julgamento efetivado contra eles pelos padres da Igreja ou pelos teólogos que marcharam sobre seus rastros. [...]; nós indicamos o bem relativo que poderiam fazer os ministros de um culto errôneo, porque, por

---

<sup>255</sup>Kurt KLOOCKE. « Les écrits de B. Constant sur la religion », p.403. « la grand découverte méthodologique de Constant est de remplacer l'impossible totalité de tableau historique par une démonstration systématique. La pratique synthétique mise en œuvre descriptions stéréotypés et synthétisant qui remplacent l'encombrante totalité des matériaux historiques. Ces descriptions sont structuralistes dans ce sens qu'elles dégagent les significations générales des faits historiques, qu'elles sont pour ainsi dire le signifiant d'un signifié complexe avec une certaine marge de variations ».

<sup>256</sup> Sobre o tema Cf. Kurt, KLOOCKE. *Benjamin Constant, une biographie intellectuelle*. Geneve-Paris: Droz, 1984, p.79, nota 70 ; \_\_\_\_\_. « Benjamin Constant et l'Allemagne: individualité - religion - politique ». *Annales Benjamin Constant*, N° 27 , 2003, p.127-171, Lausanne, p. 157, confrontar especialmente nota 50, onde Klocke estabelece uma interessante relação entre Constant, Schleiermacher e Weber.

via do sentimento religioso, o erro, em nossa opinião, é melhor que a omissão.”<sup>257</sup>. Nesta citação encontramos, pela primeira vez, em *De la religion*, o conceito de *sentimento religioso*. Conforme veremos à medida que aprofundarmos nessa ideia, esse sentimento seria, assim como o *sentimento de liberdade*, algo constitutivo do ser humano, segundo Constant. Ele seria, pois, o “motor” do fenômeno ao qual denominamos religião, em todas as épocas da humanidade. Sendo ele mesmo atemporal, sua forma é determinada pelo contexto sócio-histórico no qual se manifesta – não cabendo julgar, a princípio, sua participação na constituição da moral. E, à medida que os meios físicos se aperfeiçoam, este sentimento encontra novas formas de expressão, refinando assim as religiões instituídas. Para nosso autor, o sentimento religioso não determina, por si só, as ações morais de um indivíduo ou de uma sociedade; embora ele seja o mais nobre e correto elemento fundante da moral, não é o único. Infere-se daí que, os sacerdotes de cada religião primitiva fizeram o melhor que lhes era permitido fazer no contexto em que se encontravam, acontecendo a maior parte de seus erros por limitações impostas por fatores históricos.

É no primeiro capítulo do livro *De la religion* que Constant trata do conceito de *sentimento religioso* (*sentiment religieux*). É interessante notar que o autor começa esse capítulo fazendo uma clara referência a Montesquieu, dando razão à afirmativa que diz: “todos os seres vivos têm suas leis”. Para conhecermos as leis, frisa Constant, não é necessário distinguirmos as causas primordiais, mas é imprescindível partir do reconhecimento de sua existência para explicar os fenômenos. É preciso ser imparcial e vê-las como um fato, sobre o qual não nos compete contestar a realidade e do qual nos importa somente saber sua natureza e captar suas modificações sucessivas.

Essas leis, por sua vez, “constituem a natureza de cada espécie”, elas são a “causa geral e permanente do modo de existência de cada uma; e quando algumas causas externas trazem alguma mudança parcial a este modo de existência, o fundo resiste e reage sempre contra as modificações.”<sup>258</sup>. Como exemplo, o autor apresenta as variações de instinto que

---

<sup>257</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 28. « Notre censure contre le sacerdoce de quelques polythéismes a été même bien moins amère que le jugement porté contre lui par les pères de l'église ou par les théologiens qui ont marché sur leurs traces. [...]; nous avons indiqué le bien relatif qu'ont pu faire les ministres d'un culte erroné, parce que, en fait de sentiment religieux, l'erreur, à notre avis, vaut mieux que l'absence. »

<sup>258</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 40, « Cause générale et permanent du mode d'existence de chacune; et lorsque des causes extérieures apportent quelque changement partiel à ce mode d'existence, le fonde résiste et réagit toujours contre les modifications ».

caracterizam cada espécie animal; esses impulsos são uma “disposição que os caracteriza e que decide seus modos de existir”. O sentimento religioso seria, então, uma dessas leis. A respeito, escreve Constant: “se há, então, no coração do homem um sentimento que é estranho ao resto dos seres vivos e que sempre se reproduz, qualquer que seja a posição onde o homem se encontre, não é provável que este sentimento seja uma lei fundamental de sua natureza?”<sup>259</sup>. Mais à frente, complementa: “este sentimento se associa, porém, a todas as nossas necessidades, a todos os nossos desejos.”<sup>260</sup>. E logo depois encontramos a seguinte afirmação: “o sentimento religioso é uma emoção do mesmo gênero de todas as nossas emoções naturais; e consequentemente está sempre de acordo com elas”<sup>261</sup>.

Atribuir ao medo, à ignorância ou ao poder as causas do surgimento da religião seria um erro. À medida que o conhecimento do homem sobre a natureza aumenta, e o temor dos fenômenos naturais é vencido, “os ensinamentos da experiência colocam a religião num outro terreno, mas não a bane do coração do homem”<sup>262</sup>. Ou seja, tal como entende Constant, o temor e a admiração que o ser humano possui pela natureza são apenas “matérias” passageiras, das quais o sentimento religioso se reveste para sua manifestação.

Indaga Constant, de forma retórica: se a religião está no fundo da alma de todos, de onde vem a oposição de alguns a esse sentimento unânime? Segundo a argumentação desenvolvida pelo próprio autor, ao longo do tempo a sociedade “desnatura” a *religião* – entendida como a forma de expressão do sentimento religioso. Este sentimento se manifesta junto com outros, podendo mesmo ser subjugado por eles. E, quando a manifestação do sentimento religioso é colocada sob os auspícios de forças que tentam escravizar os homens, o próprio sentimento religioso – que sempre se encontra de acordo com o sentimento de liberdade – entra em choque com a religião instituída, que assume formas tirânicas. Liberdade e sentimento religioso teriam, pois, a mesma natureza e um

---

<sup>259</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 40, «Si donc il y a dans le cœur de l'homme un sentiment qui soit étranger à tout le reste des êtres vivants, qui se reproduise toujours, quelle que soit la position où l'homme se trouve, n'est-il pas vraisemblable que ce sentiment est une loi fondamentale de sa nature ? ».

<sup>260</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 40, « Ce sentiment toutefois s'associe à tous nos besoins, à tous nos désirs ».

<sup>261</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 59. « Le sentiment religieux est une émotion du même genre que toutes nos émotions naturelles; il est, en conséquence, toujours d'accord avec elles. »

<sup>262</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 41, « l'a expérience repositent la religion sur un autre terrain, mais ne la bannissent pas du cœur de l'homme »

princípio homogêneo<sup>263</sup>. Segundo frisa nosso autor, somente a distinção entre sentimento e forma religiosa podem apontar este movimento. A esse respeito, destaca:

Considerando o sentimento religioso em si mesmo e independente de todas as formas que possa revestir, é evidente que não possui nenhum elemento de escravidão. A liberdade, a igualdade, a justiça que não é senão a igualdade, são, pelo contrário, seus conceitos favoritos. Criaturas que saem das mãos de um Deus cuja bondade dirige o poder, estando submetidas ao mesmo destino físico e dotadas das mesmas faculdades morais, devem gozar dos mesmos direitos.<sup>264</sup>

É a própria “intuição” da *religiosidade* (ou do sentimento religioso) que cria os contraditores da religião. O nosso autor, em face desse ponto, argumenta: “em todos os séculos em que os homens tenham reclamado sua independência moral, a resistência para com a religião, que pareceu dirigida contra a mais doce das afecções, realmente só estava contra a mais opressiva das tiranias.”<sup>265</sup>. E mais à frente, completa: “O momento em que o sentimento religioso desaparece da alma dos homens está sempre próxima da escravidão. Povos religiosos puderam ser escravos; nenhum povo irreligioso permaneceu livre. A liberdade não pode estabelecer-se nem conservar-se sem o desinteresse, e qualquer moral alheia ao sentimento religioso só pode fundar-se no cálculo. Para defender a liberdade é preciso saber imolar sua vida.”<sup>266</sup>.

Segundo assevera o pensador, quando chegou a revolução dizia-se que havia chegado o “triunfo da filosofia incrédula”, que foi aceita e professada abertamente. Uma forma de pensamento que surge como reação a uma igreja que se submetia mais aos poderes temporais do monarca do que à crença atemporal da Divindade; uma filosofia que cresceu sustentada pela crítica severa a um corpo clerical, mormente intolerante, que

---

<sup>263</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 57, « Prenez à la lettre les préceptes fondamentaux de toutes les religions, vous les trouverez toujours d'accord avec les principes de liberté les plus étendus, on pourrait dire avec des principes de liberté tellement étendus, que, jusqu'à ce jour, l'application en a paru impossible dans nos associations politiques ».

<sup>264</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 57, « En considérant le sentiment religieux en lui-même, et indépendamment de toutes les formes qu'il peut revêtir, il est évident qu'il ne contient nul principe, nul élément d'esclavage. La liberté, l'égalité, la justice, qui n'est que l'égalité, sont au contraire ses conceptions favorites. Des créatures qui sortent des mains d'un dieu dont la bonté dirige la puissance, étant soumises à la même destinée physique, étant douées des mêmes facultés morales, doivent jouir des mêmes droits. » Na página 64 encontramos a seguinte passagem: « Telle est donc la tendance invariable du sentiment religieux. C'est entre lui et la liberté, entre l'absence de ce sentiment et la tyrannie qu'existent la nature identique, le principe homogène. »

<sup>265</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 42, « De là, dans tous les siècles où les hommes ont réclame leur indépendance morale, cette résistance à la religion qui a paru dirigée contre la plus douce des affections, et qui ne l'était en effet que contre la plus oppressive des tyrannies ».

<sup>266</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 59, « L'époque où le sentiment religieux disparaît de l'âme des hommes est toujours voisine de celle de leur asservissement. Des peuples religieux ont pu être esclaves; aucun peuple irreligieux n'est demeuré libre. La liberté ne peut s'établir, ne peut se conserver, que par le désintéressement, et toute morale étrangère au sentiment religieux ne saurait se fonder que sur le calcul. Pour défendre la liberté, on doit savoir immoler sa vie. »

utilizava o poder político que possuía para censurar a liberdade de pensamento<sup>267</sup>. Mais tarde, sob os auspícios da revolução, notadamente durante o período do terror, essa mesma filosofia torna-se, paradoxalmente, fundamento para um governo intolerante que somente aceita a devoção à pátria regrada pela dogmática da religião civil. Todavia, a “ausência de qualquer conjectura, de qualquer sentimento, de qualquer esperança religiosa, a incredulidade dogmática, são, pois, impossíveis para o conjunto da espécie humana”<sup>268</sup>, defende Constant. O radicalismo da “filosofia incrédula” serviu para colocar em xeque uma forma estacionária na qual havia se enclausurado o sentimento religioso, para superar um momento no progresso da humanidade. Contudo, um novo sopro de entusiasmo renova os movimentos do *sentimento religioso*, conforme escreve nosso autor:

Uma agitação misteriosa, um desejo de crer, uma sede de esperança surge por toda parte. Contemplais em toda parte seitas pacíficas, porque o século é pacífico, porém entusiastas, porque a necessidade de entusiasmo é de todos os tempos. Contemplai os metodistas ingleses, os *mômiers* da Suíça: em Genebra, os moradores de cemitérios, que querem, a qualquer preço, retomar a comunicação com o mundo invisível e o comércio com os mortos; na Alemanha, todas as filosofias impregnadas de misticismo. Mesmo na França, onde a geração mais positiva, apoderando-se da terra parecia, em outros tempos, querer concentrar-se nela, surgem do interior dessa geração, séria e trabalhadora, esforços ilhados, secretos, porém que protestam contra a tendência material, hoje mais tradição do que sistema.<sup>269</sup>

Podemos identificar na descrição de Constant uma reação dialética, materialista ou cética-radical às formas estacionárias de religião, cuja síntese são novas formas movidas pelo entusiasmo místico. Devido ao apelo místico, essas novas seitas possuem um caráter que Constant denomina de extravagante, mas essa “extravagância” é, para o autor, o sinal de sobrevivência do *sentimento religioso*. Mas esse impulso místico não se apodera somente das novas formas de religião, apodera-se também da literatura, podendo captar nela esse anelo religioso. Segundo Constant, a literatura que está sob a influência do

<sup>267</sup>Cf. Benjamin Constant de REBECQUE. *De La religion*, p. 564, São nominalmente citados por Constant, como alvos declarados desse conjunto dominante de clérigos, Rousseau, Montesquieu, Voltaire, Helvetius e Buffon.

<sup>268</sup>Benjamin Constant de REBECQUE. *De La religion*, p. 566, « L'absence de tout conjecture, de tout sentiment, de tout espérance religieuse, l'incrédulité, dogmatique sont donc impossibles pour la masse de l'espèce humaine. »

<sup>269</sup>Benjamin Constant de REBECQUE. *De La religion*, p. 565, « Mais une agitation mystérieuse, un désir de croire, une soif d'espérer, se manifeste de toutes parts. Partout vous discernez de sectes paisibles, parce que le siècle est paisible, mais enthousiastes, parce que le besoin d'enthousiasme est de tous les temps. Contemplez ces méthodistes anglais, ces mômiers de Suisse ; a Genève, ces habitants de cimetières, voulant à tout prix renouer la communication avec le monde invisible, et le commerce avec les morts ; en Allemagne, tous les philosophes imprégnés de mysticisme. En France même, où la génération la plus positive, s'emparant de la terre, semblait naguère vouloir s'y concentrer, s'élèvent, du sein de cette génération sérieuse et studieuse, des efforts isolés, secrétés, mais qui protestent contre la tendance matérielle, tradition aujourd'hui, plutôt que système. »

*sentimento religioso* possui uma “meditação imprecisa, sonhadora, cujos olhares se voltam sempre para o futuro sem limites rumo ao infinito. Muitos se perdem nas nuvens; porém seu élan rumo às nuvens é um intento por aproximar-se dos céus.”<sup>270</sup>. Ou seja, para o autor, a própria cultura romântica nascente, da qual sua obra é parte viva, é um testemunho da existência da religiosidade inata do homem.

Se, por um lado, a revolta contra a petrificação das formas religiosas dá origem a seus opositores, por outro, ela também dá origem àqueles que não querem o fim das religiões positivas, mas sim sua “atualização”. É do movimento de recusa do sentimento religioso em permanecer estacionário que nascem as chamadas heresias e também os reformadores. Estes últimos, muitas vezes, não querem mais que purificar as crenças tradicionais, suprimindo detalhes que, a seus olhos, contribuiriam para a estagnação do sentimento religioso. Todavia, no conjunto, defenderiam com a própria vida a tradição em que estavam inseridos. No entender de Constant, portanto, os reformadores não seriam “revolucionários”, mas sim conservadores não tradicionalistas. Inseridas nas tradições de seu tempo e movidos pelo sentimento religioso, essas pessoas seriam os porta-vozes da necessidade de mudança do *status quo*. Como exemplos, são citados, por Constant, Sócrates e Fénelon.

Ainda conforme Constant, outros dois fenômenos seriam exemplos da relação entre sentimento e forma religiosa, e só por ela poderiam ser explicados. O primeiro é o naturalismo panteísta, descrito pelo autor como “entusiasmo pela natureza, ou pelo grande todo”. Esta seria uma forma de manifestação do sentimento religioso dentro do próprio ateísmo. O segundo fenômeno seria o aumento, em força de convencimento e em quantidade, das superstições nos séculos em que os homens de letras optam pelo ceticismo e ironia, sendo as superstições formas grosseiras de expressão do sentimento religioso.

Os equívocos apontados em relação à interpretação da religião teriam se dado, tal como defende nosso autor, porque até então os “filósofos” só haveriam considerado por fora a religião. Os dogmas, as crenças e as práticas cerimoniais, são apenas formas que o sentimento interior assume, temporariamente. Existiriam “leis que guiam a manifestação dessas formas”? Esta é uma pergunta que ninguém tinha examinado, pois a procura da origem da religião teria ficado restrita a circunstâncias estranhas ao homem. Tanto o crente

---

<sup>270</sup>Benjamin Constant de REBECQUE. *De La religion*, p. 565, « La méditation vague, à la rêverie, dont les regards se tournent toujours vers l'avenir sans bornes et vers l'infini. Beaucoup se perdent dans les nuages ; mais leur élan vers les nuages est une tentative pour approcher des cieux. »

quanto o filósofo teriam ficado presos à descrição exterior do “labirinto”, deixando a história do sentimento religioso por fazer. O grande erro das pesquisas sobre a religião foi o mesmo que aconteceu com as demais pesquisas sobre os elementos constitutivos do homem, ou seja, a linguagem e a sociedade. Supôs-se que, em algum momento, o homem pudesse ter existido “sem sociedade, linguagem e religião.” Supor o homem sem esses três elementos, para Constant, é já não admitir o “homem,” uma vez que eles são inerentes ao nosso ser. Conforme o autor:

Podemos intentar descobrir a causa destas variedades. Podemos nos esforçar a descobrir por que o homem em sociedade tem tal tipo de governo; por que, em uma religião, há tal prática ou tal dogma; por que tal idioma tem afinidade com tal outro. Mas, tentar ir além é uma tentativa quimérica, um meio seguro para chegar a nenhuma verdade. Atribuir à religião, à sociabilidade, a faculdade da linguagem, a outras razões que não à própria natureza do homem, será equivocar-se voluntariamente. O homem não é religioso porque ele é tímido; ele é religioso porque ele é homem. Ele não é sociável porque ele é fraco; ele é sociável porque a sociabilidade está em sua essência. Perguntar por que ele é religioso, por que ele é sociável, é se interrogar acerca da razão de sua estrutura física e do que constitui seu modo de existir.<sup>271</sup>

Segundo Constant, se formaram três grupos de interpretação do fenômeno religioso, que, por sua natureza e sua origem num tipo especial de *intuição*, caíram no erro. Para o primeiro grupo, o homem é um ser abandonado à suas próprias forças e a origem do sentimento religioso é algo inacessível. A religião foi comunicada aos seres humanos “por um Ser supremo, de maneira positiva e imutável”, e a tentativa de retorno a esse momento originário é uma constante. O “erro” dos adeptos dessa forma de interpretação está em não ver que o progresso é próprio do sentimento religioso, o que torna a obstinação pela volta ao estado de “pureza primitiva”, sempre, um esforço infrutífero. O segundo grupo entende a religião como um erro vulgar, produzido pelo fundamentalismo e pela intolerância. Para os que defendem essa posição, a religião é reduzida à função de fundamento da moral; logo, concluíram que “seria desejável fundar a moral sobre uma base puramente terrestre e extirpar qualquer sentimento religioso”<sup>272</sup>. Conforme acentua Constant, esses filósofos não

---

<sup>271</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 46, « On peut demander la cause de ces variétés. On peut s'appliquer à découvrir pourquoi l'homme en société a tel genre de gouvernement pourquoi dans telle religion il y a elle pratique ou tel dogme; pourquoi telle langue a de l'aninité avec telle autre. Mais prétendre remonter plus haut, c'est une tentative chimérique, un moyen sûr de ne par venir à aucune vérité. Assigner à la religion, à la sociabilité, à la faculté du langage, d'autres causes que la nature de l'homme, c'est se tromper volontairement. L'homme n'est pas religieux parce qu'il est timide; il est religieux parce qu'il est homme. Il n'est pas sociable parce qu'il est faible; il est sociable parce que la sociabilité est dans son essence. Demander pourquoi il est religieux, pourquoi il est sociable, c'est demander la raison de sa structure physique et de ce qui constitue son mode d'exister. »

<sup>272</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 67 « Il en a conclu qu'il serait désirable de fonder la morale sur une base purement terrestre, et d'extirper tout sentiment religieux. »

conseguiram compreender a necessidade, intrínseca ao ser humano, de crer em algo que transcenda o simplesmente material. Afirma nosso autor que, “se a religião nos é necessária, existe em nós uma faculdade que pede que a exerçamos; se nossa imaginação necessita sair dos limites que nos encerram, se esta parte, sofredora e agitada de nós mesmos, precisa de um mundo do qual possa dispor e embelezar a seu gosto, seria inútil que se reprovasse a religião por seus inconvenientes e seus perigos. A necessidade vencerá sempre a prudência.”<sup>273</sup>. O terceiro grupo, tentando se colocar como meio termo, criou a ideia de religião natural. Assim como os ortodoxos do primeiro grupo e os incrédulos do segundo, estes também supuseram que o homem poderia, de posse da verdade absoluta, criar dogmas da razão atemporais e imutáveis. Buscaram uma utilidade imediata para a religião, ao tentar conservar apenas os *princípios racionais*, que servem de base a todas as religiões. Os homens que formularam a religião natural teriam considerado os ditos princípios racionais de um ponto de vista reducionista, como substitutos das leis penais. Este enfoque acarreta mais de um inconveniente, a saber:

Buscar em todas as belezas da natureza um uso imediato, uma aplicação direta à vida em comum, desaparece todo o charme de seu conjunto, do mesmo modo, nunca perdendo de vista que a religião deve ser útil, se degrada a religião; em segundo lugar, ao não implicar a utilidade prática a verdade da teoria, o homem não é mais religioso, porque se lhe diz que a religião é útil, porque não acreditamos em um objetivo; finalmente, a utilidade da religião serve como pretexto para aqueles que governam violentar à consciência daqueles que são governados.<sup>274</sup>

Dada essa argumentação, qual seria, então, a posição de nosso autor frente aos problemas levantados? É a partir do problema da revelação que podemos encontrar a resposta para essa pergunta. Para ele, a origem da religião é a “revelação interna”, cuja fonte está no próprio coração do homem, sendo, portanto, uma forma universal de revelação. Mas haveria, para nosso autor, um lugar para a revelação “sobrenatural”? Sim, pois o pensador franco-suíço não deseja negar esta possibilidade. No entender de Constant,

---

<sup>273</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 67, « S'il existe en nous une faculté qui demande à s'exercer, si notre imagination a besoin de sortir des limites qui nous renferment, s'il faut à cette partie souffrante et agitée de nous-mêmes un monde dont elle dispose et qu'elle embellisse à son gré, ce serait bien en vain qu'on reprocherait à la religion ses inconvénients ou ses périls. La nécessité vaincra toujours la prudence. »

<sup>274</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p.70, « Comme en cherchant dans toutes les beautés de la nature un usage immédiat, une application directe à la vie commune, on flétrit tout le charme de son magnifique ensemble, de même en ne perdant jamais de vue que la religion doit être utile, on dégrade la religion en second lieu, l'utilité pratique n'impliquant nullement la vérité de la théorie, l'homme n'en est pas plus religieux parce qu'on lui dit que la religion est utile, car on ne croit pas dans un but; enfin, l'utilité de la religion sert de prétexte à ceux qui gouvernent pour faire violence aux consciences de ceux qui sont gouvernés. »

o que há é uma relação entre o sentimento interior e a circunstância exterior. Acentua Constant que:

Temos de notar que, quando dizemos que o sentimento interior assume uma forma e logo a abandona, não colocamos em dúvida que esta forma não possa lhe ser apresentada de uma maneira sobrenatural, quando a assume e que da mesma maneira, não seja capaz de se emancipar dela de uma maneira sobrenatural, quando ele a deixa. [...]. Afirmar que o germe da religião está no coração do homem, não é certamente dar a este dom do céu uma origem puramente humana. O ser infinito depositou este germe em nosso interior para nos preparar às verdades que devíamos conhecer. Paulo diz que Deus deixou, até certa época, que as nações o procurassem por suas próprias forças. Quanto mais convencidos estivermos de que a religião foi nos revelada através de modos sobrenaturais, mais teremos de admitir que teríamos em nós a faculdade de receber estas comunicações maravilhosas. É a esta faculdade que nós nomeamos sentimento religioso.<sup>275</sup>

A única forma de encontrarmos o sentimento religioso destituído de sua forma histórica, isto é, fora da relação descrita na citação supra, é pelo pensamento. Mas, como afirma o próprio escritor, o objetivo de sua obra não é indagar sobre “a origem desta disposição que faz do homem um ser duplo e enigmático”<sup>276</sup>.

Constant opta, portanto, por uma “epistemologia modesta”, que aceita a possibilidade da existência *numenica* do *sentimento religioso* como fundamento das *religiões constituídas*, mas que não objetiva ir além da realidade histórica. E, embora não possamos separar o *sentimento* da *forma*, uma vez que o primeiro não existe sem a segunda, podemos, pelo esforço da razão, descartar aquilo que é variável, segundo situações e circunstâncias temporais, e reunir aquilo que é invariável e imutável, concebendo uma estrutura que caracterize esse *sentimento* universal. Acentua Constant que: “Pelo simples fato de que este sentimento guarda importância e proporção em todos os estados, em todos os séculos e com todas as concepções, as aparências que o revestem são frequentemente grosseiras. Mas, apesar dessa deterioração exterior, se encontram

---

<sup>275</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, pp. 581-2, « Nous devons remarquer qu'en disant que le sentiment intérieur prend une forme et la brise ensuite, nous ne contestons point que cette forme ne puisse lui être présentée d'une manière surnaturelle quand il la reçoit, et qu'il ne puisse de même en être affranchi d'une manière surnaturelle quand il la brise. [...] Affirmer que le germe de la religion se trouve dans le cœur de l'homme, ce n'est assurément point assigner à ce don du ciel une origine purement humaine. L'être infini a déposé ce germe dans notre sein, pour nous préparer aux vérités que nous devons connaître. Paul, qui dit que Dieu avait laissé, jusqu'à une certaine époque, les nations le chercher par leurs propres forces. Plus on est convaincu que la religion nous a été révélée par des voies surnaturelles, plus on doit admettre que nous avons en nous la faculté de recevoir ces communications merveilleuses. C'est cette faculté que nous nommons le sentiment religieux ».

<sup>276</sup>Cf. Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 50.

sempre, nelas, sinais que o caracterizam e o dão a conhecer.”<sup>277</sup>. Por analogia, resta a Constant colocar este sentimento na mesma categoria das emoções; todavia, como ele mesmo alerta, em um plano superior. Justo por essa tomada de posição metodológica, o autor considera que as possíveis acusações contra sua definição de *sentimento religioso* como sendo obscura e vaga são injustas, pois:

Como se define com precisão o que, em cada indivíduo, em cada país, em cada época diferente, se transforma e altera? Todos nossos sentimentos íntimos parecem burlar-se dos esforços da linguagem: palavra rebelde, pelo simples fato de generalizar o que expressa, ela serve para designar, para distinguir, mais de que para definir. Instrumento do espírito, [a linguagem] só expressa bem as noções do espírito. Falha em tudo o que se refere, por um lado, aos sentidos e, por outro, à alma.<sup>278</sup>

Restaria, pois, o esforço de estudar a história das religiões para distinguir o sentimento religioso das formas religiosas, e então poderemos compreender a *História da Religião*. Alerta nosso autor para o fato de que, se não se admite a existência do sentimento religioso como uma espécie de *a priori*, fica impossível explicar a origem das ideias religiosas. E, embora afirme a impossibilidade de conhecer o *sentimento religioso* separado de suas formas manifestas<sup>279</sup>, Constant sugere que o sentimento “nasce da necessidade que tem o homem de colocar-se em contato com os poderes invisíveis” e que a forma nasce da necessidade que os seres humanos têm de comunicar, de maneira regular e permanente, os meios pelos quais se estabelece esse contato. A respeito, afirma: “a consagração destes meios, sua regularidade e sua permanência são coisas das quais não se pode prescindir” no estabelecimento das religiões positivas. Essa necessidade de comunicar é parte essencial da destinação do humano que está fadado a existir junto a seus semelhantes e que só pode desfrutar de seu próprio sentimento quando este se vincula com o que ele denomina de “sentimento universal”. Em resumo, é do imperativo da vida em comunidade que nascem as formas positivas de religião, segundo nosso autor, proporcionais ao estado de cada

<sup>277</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 51. « Par cela même que ce sentiment se proportionne à tous les états, à tous les siècles, toutes les conceptions, les apparences qu'il revêt sont souvent grossières. Mais en dépit cette détérioration extérieure, on retrouve toujours en lui des traits qui le caractérisent et le font reconnaître. »

<sup>278</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p.50, « comment on définit avec précision ce qui, dans chaque individu, dans chaque pays, à chaque différente époque, se métamorphose et se modifie ? Tous nos sentiments intimes semblent se jouer des efforts du langage la parole rebelle, par cela seul qu'elle généralise ce qu'elle exprime, sert à désigner, à distinguer, plutôt qu'à définir. Instrument de l'esprit, elle ne rend bien que les notions de l'esprit. Elle échoue dans tout ce qui tient, d'une part aux sens et de l'autre à l'âme. » Percebe-se aqui a distinção que há para o autor franco-suíço entre *espírito* e *alma*, o primeiro dizendo respeito à *razão* e o segundo aos *sentimentos*.

<sup>279</sup>Frisa o autor que, « La masse des hommes prend la religion comme elle se présente; pour elle, la forme est le fonde », Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p.90-1.

época da humanidade.<sup>280</sup> As formas positivas de religião nascem para satisfazer uma necessidade do homem, porém, alerta Constant que: “Por satisfatória que seja para o presente [a forma positiva de religião], contém um germe de oposição aos progressos do futuro. Assume, pelo fato mesmo de sua duração, um caráter dogmático e estacionário que se resiste a seguir a inteligência em suas descobertas e a alma em suas emoções, que a cada dia tornam-se mais refinadas e mais delicadas.”<sup>281</sup> A necessidade de manter seus seguidores faz com que as religiões se utilizem de imagens cada vez mais materializadas, assemelhando “o mundo dos poderes invisíveis” ao mundo ordinário. “As ideias que [a forma religiosa] sugerem se fazem cada vez mais limitadas, como as ideias terrestres, das quais são apenas cópias, e chega a época em que elas só oferecem ao espírito afirmações que este não pode admitir, e à alma práticas que não a satisfazem. O sentimento religioso se separa desta forma, por assim dizer, petrificada. Reclama outra [forma] que não o agrida, e não para até encontrá-la.”<sup>282</sup> Quando uma nova forma menos materializada de religião aparece, a opinião pública a adota como uma verdade e a moral se une a ela. Até mesmo as autoridades, representantes do *status quo*, que a princípio resistem ao seu aparecimento, com o tempo aderem à forma de vida que a nova religião origina. “Isto é, com efeito, o que acontece com o aparecimento da religião cristã. O sentimento religioso se apodera dessa forma depurada; sua parte vaga, melancólica e comovedora encontra refúgio nela”. Sugere Constant que as religiões anteriores ao cristianismo teriam se elevado da terra ao céu construindo sua fundamentação em bases materiais, o que fez com que sua base se desmoronasse. Já o cristianismo faria o movimento contrário: trasladando sua base para algo menos material, traria o céu para a terra<sup>283</sup>.

---

<sup>280</sup>Cf. Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p.52-3. Se lembrarmos que para Constant linguagem, sociedade e religiosidade são as características fundamentais do homem, e que este nunca existiu sem nenhuma dessas três formas de ser, devemos concluir que: sempre houve, em qualquer época da humanidade, um tipo positivo de religião.

<sup>281</sup>Cf. Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 53 «Mais toute forme positive, quelque satisfaisante qu'elle soit pour le présent, contient un germe d'opposition aux progrès de l'avenir. Elle contracte, par l'effet même de sa durée, un caractère dogmatique et stationnaire qui refuse de suivre l'intelligence dans ses découvertes, et l'âme dans ses émotions que chaque jour rend plus épurées et plus délicates. »

<sup>282</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 53. « Forcée, pour faire plus d'impression sur ses sectateurs, d'emprunter des images presque matérielles, la forme religieuse n'offre bientôt plus à l'homme fatigué de ce monde qu'un monde à peu près semblable. Les idées qu'elle suggère deviennent de plus en plus étroites, comme les idées terrestres dont elles ne sont qu'une copie, et l'époque arrive, où elle ne présente plus à l'esprit que des assertions qu'il ne peut admettre à l'âme que des pratiques qui ne la satisfont point. Le sentiment religieux se sépare alors de cette forme pour ainsi dire pétrifiée. Il en réclame une autre qui ne le blesse pas, et il s'agite jusqu'à ce qu'il l'ait trouvée. »

<sup>283</sup> Cf. Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, pp. 57-8. Trataremos desse tema, de forma específica, mais a frente.

Explicando seu método, Constant deixa claro que, em primeiro lugar, é preciso demonstrar respeito em relação a tudo que afeta a religião. Só com tal atitude é possível uma aproximação que nos permita ver além dos fatos superficiais, e quando conseguimos isso percebemos que o *sentimento religioso* é uma qualidade inerente ao homem, sendo parte constitutiva de nossa natureza. A partir do reconhecimento desse sentimento é possível fazer um estudo até certo ponto imparcial do fenômeno religioso, percebendo as particularidades de cada manifestação como algo superficial e situacional. Assim como progredem as sociedades, também as formas de manifestação religiosa progredem. Este é, conforme nosso autor, seu primeiro princípio. A partir dele, Constant parte para a formulação de etapas de progressão e chega à conclusão de que a aparição de cada forma religiosa se dá em três períodos, como uma espécie de movimento dialético.

O primeiro momento é aquele mais primitivo, em que o homem trava suas primeiras relações com os poderes invisíveis. Depois de estabelecidas as relações, ele procura lhe dar uma forma determinada e regular. O segundo momento se dá quando as demais faculdades, quer dizer, a razão, se desenvolve. A partir desse ponto, há um embate natural entre o que aponta o progresso obtido pela racionalidade e as religiões instituídas. Conforme acentua nosso autor; “se, como ocorre na natureza das coisas, a queda da antiga crença é adiada por parte das instituições, essa prolongação fictícia só produz para os seres humanos uma existência de puro mecanismo, em que tudo parece sem vida. O entusiasmo e a crença abandonam a religião. Só há fórmulas, práticas e sacerdotes.”<sup>284</sup> Surge então o terceiro momento, que é aquele em que o próprio sentimento religioso entra em choque com as religiões instituídas. A propósito, destaca nosso autor:

Esta luta introduz a terceira época, a aniquilação da forma rebelde, e daí vêm às crises de incredulidade completa, crises desordenadas e, às vezes, terríveis, mas inevitáveis, quando o homem deve se livrar daquilo que, agora, só lhe seria um obstáculo. Essas crises são sempre seguidas por uma nova forma de ideias religiosas, melhor adaptadas às faculdades do espírito humano, e a religião sai mais rejuvenescida, mais pura e mais bela das cinzas.<sup>285</sup>

---

<sup>284</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p.80, « Si, comme il est dans la nature des choses, la chute de la croyance vieillie est retardée par des institutions, cette prolongation factice ne produit pour l'espèce humaine qu'une existence de pur mécanisme, durant laquelle tout semble privé de vie. L'enthousiasme et la croyance délaissent la religion; Il n'y a plus que des formules, des pratiques et des prêtres. »

<sup>285</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p.80, « Cette lutte amène la troisième époque, l'anéantissement de la forme rebelle, et de là les crises d'incredulité complète, crises désordonnées et quelquefois terribles, mais inévitables, quand l'homme doit être délivré de ce qui ne lui serait désormais qu'une entrave. Ces crises sont toujours suivies d'une forme d'idées religieuses, mieux adaptée aux facultés de l'esprit humain, et la religion sort plus jeune, plus pure et plus belle de ses cendres. »

Para compreender esse movimento, afirma Constant, foi necessário remontar a um estado menos avançado da civilização humana, ao qual o autor denomina de “estado selvagem”. Mas, o que entende o pensador franco-suíço por “selvagem”? Ao contrário de alguns filósofos do século XVII e XVIII, que entendiam o estado selvagem como aquele em que se encontrou a espécie humana em sua origem, Constant não objetiva encontrar o estado do “bom selvagem” ou do “homem simples e ignorante” dos contratualistas. Nosso autor não considera “o estado selvagem como aquele em que se encontrou a espécie humana em sua origem”. Ou seja, para cada sociedade existe um período ao qual se pode denominar de selvagem, ainda que não de forma absoluta. E no que tange à religião, o método proposto por Constant não pretende determinar como ela começa a se manifestar positivamente, ou seja, como ocorre seu início primevo, mas “só de que maneira esta, no estado mais rudimentar que se pode pensar, se levanta e chega a noções mais puras”<sup>286</sup>.

### 3.2 O surgimento das formas religiosas

Também no início do segundo livro de *De la religion*, Constant propõe uma definição de sentimento religioso que é, para ele, a “necessidade que sente o homem de comunicar-se com a natureza que o rodeia e com as forças desconhecidas que parecem animar esta natureza.”<sup>287</sup>. Nessa definição, dada por Constant, temos o indicativo de um novo elemento: a ideia de natureza como totalidade transcendente e que possui uma espécie de alma própria, ou força, que estaria por trás da mobilidade percebida pelos homens na natureza. As formas positivas de religião seriam o meio empregado para conseguir estabelecer essa comunicação – à maneira de normas gramaticais que regulam a expressão da “língua viva”, garantindo, assim, “isonomia” entre os falantes daquele idioma. A escolha desse meio de comunicação, todavia, não é arbitrária, ela implica uma gama de variantes psíquicas. Para descobrir o resultado dessas diversas causas, sugere nosso autor que o melhor método é o de “agrupar os fatos melhor constatados, sobre as

---

<sup>286</sup> Cf. Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p.86-8.

<sup>287</sup> Benjamin Constant de REBECQUE. *De La religion*, p.99. « Nous avons défini le sentiment religieux, le besoin que l'homme éprouve de se mettre en communication avec la nature qui l'entoure, et les forces inconnues qui lui semblent animer cette nature. »

crenças mais religiosas das tribos mais ignorantes, e indagar, depois que parte, nestas crenças, se deve atribuir ao sentimento religioso, à inteligência ou ao interesse.”<sup>288</sup>.

Procedendo da forma indicada, ou seja, partindo da pesquisa histórica sobre os costumes “primitivos”, podemos inferir da pesquisa de Constant algumas conclusões; 1) quanto menos materializados forem os símbolos religiosos, melhor será a expressão do sentimento religioso; 2) existe uma linha progressiva entre o fetiche e o teísmo, segundo a qual o primeiro representa uma menor qualidade de crença e o segundo a forma mais pura; 3) podemos identificar, na teoria de Constant sobre a relação entre sentimento religioso e forma religiosa, uma atualização do platonismo, em que se podem identificar formas de manifestação religiosa que seriam trans-históricas, porém, vazias de conteúdo – o que permitiria sua fácil adaptação às mudanças sociais; 4) O sacerdócio seria uma função da própria religião, variando sua força de “domínio” sobre os demais membros da comunidade em relação ao nível de conhecimento (*luzes*) dos mesmos.

O fetiche surge na história da humanidade quando ela, em estado selvagem, se sente de alguma forma inquietada, pois percebe algo que não sabe o que é, que está fora de si e que anima toda a natureza ao seu redor. Ela se vê então rodeada e dominada por forças de origem que não sabe determinar. Mas uma espécie de instinto, que somente a humanidade possui, parece adverti-la de que esse poder que anima as forças desconhecidas tem alguma relação com ela. Essa é a primeira forma como o sentimento religioso se apresenta. Surge, em seguida, a necessidade de determinar o indeterminado e com ele estabelecer relações de maneira fixa; o homem sente a necessidade de falar com essas forças, de invocá-las, de adorá-las. “O selvagem adora diferentes objetos porque deve adorar algo; porém, que objeto adorará?”, interroga Constant. Respondendo, afirma: “O homem, o dissemos antes, situa sempre suas ideias religiosas no desconhecido. Para o selvagem, tudo é desconhecido. Portanto, seu sentimento religioso se dirige a tudo aquilo que encontra.”<sup>289</sup>. Onde há movimento, supõe que haja alguma forma de vida e, onde há

---

<sup>288</sup> Benjamin Constant de REBECQUE. *De La religion*, p.99. « Pour découvrir le résultat de ces causes diverses, deux modes se présentent observer et décrire le travail de chacune des facultés de l'homme séparément, et de toutes ces facultés réunies, lorsqu'il se crée une religion ou rassembler les faits qui sont le mieux constatés, relativement aux croyances religieuses des peuplades les plus ignorantes, et rechercher ensuite quelle part dans ces croyances doit être attribuée au sentiment, quelle part à l'intelligence, quelle part à l'intérêt. La première méthode nous semble trop métaphysique et trop abstraite. Mieux vaut partir de faits historiques pour remonter aux causes de ces faits. »

<sup>289</sup> Benjamin Constant de REBECQUE. *De La religion*, p.101. « Le Sauvage adore différents objets parce qu'il faut qu'il adore quelque chose mais quels objets adorera-t-il? [...]. L'homme, nous l'avons dit, place

vida, há uma intencionalidade que dirige suas ações. Rodeado por um mundo pujante e vivo, que de alguma forma pode influenciar em seu destino, o homem escolhe como objeto de sua adoração aquele que lhe chama mais a atenção, seja pela força que a imagem representa, seja pela proximidade afetiva. Não significa que, por ser próximo, o objeto de adoração seja conhecido<sup>290</sup>. Um exemplo é o caso dos animais, que por mais próximos que sejam do homem selvagem, dele guardam segredos. É muito interessante a descrição que o nosso autor faz da relação entre os animais e a criação simbólica de fetiches pelos homens e, ao mesmo tempo, é interessante notar como essa descrição introduz em sua argumentação a ideia de *utilidade*, como constitutiva da *adoração* de fetiches. Segundo Constant, a domesticação dos animais produz uma revolução tão importante na vida do selvagem que esses novos companheiros de trabalho assumem, em várias sociedades, o *status* de divindade<sup>291</sup>, sendo o *cão*, por exemplo, a entidade que tem a responsabilidade de recepcionar e iniciar as almas na vida de além-túmulo. Tal é a ligação e a dependência entre adorador e objeto que, “com frequência, quando o ídolo está vivo, o adorador o mata para levá-lo consigo, por todos os lugares”<sup>292</sup>. Durante esse período em que os animais são o objeto de sua adoração, afirma Constant, o homem não adora figuras semelhantes a si, porque o homem é o que ele pensa conhecer de melhor.

Mas o sentimento religioso não se limita a produzir formas rudimentares e materializadas de religião. Há, acima do fetiche, “uma noção mais vaga, mais misteriosa, menos aplicável à vida comum e que, no entanto, preenche de um respeito mais profundo, de uma emoção mais íntima, a alma do adorador.”<sup>293</sup>. O sentimento religioso tende sempre para a categoria do infinito, do incomensurável<sup>294</sup>. A fim de destacar que já para o homem selvagem a “religiosidade” aponta para algo de caráter mais *abstrato*, escreve Constant: “Daí provém esse grande espírito, que mora dentro das nuvens, por cima das montanhas ou no abismo impenetrável dos mares, sempre invisível, raramente implorado, porque pouco

---

toujours dans l'inconnu ses idées religieuses. Pour le Sauvage, tout est inconnu. Son sentiment religieux s'adresse donc à tout ce qu'il rencontre. »

<sup>290</sup>Cf. Benjamin Constant de REBECQUE. *De La religion*, p.101.

<sup>291</sup> Constant atribui esta ideia, de forma muito genérica, à Herder, em seu *Ideen zur Philosophie der Geschichte*, I.

<sup>292</sup>Cf. Benjamin Constant de REBECQUE. *De La religion*, p.102.

<sup>293</sup> Benjamin Constant de REBECQUE. *De La religion*, p.103, « Au-dessus des fétiches, divinités matérielles, que le besoin du moment enfante, invoque et détruit, plane toujours une notion plus vague, plus mystérieuse, moins applicable à la vie commune, et qui cependant remplit d'un respect plus profond, 'une émotion plus intime, l'âme de l'adorateur. »

<sup>294</sup> Assim como defenderá Rudolf Otto, em sua obra *O sagrado*, também partido de um campo de pesquisa influenciado pelo kantismo. Todavia, o pensador alemão irá se arrojear mais longe no que tange à relação entre o aspecto racional da religião e o aspecto irracional.

participa do destino dos moradores da terra, mas para o qual se eleva a alma, como que se exercitando em pensamentos mais nobres que aqueles que a ignorância proporciona ao homem.”<sup>295</sup>.

Da tendência para a utilização da forma religiosa surge uma espécie de fetiche arquetípico, ou ideia platônica; uma forma vazia de conteúdo e propícia a atualizações. Destaca o autor que “um selvagem da América, que teria como fetiche um touro, declarou um dia ao missionário que o interrogava, que não adorava o touro mesmo, senão um manitu dos touros, oculto debaixo da terra e que vivificava com seu alento a todos os animais de sua espécie.”<sup>296</sup>. Mas, diferente das formas platônicas, que possuem existência autônoma, o fetiche referido é um sinal que aponta para um plano transcendente e em constante permuta com a realidade física<sup>297</sup>. Segundo Constant, quando o selvagem invoca o fetiche “o considera, sem dúvida, como seres mais fortes que ele: deste ponto de vista, são deuses; porém, quando os castiga, os maltrata e os queima, são os inimigos que ele maltrata, não são os deuses que adora.”<sup>298</sup>.

Porém, existe uma espécie de fetiche que está qualitativamente mais próximo da ideia de Divindade, é o *Manitú protótipo*, ou o *Grande Espírito*, que não está exposto a essas vicissitudes. Ele representa para o selvagem suas ideias de perfeição, tendendo para aquilo que denominaríamos, hodiernamente, de “O totalmente outro.” Já a representação material destas formas seria cultural. De acordo com nosso autor, seria natural a caminhada

---

<sup>295</sup> Benjamin Constant de REBECQUE. *De La religion*, p.103, « De là ce grand esprit, qui réside au sein des nuages, par-delà les montagnes ou dans l'abîme impénétrable des mers, toujours invisible, rarement imploré, parce qu'il prend peu de part à la destinée des habitants de la terre, mais vers lequel l'âme s'élève pourtant comme s'essayant à des conceptions plus nobles que celles que l'ignorance fournit à l'homme. »

<sup>296</sup> Benjamin Constant de REBECQUE. *De La religion*, p.103, « Un Sauvage de l'Amérique, qui avait un taureau pour fétiche, déclara un jour au missionnaire qui l'interrogeait, qu'il n'adorait pas le taureau même, mais un manitou des taureaux, caché sous la terre, et vivifiant de son souffle tous les animaux de son espèce. »

<sup>297</sup> A conceituação que procura Constant se aproxima, em nosso entendimento, ao que C.G. Jung conceitua como *arquétipo*. Segundo o psicólogo suíço, “‘Archetypus’ é uma perífrase explicativa do εἶδος platônico. Para aquilo que nos ocupa, a denominação é precisa e de grande ajuda, pois nos diz que, no concernente aos conteúdos do inconsciente coletivo, estamos tratando de tipos arcaicos – ou melhor – primordiais, isto é, de imagens universais que existiram desde os tempos mais remotos. [...]. Como tal, o arquétipo difere sensivelmente da fórmula historicamente elaborada. Especialmente em níveis mais altos dos ensinamentos secretos, os arquétipos aparecem sob uma forma que revela seguramente a influência da elaboração consciente, a qual julga e avalia. Suas manifestações imediatas, como a encontramos em sonhos e visões, é muito mais individual, incompreensível e ingênua do que nos mitos, por exemplo. O arquétipo representa essencialmente um conteúdo inconsciente, o qual se modifica através de sua conscientização e percepção, assumindo matizes que variam de acordo com a consciência individual na qual se manifesta.” *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2000, p.16-17.

<sup>298</sup> Benjamin Constant de REBECQUE. *De La religion*, p.117, « Le Sauvage qui les invoque, les considère bien comme des êtres plus forts que lui: sous ce rapport, ce sont des dieux mais lorsqu'il les punit, les brise ou les brûle, ce sont des ennemis qu'il maltraite, ce ne sont plus des dieux qu'il adore. »

do sentimento religioso rumo ao teísmo, ou seja, para uma religiosidade<sup>299</sup> baseada na ideia de uma divindade única, com aspectos morais. Para referendar a hipótese defendida, ainda que de forma oculta, em seu texto assevera Constant que “todos os viajantes que transmitiram as opiniões religiosas dos *Otahitiens* afirmaram que distinguem o Deus supremo da matéria que ele criou”<sup>300</sup> [grifo nosso]. Para Constant, a “Divindade” é um modelo abstrato, uma conjectura do espírito, um centro comum. Conforme explica Thompson, “Deus é uma essência inefável, a tradição daquilo que ela conserva, ao longo dos séculos, é uma ideia, destituída de signo.”<sup>301</sup>.

Mas, na ação de criação das formas religiosas, existem outros elementos. Um desses elementos é a inteligência. É dela, por exemplo, que surge a ideia de mal – porque a inteligência age de forma binária, relacionando opostos. Na mente selvagem, explica Constant, a inteligência, por ser uma faculdade menos complexa, trata as questões de forma mais simples; há o bem e o mal no mundo, logo, há deuses amigos e deuses inimigos. E é esse dualismo que dá origem ao dualismo das religiões mais complexas, como, por exemplo, o zoroastrismo, o maniqueísmo e o próprio cristianismo. Sobre a participação da inteligência na construção das formas religiosas, escreve Constant:

A inteligência, que antes de julgar observa, obtém dos fenômenos exteriores, que compara e relaciona, conclusões, em parte, diferentes. Se vários destes fenômenos anunciam uma força benevolente, outros indicam uma espécie de ódio e de hostilidade. Esta oposição, que explode a cada instante e em cada detalhe da natureza física e moral, é, em todas as épocas, um enigma insolúvel para os espíritos mais cultos. Quem não conhece os múltiplos intentos de todas as escolas de filosofia para resolver o problema da origem do mal?<sup>302</sup>

Mas, ressalta nosso autor, o sentimento luta contra essa disposição da inteligência, que, todavia, não pode ser vencida, já que está de acordo com “as regras da lógica”. Uma vez que não pode vencer as disposições lógicas do raciocínio, o sentimento oferece uma

---

<sup>299</sup> Cf. Benjamin Constant de REBECQUE. *De La religion*, p.104.

<sup>300</sup> Benjamin Constant de REBECQUE. *De La religion*, p.105, « Tous les voyageurs qui nous ont transmis les opinions religieuses des Otahitiens attestent qu'ils distinguent le Dieu suprême, de la matière qu'il a mise en œuvre. »

<sup>301</sup> Patrice THOMPSON. *La religion de Benjamin Constant*, p.159, « Dieu est une essence ineffable, la tradition de ce qu'il conserve est au-dessus des siècles, c'est une idée, privé de signe ».

<sup>302</sup> Benjamin Constant de REBECQUE. *De La religion*, p. 105, « L'intelligence, qui observe avant de juger, tire des phénomènes extérieurs qu'elle compare et qu'elle rapproche des conclusions en partie différentes. Si plusieurs de ces phénomènes annoncent une force bienveillante, d'autres indiquent une sorte de haine et d'hostilité. Cette opposition qui éclate à chaque instant dans chaque détail de la nature physique et morale, est à toutes les époques une énigme insoluble pour les esprits les plus exercés. Qui ne connaît les tentatives multipliées de toutes les écoles de philosophie pour résoudre le problème de l'origine du mal? »

espécie de atenuante que suaviza essa disposição, estabelecendo, sempre, a supremacia do bom princípio sobre o mau princípio nas narrativas míticas.

O terceiro elemento ativo na construção das formas religiosas é o interesse. Este é, no entender de Constant, um “sentimento negativo”, estando próximo à categoria das paixões. Quanto menos instruído é o homem, maior é seu interesse pessoal, o que o limita ao momento presente e torna suas paixões mais violentas. Assim, tão logo se crie o objeto de culto, o interesse busca maneiras de utilizá-lo em causa própria. A propósito, escreve Constant:

Assim que o homem crê haver descoberto o poder oculto que buscava sem descanso, a partir do momento que tem ante de si o objeto que supõe dotado de forças sobrenaturais, intenta colocar estas forças a seu favor. [...]. Agradar a este objeto, obter seus favores, provocar o interesse por seus empreendimentos, este é, pois, o objetivo do selvagem. Ao adorá-lo já não satisfaz uma necessidade da alma; é um proveito positivo que espera. Já não obedece a um sentimento; aplica um cálculo.<sup>303</sup>

Também é da relação do interesse com o objeto adorado que nasce a ideia antropocêntrica na manifestação religiosa. Na tentativa de alcançar suas ambições, o homem tenta agradar, ou punir, o objeto que simboliza as forças misteriosas às quais rende culto. Não obstante, a única forma de formar um juízo sobre os desejos do sagrado é pela analogia com as coisas que melhor conhece, dentre estas, a realidade que julga mais conhecida, e esta é a sua própria personalidade. E “como se irrita contra aquele que o ofende, se apraz com quem lhe dá paz, se torna condescendente com quem lhe serve ou adula, o que só é um outro modo de prometer servi-lo, conclui por si que o objeto ao qual adora se comporta como ele se comportaria.”<sup>304</sup>. Nasce também nesse momento a ideia de sacrifício – que segue, junto com a religião, um movimento “ascendente”, que vai das formas mais grosseiras e materiais às mais sutis e refinadas<sup>305</sup>.

---

<sup>303</sup> Benjamin Constant de REBECQUE. *De La religion*, pp. 105-106. « Dès que l'homme croit avoir découvert la puissance cachée qu'il cherchait sans relâche, dès qu'il a devant lui l'objet qu'il suppose doué de forces surnaturelles, il travaille à tourner ces forces à son avantage. [...]. Plaire à cet objet, obtenir ses faveurs, l'intéresser à ses entreprises, tel est donc maintenant le but du Sauvage. En l'adorant, ce n'est plus un besoin de l'âme qu'il satisfait c'est un profit positif qu'il espère. Il n'obéit plus à un sentiment ; combine un calcul. »

<sup>304</sup> Benjamin Constant de REBECQUE. *De La religion*, p. 107, « Comme il s'irrite contre qui l'offense, s'adoucit envers qui l'apaise, devient bienveillant pour qui le sert ou le flatte, ce qui n'est qu'une autre manière de promettre de le servir, il en conclut que l'objet qu'il adore agit ainsi qu'il agirait ».

<sup>305</sup> Segundo G. Van der Leew, com a frase “la ideia del sacrificio no puede separarse de ninguna religión”, o autor franco-suíço colocou o sacrifício em um destacado lugar na filosofia da religião. Cf. Gerhardus VAN DER LEEUW. *Fenomenologia de la religion*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964, p.335-336.

Segundo Constant, é o interesse o responsável pelo fim da moralidade própria do sentimento religioso, uma vez que a relação do homem com o sagrado passa a ser gerida na base de trocas que objetivam um fim específico. Quando cria figuras de adoração, fetiches, a inteligência separa em dois mundos a moral e a religião; a religião passa a ser entendida como a relação dos homens como os deuses; e a moral, é a relação dos homens com os seus semelhantes – não havendo relação necessária entre essas duas instâncias da vida humana. “Os deuses não podem ocupar-se mais que da conduta dos homens em relação a eles, sem intervir na relação dos homens com seus semelhantes. Estes podem ser responsáveis, para os primeiros, somente da observação dos deveres do culto, e deixar os da moral em independência completa.”<sup>306</sup>. Não obstante esse afastamento, o sentimento religioso cria formas para introduzir algum tipo de moral nas relações entre os homens e seus deuses. Por exemplo, frisa Constant, “o trato que ela [a religião] supõe entre o adorador e seu deus implica uma ideia de fidelidade aos compromissos, portanto, uma noção de moral.”<sup>307</sup>. Em um segundo momento, o mesmo fenômeno que se dá nas relações dos indivíduos com seus deuses tutelares acontece na sociedade. Segundo nosso autor, “os indivíduos de uma horda se reúnem por um interesse comum. Este interesse comum deve ter também sua divindade tutelar. A religião a toma em sua custódia: ela protege a associação contra seus membros e aos membros da associação, entre si, uns dos outros.”<sup>308</sup>.

À primeira vista pode parecer que há uma independência entre a moral e a religião; num segundo momento, nosso autor parece tender para a posição que coloca a religião como fonte da moral, ou como uma moralidade mais perfeita<sup>309</sup>, diversa daquela que advém do interesse. Porém, no fim do terceiro capítulo do segundo livro de *De la religion*, encontramos uma passagem esclarecedora sobre a relação entre religião e moral, e melhor ainda, uma definição da instância moral no pensamento de Constant. Escreve o autor: “a moral é um sentimento. Se associa ao sentimento religioso porque todos os sentimentos

---

<sup>306</sup> Benjamin Constant de REBECQUE. *De La religion*, p. 113, « Les dieux peuvent ne s'occuper que de la conduite des hommes à leur égard, sans intervenir dans celle des hommes avec leurs semblables. Ceux-ci peuvent n'être responsables envers les premiers que de l'observance des devoirs du culte, et rester pour ceux de la morale dans une indépendance complète. »

<sup>307</sup> Benjamin Constant de REBECQUE. *De La religion*, p.113, « Le traité qu'elle suppose entre l'adorateur et son dieu implique une idée de fidélité aux engagements, par conséquent une notion de morale. »

<sup>308</sup> Benjamin Constant de REBECQUE. *De La religion*, p.113, « Les individus d'une horde sont unis entre eux par un intérêt commun. Cet intérêt commun doit avoir aussi sa divinité tutélaire. La religion le prend sous sa sauvegarde elle protège l'association contre ses membres, et les membres de l'association les uns contre les autres. »

<sup>309</sup> Não confundir com as posições de Rousseau e Kant que vem na religião uma espécie de moral para ignorantes, ou uma etapa para a verdadeira moral, que é aquela da razão.

estão intimamente ligados.”<sup>310</sup>. Ou seja, o que há para nosso autor entre religião e moral é afinidade entre dois sentimentos, sendo que a primeira funciona como uma espécie de catalisador para as ações da segunda. Conforme explica Thompson, a moral é uma perspectiva que apresenta tanto a característica sentimental como a racional, e que possibilita, na duração das formas religiosas, a aparição de um espectador-legislador que cria seu espetáculo ao mesmo tempo em que o vê<sup>311</sup>.

Ao aprofundar o tema no livro XII de sua obra, Constant explica que, embora sempre tenham sido beneficiadas pelo sentimento religioso, as ideias morais só tardiamente adentram no interesse do *corpus* das instituições religiosas. Conforme podemos depreender da escrita de nosso autor, é a noção de justiça que possibilita a entrada dos conceitos da moral nas manifestações positivas da religião. À medida que a sociedade progride, saindo do estado de selvageria para o de barbárie, torna-se necessário o desenvolvimento de instituições que, além de coibirem a violência, impeçam-na de forma previdente. Encontra-se, aqui, um dos pontos de ligação entre religião e moral.

A união da moral com a religião se dá, pois, em um primeiro momento, a partir do princípio de conservação da vida social. Através dele a justiça, que não é alcançada nesta vida, é projetada para a vida futura, que se transforma na garantidora das relações morais da existência presente. No politeísmo independente, os deuses assumem, aos poucos, o papel de garantidores da vida moral, pois, apesar de não criarem nem modificarem suas regras, de suas vontades não determinarem nem o bem nem o mal, são eles que zelam pela manutenção da ordem. Neste sistema, as ações humanas tiram de si mesmas seus méritos e deméritos<sup>312</sup>, e o que antes era temor à ação divina torna-se então confiança na recompensa pela ação justa. Todavia, a relação entre a moral e a religião nem sempre é pacífica, conquanto acentue nosso autor que,

A incredulidade, ademais, se acerca sempre ao triunfo completo da moral sobre a religião. [Pois], a partir do momento que a necessidade da moral penetra nos homens, sua lógica os obriga a comparar os fatos que a religião apresenta e os dogmas que ensina com os princípios novos que ela é chamada a sancionar. Daí

---

<sup>310</sup>Benjamin Constant de REBECQUE. *De La religion*, p.115, «La morale ne serait ni si rapide ni si infallible. Mais la morale est un sentiment. Elle s'associe au sentiment religieux, parce que tous les sentiments se tiennent. »

<sup>311</sup> Cf. Patrice THOMPSON. *La religion de Benjamin Constant*, p.104.

<sup>312</sup>Cf. Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p.505.

se segue que, quando creem que estes fatos ou estes dogmas são contrários a estes princípios, são os primeiros a colocá-los em dúvida.<sup>313</sup>

É partir desse momento que o homem passa a relacionar estreitamente o sentimento religioso com os princípios morais, “e só aceita a crença com a condição expressa de que proteja a moral. [...]. A moral se converte em pedra de toque, em uma prova a que se submetem as noções religiosas, e que não pode deixar de contestar uma parte delas e de debilitar a confiança que se dava ao conjunto.”<sup>314</sup>. Contudo, ressalta Constant, mesmo a despeito da importância que a moral ganha no politeísmo independente, a religião mantém sua autonomia. Como exemplo, o autor nos dá uma passagem de Édipo em Atenas e escreve a respeito: “os atenienses, quando duvidam se expulsariam a Édipo, sentem que fazendo uma coisa que creem agradável aos deuses, sentem que não farão nenhuma ação virtuosa.”<sup>315</sup>

Para Constant, nas religiões em que os sacerdotes formam corporações, os deuses são todo-poderosos e têm vontade unânime, são juízes e legisladores, criam as leis morais e as mudam ao seu bel prazer. Nessas religiões a moral se confunde com a religião e forma um corpo de doutrina, que tende ao imobilismo. O homem fica preso a inumeráveis proibições arbitrárias; para qualquer lugar que tenha que se mexer, sente-se tolhido em sua liberdade. São jogados no pecado pela própria lei; “o que preserva do crime a maioria dos homens é o sentimento de nunca haver ultrapassado a linha da inocência; quanto mais se estreita essa linha, mais se expõe o homem a saltá-la; e, por ligeira que seja a infração, pelo simples fato de haver vencido o primeiro escrúpulo, perde sua salvaguarda mais segura.”

316

---

<sup>313</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p.469, « L'incrédulité, au reste, este toujours voisine du triomphe complet de la morale dans la religion. Dès que les hommes se sont bien pénétré de la nécessité de la morale, leur logique les force à comparer les faits que la religion rapporte et les dogmes qu'elle est appelée à sanctionner. Il s'ensuit que, lorsque ces faits ou ces dogmes leur semblent contraires à ces principes, ils révoquent les premiers en doute. »

<sup>314</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p.469, « L'homme, frappé de ce danger, n'accepte plus la croyance que sous la condition expresse qu'elle protégera la morale. [...]. La morale devient donc une espèce de pierre de touche, une épreuve à laquelle on soumet les notions religieuses, et qui ne peut manquer d'en faire contester une partie, et d'affaiblir la confiance qu'on accordait à l'ensemble »

<sup>315</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 506, « Les athéniens, lorsqu'ils balancent s'ils ne chasseront pas Œdipe, sentent qu'en faisant une chose qu'ils croient agréable aux dieux, ils ne feront point une action vertueuse ».

<sup>316</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, pp. 508-509, « Ce qui préserve du crime la majorité des hommes, c'est le sentiment de n'avoir jamais franchi la ligne de l'innocence ; plus on resserre cette ligne, plus on expose l'homme à la dépasser ; et quelque légère que soit l'infraction, par cela seul qu'il a vaincu le premier scrupule, il a perdu sa sauvegarde plus assurée ».

Essa moral, conforme acentua Constant, persegue o homem em seu reduto mais íntimo, privando-lhe mesmo da liberdade de consciência. O autor vai buscar no judaísmo/cristianismo (que afirma serem por vezes desfigurados pela figura do sacerdote) o exemplo da vigilância que a própria consciência sofre nessas religiões. Escreve ele: “Senhor, diz o salmista hebreu, perdoa-me aqueles pecados que me são desconhecidos. Não me reprovos nada, diz um apóstolo, porém isso não é uma prova de minha inocência.”<sup>317</sup> Segundo nosso autor, somente em uma forma religiosa muito aperfeiçoada à incerteza causada pela dúvida da consciência poderia ser benévola. Nessa religião, as ideias que o homem possui da Divindade são muito puras e, por consequência, não sabe nunca se seus esforços são suficientemente dignos de agradá-la. Nela, o homem “trabalha sem descanso em seu próprio coração para arrancar dele tudo aquilo que o separa do ser perfeito ao qual adora; sua inquietude é, por demais, suavizada pela noção de bondade, unida à de sabedoria e de poder.”<sup>318</sup>

Há, contudo, no entendimento de Constant, outro ponto de ligação entre a moral e a religião. Vejamos: assim como a religião, que possui dois níveis diferentes – o de sentimento e suas manifestações positivas – também a moral possuiria, para nosso autor, dois níveis diversos. No primeiro nível está a moral mais delicada, mais nobre, que é preventiva e inspiradora das boas ações, uma espécie de *moral natural*, universal e racional. Num segundo plano, cultural, encontra-se a moral que se limita a manter a ordem social, proibindo os delitos. O *sentimento religioso* se liga ao primeiro nível de moral, *natural*, pois ele é, conforme Constant, indispensável na mudança interior do homem. *Sentimento religioso* e *moral natural* se ligariam, também, pela sua “origem divina”. Notamos aqui certa dificuldade do autor em manter a separação entre as instâncias moral e religiosa do humano, pois, apesar de serem distintas, para Constant, o *sentimento religioso* é também constituinte da ação moral, enquanto promotor de modificações de caráter (*disposições interiores*) que a lei não pode promover. Sobre essa relação de proximidade, escreve o autor franco-suíço:

A religião não é nenhum um código penal, não é nenhum código arbitrário, é a relação da Divindade com o homem, com o que o constitui como ser moral e

---

<sup>317</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 510, « Seigneur, dit le psalmiste hébreu, pardonne-moi ceux de mes péchés qui me sont inconnu. Je ne me rapproche rien, écrit un apôtre, mais ce n'est pas un preuve de mon innocence ».

<sup>318</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 511, « Il travaille sans relâche sur son propre cœur, pour en arracher tout ce que le sépare de l'être parfait qu'il adore ; son inquiétude est d'ailleurs adoucie par la notion de la bonté, unie à celle de la sagesse et de la puissance ». [p.511].

inteligente, quer dizer, com sua alma, seu pensamento e sua vontade. As ações só pertencem à sua esfera como sintoma destas disposições interiores. A religião nada pode mudar ao seu mérito. Obra de Deus, como o próprio sentimento religioso, emanada da mesma fonte, a moral é como ele, incriada, independente. Sua regra existe em todos os corações. Ela se manifesta a todos os espíritos à medida que avança em conhecimento.<sup>319</sup>

A moral está, pois, ligada às ações externas e a seus efeitos, o sentimento religioso está ligado às “causas”, não cabe ao *sentimento religioso* julgar ações, mas somente possibilitar alternativas de mudança. O sentimento religioso não postula regras para a convivência social, mas orienta a existência individual.

Ainda especulando sobre a relação entre o sentimento religioso e as formas positivas que este assume, Constant passa a tratar o surgimento da ideia de imortalidade. Afirma o autor que, se é verdade que a religião nasce sempre da atração que o desconhecido exerce sobre o homem, “o centro de todas as conjecturas religiosas deve ser a morte; pois a morte, de todas as coisas desconhecidas, é a que mais se impõe”. Segundo o autor, é ao redor das conjecturas sobre a morte que “o sentimento religioso recebe seus mais vastos e mais belos desenvolvimentos”<sup>320</sup>. Porém, ressalta Constant um pouco mais à frente que a mesma degradação que se observa na relação do selvagem com seus deuses acontece com a ideia de vida futura. Operando uma inversão na teoria platônica das ideias, para explicar como o interesse se apodera do produto do sentimento religioso, escreve o autor franco-suíço: “o interesse quer organizar este mundo ideal para seu uso; a inteligência quer descrevê-lo; e, como não pode criar nada, como só pode utilizar os materiais já existentes, o mundo ideal se converte em uma cópia deste mundo.”<sup>321</sup>.

As conjecturas em torno desse mundo desconhecido se diversificam, segundo Constant, de acordo com “o clima e as situações, sejam locais ou particulares; mas elas não mudam de natureza”. Aqueles que nunca saíram de suas terras apontaram o horizonte como o limite entre o mundo dos vivos e o dos mortos, onde um dia encontrar-se-ão com

---

<sup>319</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 513, « La religion n'est point un code pénal, elle n'est un point un code arbitraire, elle est le rapport de la Divinité avec l'homme, avec ce qui le constitue un être moral et intelligent, c'est-à-dire, avec son âme, sa pensée, sa volonté. Les actions ne sont de sa sphère, que comme symptômes de ses dispositions intérieures. La religion ne peut rien changer à leur mérite. Œuvre de Dieu, comme le sentiment religieux lui-même, émanée de la même source, la morale est comme lui, incréée, indépendant. Sa règle est placée dans tout les cœurs. Elle se dévoile à tous les esprit, à mesure qu'ils s'éclairent ».

<sup>320</sup>Cf. Benjamin Constant de REBECQUE. *De La religion*, p.116.

<sup>321</sup>Benjamin Constant de REBECQUE. *De La religion*, p.117, « L'intérêt veut arranger ce monde idéal pour son usage ; l'intelligence veut le décrire et comme elle ne peut rien créer, comme elle ne peut que mettre en œuvre les matériaux déjà existants, le monde idéal devient une copie de ce monde »

seus antepassados. Aqueles que se encontram degredados de seus lares, em países distantes, esperam pelo dia em que seus deuses familiares virão buscar-lhes. Isso demonstra a visão constantiniana do homem como ser situado e dependente das relações sociais e afetivas em que está inserido, e essas afinidades não poderiam estar fora da construção da estrutura das religiões positivas. Outro dado importante, assevera Constant, é que, para a religião dos selvagens, embora haja uma clara divisão de moradas no mundo dos mortos, ela acontece sem que se incluam nela valores morais. Embora admitam lugares de penas e gozos, estes lugares estão ligados ao tipo de morte que tiveram seus habitantes, violenta ou pacífica, mais do que ao tipo de vida<sup>322</sup>. Resumindo suas ideias, escreve nosso autor:

À lógica, árida, como sempre é, e muito menos ilustrada do que é agora, pertence tudo o que é antropomórfico; ao interesse, tudo o que é cálculo; ao sentimento, tudo o que é emoção. A razão guiada pela analogia e enganada por ela, leva à morada dos mortos a imitação da vida. O interesse, que combina seus cálculos segundo esta imitação, sugere ao dono a exigência bárbara que dita os sacrifícios [...]. O sentimento, em fim, que combate alternadamente contra a inteligência limitada e contra o interesse menos nobre, libera a religião dessas manchas. As saudades e as homenagens que dedica aos mortos enobrecem as ideias religiosas. Faz suas as imagens limitadas do antropomorfismo, porém as purifica. [...], ao dirigir à Divindade a oração do sentimento que ela impregna de esperança, purifica as noções vulgares sobre a essência desta divindade protetora e, elevando por assim dizê-lo, a forma material, a alma com um espírito no qual já se pode vislumbrar algo divino.<sup>323</sup>

O surgimento da figura do sacerdote está ligado diretamente à eficácia da comunicação com os seres superiores, ou com o mundo dos mortos. Para Constant,

Logo que o homem teve a ideia de seres superiores a ele, com os quais possui meio de comunicar-se, deve supor que estes meios não são todos iguais e infalíveis. Interessa-lhe distinguir seus graus de eficácia. Se não espera descobrir os melhores e mais seguros pelos seus próprios esforços, se dirige naturalmente àqueles de seus semelhantes que considera dotados de mais experiência ou que se proclamam possuidores de mais luzes. Busca em seu

---

<sup>322</sup>Cf. Benjamin Constant de REBECQUE. *De La religion*, p.116-118.

<sup>323</sup>Benjamin Constant de REBECQUE. *De La religion*, p. 123, « A la logique, aride qu'elle est toujours, et bien peu éclairée qu'elle est encore, appartient tout ce qui est anthropomorphisme, à l'intérêt tout ce qui est calcul, au sentiment tout ce qui est émotion. La raison, guidée par l'analogie et trompée par elle, porte dans le séjour des morts l'imitation de la vie. L'intérêt, combinant ses calculs d'après cette imitation, suggère au maître l'exigence barbare qui dicte les sacrifices. [...]. Le sentiment enfin, combattant tour à tour, contre une intelligence bornée et contre un intérêt ignoble, relève la religion de ces flétrissures. Les regrets et les hommages qu'il consacre aux morts ennoblissent les conceptions religieuses. Il s'empare des images étroites de l'anthropomorphisme, mais il les épure. [...], en dirigeant vers la Divinité la prière du regret qu'il empreint d'espérance, il purifie les notions vulgaires sur l'essence de cette divinité protectrice, et soulevant, pour ainsi dire, la forme matérielle, l'anime d'un esprit où déjà l'on peut reconnaître quelque chose de divin. »

derredor estes mortais privilegiados, favoritos, confidentes, órgãos dos deuses; e quando os busca, os encontra.<sup>324</sup>

Ainda segundo nosso autor, o sacerdote não surge como uma fraude, não é um sujeito que abusa do poder derivado do surgimento das religiões positivas. Esta figura “é inseparável da religião mesma”. Não são os sacerdotes que se autoinstituem sacerdotes, mas, ao contrário, são instituídos pelas próprias necessidades que aparecem com as religiões. E, da mesma forma como surgem “pela força das coisas” os sacerdotes, também surge o corpo sacerdotal. As “castas” surgem dos interesses e necessidades que forçam os homens a se reunirem em grupos. Escreve Constant, explicando como se dá o surgimento da casta sacerdotal: “proporcionai a certo número de homens um interesse distinto do interesse geral: estes homens unidos entre si por um vínculo particular serão separados por sua vez de tudo que não seja sua corporação, sua casta. Considerarão um ato legítimo e meritório fazer que todos se dobrem à influência desta casta. Reuni-os em torno de uma bandeira e tereis soldados, em torno de um altar e tereis sacerdotes.”<sup>325</sup>. Fechados em corporações herméticas, os sacerdotes impõem aos candidatos do noviciado duras provas, que levam anos. Esse longo processo de depuração é que permitirá ao futuro sacerdote entrar em contato com o mundo invisível. Constant não entende, entretanto, que a presença de sacerdote seja totalmente má. O surgimento dessa casta está ligado a uma gama variada de fatores e necessidades. O autor entende que um dos principais fatores para o maior ou menor alcance do poder sacerdotal é a ilustração do povo; quanto mais ignorante for aquele mais amalgamado estará o poder sacerdotal à sua religião. Por outro lado, os sacerdotes exercem um papel fundamental nas tribos selvagens; são eles os censores que estabelecem e ajudam no desenvolvimento dos primeiros elementos de moralidade; são eles também os que carregam as tradições e os ensinamentos úteis ao dia a dia da tribo, como, por exemplo, as poções medicinais. Por fim, são eles que através do carisma dão um corpo social ao que era uma simples coletividade de indivíduos. Acentua Constant que, “o mal

---

<sup>324</sup> Benjamin Constant de REBECQUE. *De La religion*, p.126, « Aussitôt que l'homme a conçu l'idée d êtres supérieurs à lui avec lesquels il a des moyens de communication, il doit supposer que ces moyens ne sont pas tous également infaillibles. Mlui importe de distinguer entre leurs degrés d'efficacité. S'il n'espère pas découvrir les meilleurs et les plus sûrs par ses propres efforts il s'adresse naturellement à ceux de ses semblables qu'il croit éclairés par plus d'expérience, ou qui se proclament possesseurs de plus de lumières. H cherche autour de lui ces mortels privilégiés, favoris, confidentes, organes des dieux et, dès qu'il les cherche, il les trouve. »

<sup>325</sup> Benjamin Constant de REBECQUE. *De La religion*, p.126-127, « Donnez à un certain nombre d'hommes un intérêt distinct de l'intérêt général ces hommes unis entre eux par un lien particulier, seront par-là même séparés de tout ce qui n'est pas leur corporation, leur caste. Ils regarderont comme un acte légitime et méritoire de faire tout plier sous l'influence de cette caste. Rassemblez-les autour d'un drapeau, vous aurez des soldats autour d'un autel vous aurez des prêtres »

nunca está no que existe naturalmente, mas naquilo que se prolonga ou se estabelece mediante a astúcia e a força. O verdadeiro bem é a proporção. A natureza sempre a mantém, quando a deixamos livre. Qualquer desproporção é perniciososa.”<sup>326</sup>.

Em uma pesquisa *antropológica* em torno da história das religiões, nosso autor então descobre algumas “estruturas de poder” inerentes à formação da religião, como um fenômeno universal, que se compõe de *sentimento religioso* e *forma religiosa* – como já vimos até aqui. Dentro dessas “estruturas”, Constant identifica uma forma sob a qual construirá o edifício de *De la religion*, a saber: o *sacerdote*. Essa personagem é intrínseca ao desenvolvimento das próprias formas religiosas. Mas, diferente do que acontece com outras estruturas formais da religião, a personagem do sacerdote se destaca e ganha cada vez mais força aos olhos de nosso autor. Neste aspecto entendemos que a interpretação de Todorov esclarece satisfatoriamente o porquê do interesse de Constant na presença do sacerdote, no desenvolvimento histórico da religião. Segundo o intérprete, a própria estrutura de *De la religion* se liga à oposição entre religiões sacerdotais e não sacerdotais, e isso fica claro ao leitor numa simples observação do sumário da obra. Ao todo, cinco capítulos são dedicados ao estudo das religiões sacerdotais e quatro às não sacerdotais. Como já vimos em capítulo anterior, o *sentimento religioso* tende à perfectibilidade, e, portanto, à mudança; entendemos, assim, que as religiões não sacerdotais seriam, aos olhos de Constant, mais verdadeiras por serem livres. Já as religiões sacerdotais, conforme destaca Todorov, impõem uma ordem fixa e rituais comuns, que tendem ao imobilismo. E como agravante, as religiões sacerdotais “tendem a se introduzir na máquina política do Estado; o teólogo e o político aspiram a formar uma categoria única, que vai além das teocracias. Os sacerdotes não podem se contentar, como todos os outros homens, em procurar conhecer os deuses, eles querem mais; querem descobrir os meios de governar os outros homens.”<sup>327</sup> Constant passa, então, a descrever os elementos que, no seu entender, permitam que, em algumas religiões, o poder sacerdotal assumisse proporções quase incontroláveis – sufocando quase totalmente o sentimento religioso e a liberdade.

---

<sup>326</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 138, « Le mal n'est jamais dans ce qui existe naturellement, mais dans ce qu'on prolonge ou dans ce qu'on rétablit par la ruse ou la force. Le véritable bien, c'est la proportion. La nature la maintient toujours quand on laisse la nature libre. Toute disproportion est pernicieuse. »

<sup>327</sup> Tzvetan TODOROV. « Un chef-d'œuvre oublié ». In, CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p.15. « Les prêtres tendent à s'introduire dans l'appareil politique de l'Etat : le théologique et le politique aspirent à former une catégorie unique, et ce, au-delà même des théocraties. Les prêtres ne peuvent se contenter, comme tous les autres hommes, de chercher à connaître les dieux, ils veulent de plus découvrir les moyens de gouverner ces autres hommes. »

Acentua Constant que, num primeiro momento, a força que a casta sacerdotal tem no estágio primitivo dos povos é bastante limitada. Isso se dá em decorrência da proximidade que existe entre os fetiches e seus adoradores – estes são “portáteis e disponíveis, companheiros fiéis em suas expedições de caça ou de guerra, aliados de seus ódios e confidentes de seus amores. O adorador não só pode consultar por si mesmo seu ídolo em qualquer circunstância; ele pode, também, como já vimos, deixá-lo de lado ou castigá-lo quando roubou suas esperanças.”<sup>328</sup>. Ou seja, em relação ao homem primitivo, é a velocidade com que pode estabelecer contato com seus deuses e a particularidade desse contato o que o afasta do domínio do sacerdote – e não, como poderia se pensar, uma maior espiritualização da crença. Segundo nosso autor, a aparição do sacerdote vem acompanhada de, pelo menos, duas consequências importantes: em primeiro lugar, ela coloca a noção de *Grande Espírito*, que existe de forma mais ou menos homogênea entre os povos primitivos, fora do alcance dos problemas diários. Como decorrência, surge o segundo efeito do aparecimento da figura sacerdotal: os poderes dos fetiches, que são sempre subalternos, porém ligados ao mundo material. Eles ganham relevo, pois se vendem àqueles que fazem a melhor oferta. Constant coloca o sacerdote primitivo como uma espécie de negociante, que estabelece sua autoridade apoiada no interesse egoísta – que transforma o objeto de sacrifício em objeto de comércio, “que só admite noções positivas e joga a adoração para a esfera limitada e tormentosa dos interesses da terra.”<sup>329</sup>. E, na medida em que a “materialização” da religião se dá, aumenta o poder do sacerdote – o que é, nas palavras de nosso autor, “a vitória infalível do egoísmo sobre o sentimento”<sup>330</sup>, estabelecendo uma clara distinção entre o *sentimento religioso* e o *egoísmo*<sup>331</sup>. Ainda sobre a necessidade de satisfação imediata dos desejos, na negociação com os deuses,

---

<sup>328</sup> CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p.136, « Le fétiche du Nègre ou le manitou de l'Américain sont des êtres portatifs et disponibles, compagnons fidèles de leurs expéditions de chasse ou de guerre, alliés de leurs haines, confidentes de leurs amours. L'adorateur peut non-seulement consulter lui-même son idole dans toutes les circonstances; il peut, ainsi que nous l'avons vu, la quitter pour une autre ou la punir, quand elle s'est jouée de ses espérances »

<sup>329</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 133. « N'admet que des notions positives, et précipite l'adoration dans la sphère étroite et orageuse des intérêts de la terre. »

<sup>330</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 133 « La route dans laquelle les jongleurs gui-dent ainsi leur dociles disciples, semble préparer la victoire infaillible de l'égoïsme sur le sentiment. »

<sup>331</sup> É interessante notar como o egoísmo tem um grande valor no pensamento do autor franco-suíço. Assim como em seu romance semi-biográfico, *Adolf*, em que existe o conflito entre o *egoísmo* da personagem principal colocado como contraponto do *sacrifício* (entendido como capacidade de doação ao outro) de sua amante, existe em *De la religion* um conflito entre os dois sentimentos, um que simboliza a força de arrasto da matéria e outro que indica a espiritualização.

acentua Constant: “O culto que fomenta os desejos imediatos é mais adequado para a exigência da paixão do que a adoração, que é inaplicável aos detalhes da vida.”<sup>332</sup>.

Um elemento fundamental do pensamento de nosso autor, que reaparece em *De La religion*, agora aplicado à leitura do fenômeno religioso, é o conceito de *progresso da espécie humana*. Para explicar as diferenças entre o sacerdote das antigas religiões e o das religiões modernas, Constant recorre a uma breve caracterização. Segundo ele, os sacerdotes das antigas crenças estavam “fadados à impostura por suas próprias funções”, pelas comunicações maravilhosas que tinham de manter com os deuses, pelos prestígios a operar, pelos oráculos, “fazendo-lhes da fraude uma necessidade”. Já as crenças modernas seriam mais apuradas, o que teria livrado seus sacerdotes daquelas obrigações, classificadas de “corrompidas” pelo autor. Ainda segundo Constant, “órgãos de oração, consoladores das aflições, depositários do arrependimento, eles não têm, felizmente para eles, nenhuma das atribuições miraculosas”<sup>333</sup>. Nesse ponto da argumentação de nosso autor parece haver, ainda, a presença de um certo “positivismo iluminista”, que julga os antigos rituais como um ardil ou ignorância. Contudo, lendo mais atentamente a construção do parágrafo citado, podemos perceber o esforço do autor em não caracterizar, totalmente, como *mal fé* a postura dos sacerdotes das crenças primitivas. Escreve o autor: “aqueles [sacerdotes] da antiguidade foram condenados à impostura por suas próprias funções. Comunicações admiráveis para ter com os deuses, prestígio a realizar, oráculos a fazer, faziam da fraude necessidade”<sup>334</sup>. E na conclusão de *De la religion*, encontramos: “o sacerdócio da antiguidade pode atuar, algumas vezes, de boa fé e crer na legitimidade de suas proibições, assim como na verdade de suas doutrinas. Pode ser sincero inclusive em suas astúcias; servir a Deus mediante a fraude, como se serve a um amo, é um movimento bem natural nas concepções do antropomorfismo.”<sup>335</sup>. É preciso, para Constant de Rebecque, respeitar as diferenças históricas que envolvem cada povo. Segundo seu

---

<sup>332</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 133, « Le culte qui flatte les désirs immédiats convient mieux à l'exigence de la passion que l'adoration, qui est inapplicable aux détails de la vie. »

<sup>333</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p.26. « Organes de la prière, consolateurs de l'affliction, dépositaires du repentir, ils n'ont, heureusement pour eux, point d'attributions miraculeuses. » Podemos inferir que Constant se refere ao papel do pastores das igrejas reformadas.

<sup>334</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p.26. « ceux [sacerdotes] de l'antiquité étaient condamnés à l'imposture par leurs fonctions mêmes. Des communications merveilleuses à entretenir avec les dieux, des prestiges à opérer, des oracles à rendre, leur faisaient de la fraude une nécessité. »

<sup>335</sup>Benjamin Constant de REBECQUE. *De La religion*, p.568, « Le sacerdoce de l'Antiquité a pu quelquefois être de bonne foi, et croire à la légitimité de ses prohibitions, comme à la vérité de ses doctrines. Il a pu être sincère, même dans ses ruses ; servir Dieu par la fraude, comme on sert un maître, est un mouvement assez naturel, dans les conceptions de l'anthropomorphisme. »

raciocínio, mesmo que a religião fosse simplesmente uma ilusão, ainda assim ela seria um dos principais elementos que distinguem os seres humanos dos demais seres, pois seria uma *ilusão própria do humano*.

Uma personagem que aparece ao lado daquela do sacerdote, porém cumprindo funções diferentes, é a do *magô*. Magos são aqueles que desdenham das severas práticas de aprendizagem impostas pelo corpo sacerdotal, declarando-se “sacerdotes” apoiados em sua própria autoridade. Ao mago se atribuem as comunicações com os maus espíritos, inimigos dos homens, capazes de trazer prejuízos. Nosso autor conceitua a magia como “religião separada do sentimento religioso e reduzida às noções que lhe sugerem unicamente o interesse. Todos os caracteres que o interesse empresta à religião se reproduzem na magia.”<sup>336</sup>. Todavia, diferentemente do que acontece na religião, estes caracteres estão desvinculados da moral, sendo usados somente em proveito dos desejos e paixões do homem. Mais tarde, devido à rivalidade que surge da luta pelo poder entre sacerdotes, a categoria de *magô* é ampliada e aplicada àqueles que não se enquadram no *status quo* estabelecido pelo clã. Para Constant, os sortilégios feitos pelos magos não seriam falsos, pois representam uma forma eficaz de comunicação com o invisível. Afirma o autor: “sacerdotes ou magos, bruxos ou *juglares*, têm a mesma função. Suas operações misteriosas outorgam ao selvagem a proteção de seu fetiche ou o preservam dos embustes que os feitiços inimigos lhe endereçam.”<sup>337</sup>.

O lúdico do ritual de magia, geralmente realizado à noite e acompanhado do som de tambores e os artifícios usados na realização dos sortilégios, invoca o lado terrífico do sagrado. A linguagem ininteligível que é usada tem a função de guardar, num segredo inviolável, o “monopólio sacerdotal”. Tudo que sobressai às regras cotidianas é usado pelo sacerdote primitivo para impressionar e reafirmar sua posição de destaque em relação aos demais membros da tribo. Porque “tudo que ultrapassa as regras comuns surpreende e atemoriza ao selvagem”<sup>338</sup>. Constant identifica, pois, três pilares sobre os quais se fundamenta o poder do sacerdote: “o temor ou a lembrança dos distúrbios da natureza, a

---

<sup>336</sup> Benjamin Constant de REBECQUE. *De La religion*, p.127, « A proprement parler, la magie n'est que la religion séparée du sentiment religieux, et réduite aux notions que l'intérêt seul suggère. Tous les caractères que l'intérêt prête à la religion se reproduisent dans la magie. »

<sup>337</sup> Benjamin Constant de REBECQUE. *De La religion*, p.129, « Prêtres ou magiciens, sorciers ou jongleurs, ont les mêmes fonctions. Leurs opérations mystérieuses concilient au Sauvage la protection de son fétiche, ou le préservent des embûches que des fétiches ennemis lui tendent. »

<sup>338</sup> Benjamin Constant de REBECQUE. *De La religion*, p.129, « Tout ce qui sort des règles communes frappe le Sauvage de surprise et de crainte .»

surpresa que inspiram os sonhos aos homens ignorantes e seu desejo ardente, sua esperança quimérica de conhecer o futuro”<sup>339</sup>.

Estes três elementos são colocados, por Constant, como universais e fundantes da própria religião – havendo, portanto, uma ligação inerente entre o surgimento da figura do sacerdote e o desenvolvimento da própria religião. Conforme ressalta nosso autor, as catástrofes naturais são sentidas em todas as partes de nosso planeta, em todas as épocas. Parece que

O sentimento religioso gosta de mergulhar na contemplação destes grandes desastres, seja porque, seguro de sua natureza imortal, ele tem prazer em sobrevoar as ruínas do mundo e desfrutar de uma destruição que não pode alcançá-lo, seja porque contemple, com um prazer secreto, a destruição de todos os obstáculos que o separam do Ser de Infinito e o sinal de sua reunião com esse Ser, para o qual ele se eleva, embora preso pela matéria morta e rebelde que o envolve e o circunscreve de todas as partes<sup>340</sup>.

Para o sentimento religioso, os grandes desastres podem possuir uma qualidade positiva e merecer admiração. Mas, ao mesmo tempo, o homem selvagem “não medita sobre o que sabe, mas sobre o que teme”, ou seja, todos os acontecimentos são trágicos e algo fora do comum. Em todas as tradições se encontram mitos sobre a destruição do mundo, e acerca da fúria aterrorizante dos deuses. Ou seja, as catástrofes naturais são igualmente temidas. Ao que nos parece, Constant, ainda que um tanto preso ao racionalismo iluminista, intuiu o que, cerca de um século mais tarde, Rudolf Otto denominaria de aspecto do *mysterium tremendum et facinans*, que possui o numinoso<sup>341</sup>.

Acerca dos sonhos pouco escreve nosso autor, embora destaque este fenômeno como uma das fontes do surgimento das formas religiosas e do poder sacerdotal. Ao

---

<sup>339</sup> Benjamin Constant de REBECQUE. *De La religion*, p.129, « Trois choses surtout favorisent leur pouvoir la crainte ou le souvenir des bouleversements de la nature, la surprise qu'inspirent les rêves à l'homme ignorant, et son désir ardent, son espoir chimérique de connaître l'avenir. »

<sup>340</sup> Benjamin Constant de REBECQUE. *De La religion*, p. 130, « Le sentiment religieux aime à se plonger dans la contemplation de ces grandes catastrophes, soit que, fort de sa nature immortelle, il se plaise à planer sur les débris du monde, et à braver une destruction qui ne peut l'atteindre, soit qu'il voie, avec un plaisir secret, le renversement de tous les obstacles qui le séparent de l'Être infini et le signal de sa réunion avec cet être, vers lequel il s'élève, bien que enchaîné par la matière morte et rebelle qui l'enveloppe et le circonscrit de toutes parts. »

<sup>341</sup> Apesar de seu racionalismo, Constant não se fecha à ideia do sentimento como fator fundante do fenômeno religioso, a tal ponto que Michel Meslin afirma; « Ce sentiment, comme moyen de compréhension de tout phénomène religieux, nul en France plus que Benjamin Constant n'en a souligné l'importance. » E, um pouco antes, já havia escrito: « Cette œuvre de dégagement de la science des religions d'un rationalisme peu à peu desséchant fut menée, à la foi, par la philosophie allemande et par certains penseurs français, dont le principal fut Benjamin Constant. Tout ce courant, fortement marqué par les revendications romantiques sur l'importance de l'individu et de l'histoire, aboutira à l'appréhension de l'élément irrationnel qui se manifeste dans toute religion. » Michel MESLIN. *Pour une science des religions*. Paris : Seuil, 1973, pp. 33-35.

onírico como forma de saída das regras cotidianas Constant dedica apenas um parágrafo, no qual afirma: “Os sonhos, estas estranhas paródias da realidade, estes quadros fantásticos de vida que a atravessam, às vezes deixando uma turbacão que a nossa razão tem grandes dificuldades para dissipar, devem produzir, nos povos ainda infantis, uma impressão cuja profundidade hoje não podemos calcular em toda sua profundidade. [...]. Estes sonhos são a base de inspiraões, de direões e de profecias.”<sup>342</sup>. Mas não é por acaso que o pensador pouco escreve sobre os fenômenos oníricos e sua importância para o surgimento das formas religiosas. Os sonhos estão ligados diretamente ao terceiro fator do poder sacerdotal: a necessidade de conhecer o futuro. Inspiraões e profecias nada mais são do que a possibilidade de libertar o homem da ignorância de um futuro doloroso e incerto, que lhe atormenta a existência. De forma quase existencial, Constant vê na ignorância do futuro um bem, pois “a ignorância dos acontecimentos que nos ameaçam era a maior bênção que devíamos à natureza. O passado já torna a vida bastante difícil de suportar. Ninguém conseguiu chegar até um terço de sua vida sem reclamar de ligaões desfeitas, de ilusões destruídas e esperanças frustradas.”<sup>343</sup>. A vida presente, que o homem pensa dominar, é a prisão que o coloca entre os fantasmas do passado e a angústia pelo futuro, que ele ignora. Aos mortos caberia o cuidado dos tempos, pois se a eles pertence o que já se foi também pertenceria o que está por vir.

### 3.3 O crescimento do poder sacerdotal

O livro terceiro de *De la religion* é dedicado a explicar as causas que permitiram o crescimento do poder sacerdotal ao longo da história. Em primeiro lugar, Constant esclarece seu pensamento acerca do surgimento e do desenvolvimento da sociedade. Procede dessa forma devido à ligação intrínseca que existe, para o autor, entre o avanço da vida social e as formas de manifestação do fenômeno religioso. O primeiro momento de progresso é o “salto” entre o que o autor denomina de *estado selvagem* e o *estado social*.

---

<sup>342</sup> Benjamin Constant de REBECQUE. *De La religion*, pp. 130-131, « Les songes, ces bizarres parodies de la réalité, ces images fantastiques de la vie, qu'elles traversent en y laissant quelque fois un trouble que notre raison devenue sévère a pourtant peine à dissiper, doivent produire sur les peuples enfants une impression dont il nous est impossible de calculer aujourd'hui toute la profondeur. [...]. Ces rêves leur tiennent lieu d'inspirations, de directions et de prophéties. »

<sup>343</sup> Benjamin Constant de REBECQUE. *De La religion*, p.131, « l'ignorance des événements qui nous menacent était le plus grand bienfait que nous dussions à la nature. Le passé rend déjà la vie suffisamment difficile à supporter. Nul n'est parvenu jusqu'au tiers de sa carrière sans avoir à gémir sur des liens brisés, sur des illusions détruites, sur des espérances déçues. »

Conforme acentua Constant, o passo que a humanidade dá “do estado selvagem ao estado social é um enigma, cuja solução não aparece em nenhum fato histórico”<sup>344</sup>. Por isso, afirma o autor que prefere não assumir nenhuma posição “sobre o modo como se efetuou este passo”<sup>345</sup>. Constant julga quiméricas as teorias que tentam estabelecer conjecturas sobre essa transição sem terem sustentação nos fatos históricos – para ele, nenhuma teoria pode fugir do contato com a realidade positiva. Conforme assevera nosso autor:

A única verdade que nos interessa demonstrar é que, tão logo se realiza uma revolução no estado da raça humana, a religião sofre mudança análoga. Só arguimos segundo os fatos que nos parecem provados, e nós intentamos explicá-los; porém, em absoluto, não pretendemos dar conta daqueles sobre os quais a história não nos fornece alguma luz. Nós nos prescrevemos a lei positiva de nunca falar daquilo que ignoramos; e se esta regra tem o inconveniente de precisar mais de uma lacuna lamentável, possui, ao contrário, a vantagem de deixar de lado mais de uma hipótese quimérica.<sup>346</sup>

Para o autor, o estado social mais próximo do estado de selvageria é o da barbárie. Entre o estado *selvagem* e o que Constant denomina de *barbárie* existem algumas pequenas nuances, tais como o surgimento da agricultura e a consequente fixação em um território que permite a construção de habitações duráveis, edificadas próximas umas das outras. É evidente, também, a preocupação do autor em não demarcar de forma inamovível as características que evidenciam a passagem do estado selvagem aos primeiros graus do estado social. Constant introduz em sua pesquisa as variantes espaço-temporais na constituição das sociedades, conforme ele mesmo acentua: “sem dúvida, os caracteres gerais dos séculos bárbaros são modificados pelas diferenças secundárias, determinadas pelas posições locais e pelos acontecimentos acidentais”<sup>347</sup>. Contudo, uma coisa é invariável na caminhada desses grupos humanos rumo às formas sociais mais organizadas: as mudanças sofridas na perspectiva apresentada com relação ao fenômeno religioso. O fetichismo já não satisfaz ao homem desse período, as entidades representadas pelas forças

---

<sup>344</sup> Nesta passagem é clara a crítica de Constant aos autores Iluministas que pretendem estabelecer o início fundante da vida social e com ele o “surgimento do pacto social”. Crítica especialmente endereçada aos admiradores do autor do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*.

<sup>345</sup> Cf. Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p.141.

<sup>346</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p.141. « Cette question est, du reste, totalement étrangère à nos recherches. La seule vérité qu'il nous importe de démontrer, c'est qu'aussitôt qu'une révolution s'opère dans l'état de la race humaine, la religion subit un changement analogue. Nous ne raisonnons que d'après les faits qui nous semblent constatés, et nous cherchons à les expliquer ; mais nous ne prétendons nullement raconter ceux sur lesquels l'histoire ne nous fournit aucune lumière. Nous nous sommes prescrit la loi positive de ne jamais parler de ce que nous ignorons; et si cette règle a l'inconvénient de nécessiter plus d'une lacune regrettable, elle a l'avantage d'écarter plus d'une hypothèse chimérique. »

<sup>347</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p.142. « Sans doute les caractères généraux des siècles barbares sont modifiés par des différences secondaires que déterminent les positions locales, ou les événements accidentels. »

naturais são, aos poucos, abandonadas graças aos novos conhecimentos acerca desses fenômenos. O desligamento do sentimento religioso em relação às formas materiais, que já era presente na ideia do *Manitu* exemplar, se acentua. Destaca Constant que:

As noções que sugeriam ao selvagem as concepções estreitas do egoísmo, já não bastam ao homem que deu os primeiros passos rumo a um estado melhor. Ainda que ignorante das leis da natureza, descobriu, sem embargo, uma parte de seus mecanismos: a religião deve se desfazer desta parte. Consolidou seu império sobre a matéria inanimada e sobre o melhor das espécies viventes; já não pode adorar somente os troncos de madeira, os animais selvagens, a pedras. Ao mesmo tempo, o impulso vago do sentimento religioso que imputava o selvagem às noções mais sublimes e misteriosas, exige agora, com maior razão, revesti-las de formas mais estáveis, dar-lhes mais consistência e, por assim dizer, mais realidade.<sup>348</sup>

Outro fator relevante, ressaltado pelo estudioso, é que ao mesmo tempo em que a sociedade humana toma formas mais complexas, também toma forma a sociedade celeste, isso graças ao influxo da necessidade de compartilhar um sentimento que é comum. Consolidam-se, assim, duas “formas eclesiais”. Escreve nosso autor que: “os homens reunidos em comunidade sentem a necessidade de unir-se também em seus sentimentos. É um prazer para eles compartilhar estes sentimentos. Colocam em comum seus deuses; e esta união dos deuses se realiza necessariamente assim que a união dos homens tem lugar. Formando a sociedade humana, uma sociedade celeste também se forma. Os objetos da adoração compõem um olimpo, tão logo os adoradores compõem um povo.”<sup>349</sup>. Seguem-se as divisões de poder entre os deuses que, anteriormente, tinham as mesmas funções dos fetiches. Segundo nosso autor, “esta revolução, de certo modo, equivale à da divisão do trabalho, divisão introduzida entre os homens pelo desenvolvimento da sociedade.”<sup>350;351</sup>.

---

<sup>348</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p.142. « Des notions que suggéraient au sauvage les conceptions rétrécies de l'égoïsme, ne suffisent plus à l'homme qui a fait les premiers pas vers un état meilleur. Bien que fort Ignorant des lois de la nature physique, il a pourtant découvert une partie de son mécanisme : la religion doit se retirer de cette partie. Il a consolidé son empire sur la matière inanimée et sur la plupart des espèces vivantes il ne peut plus adorer unique-ment des morceaux de bois, des animaux, des pierres. En même temps l'élan vague du sentiment religieux qui poussait le sauvage même vers des notions plus sublimes et plus mystérieuses, demande maintenant, à plus forte raison, à les revêtir de formes plus fixes, à leur donner plus de consistance et, pour ainsi dire, plus de réalité. »

<sup>349</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 143, « Les hommes réunis en corps ont besoin de se réunir dans leurs sentiments. Voir ces sentiments partagés leur est une jouissance. Ils mettent leurs dieux en commun et cette réunion des dieux s'opère nécessairement, aussitôt que celle des hommes a lieu. La société humaine se formant, une société céleste se forme. Les objets de l'adoration composent un olympe, dès que les adorateurs composent un peuple.»

<sup>350</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 143, « Cette révolution est en quelque sorte le pendant de la division du travail, division qu'introduit parmi les hommes le développement de la société. »

<sup>351</sup> Ao contrário do que possa parecer, Constant entende que, por traz da ideia antropomorfista de que a religião é um “retrato do homem”, existe um móvel transcendental que ele denomina de sentimento religioso – sentimento este que se aproveita dos mecanismos de evolução da sociedade para desenvolver suas forma de manifestação.

Não é por acaso que Constant destaca a divisão do trabalho, pois é ela um dos principais fatores que permitem o desenvolvimento do poder do corpo sacerdotal. A força que o corpo sacerdotal assume durante a divisão social do trabalho, é, para nosso autor, proporcional ao grau de liberdade que os indivíduos de uma determinada sociedade terão. Logo, conhecer as forças que possibilitam o crescimento ou a contenção desse poder é de fundamental importância para o autor.

Segundo aponta o próprio texto de *De la religion*, o crescimento do poder sacerdotal se dá, a princípio, em três etapas que coincidem com a mudança de perspectiva cosmológica ocorrida quando da passagem dos homens do estado de selvageria para o primeiro grau de vida social. Esses graus seriam: 1º) deslocamento do objeto de adoração para fora da órbita da vida cotidiana, ou seja, no lugar de objetos tais como árvores, pedras etc., que representavam os fetiches particulares, surgem objetos de adoração coletiva, como os corpos celestes; 2º) há uma hierarquização do panteão das novas entidades, ao mesmo tempo em que ocorre uma centralização da adoração coletiva; 3º) Surge a necessidade de um representante que possa intermediar a relação da coletividade humana com a coletividade divina. Sobre esse fenômeno, escreve Constant:

Segundo a maneira como o homem é movido pelo sentimento religioso dirige sua adoração a todos os objetos que lhe surpreendam, deve infalivelmente dirigir, quando se encontra em tais circunstâncias, esta adoração, seja em direção à luzes do céu, seja a forças desconhecidas, que em seu entender, estão à frente dos fenômenos terrestres.

Uma vez mais, não é seu reconhecimento de uns nem o terror de outros que lhes sugere a primeira ideia, a primeira necessidade de um culto. [...], ele elege naturalmente e coloca em primeiro lugar os que mais influenciam em sua existência.

Há, pois, povos que são impulsionados a substituir o culto rudimentar que descrevemos anteriormente pela adoração dos astros; há outros em que uma necessidade não menos imperiosa compele à adoração dos elementos.

Amiúde se invoca simultaneamente a estas duas classes de divindades: o sol, por sua vez o globo de fogo e rei dos astros, é o centro ou lugar comum dos dois sistemas religiosos.

Porém, estes dois sistemas criam imediatamente um sacerdócio revestido de um poder, que não têm nem podem ter os xamãs dos selvagens.

É impossível transformar os elementos ou os astros em fetiches individuais. Ninguém pode reclamar sua propriedade exclusiva. Tornam-se necessariamente deuses coletivos, e para estes deuses coletivos são necessários sacerdotes, que representam junto eles a nação inteira.<sup>352</sup>

---

<sup>352</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p.148-149, « D'après la manière dont l'homme agité par le sentiment religieux adresse son adoration à tous les objets qui le frappent, il doit infailliblement, lorsqu'il se trouve dans de telles circonstances, diriger cette adoration soit vers les flambeaux du ciel, soit vers les forces inconnues qu'il suppose présider aux phénomènes terrestres.

Como parte da interlocução entre mortais e imortais surge a necessidade de conhecer o movimento dos astros. Este movimento representa uma das formas da linguagem divina – é através da leitura dos astros que se sabe se os deuses estão felizes ou infelizes, se a colheita e a pesca serão abundantes ou se o tempo será de miséria. Mas “para conhecer o movimento dos astros, para observar os fenômenos físicos é necessário certo grau de atenção e de estudo”, afirma Constant. Logo, “esta necessidade cria, desde a origem das sociedades, enquanto a massa do povo ainda é, em grande parte, selvagem, corporações que fazem do estudo dos astros sua ocupação, da observação da natureza sua meta, e das descobertas que recolhem desses dois objetos, sua propriedade.”<sup>353</sup>. Esses observadores, possuidores, segundo Constant, de um conhecimento pré-científico, passam então a extrapolar a experiência adquirida pela observação dos fenômenos naturais, relacionando-as com a vida dos homens – o que lhes dá um grande poder nas novas sociedades, adoradoras dos astros e dos fenômenos naturais, coisa impensável em uma sociedade fetichista de entidades protetoras individuais<sup>354</sup>.

Para Constant, a própria divisão em castas de certas religiões teria fundamento na religião, e não na política de dominação. O poder político seria a consequência do poder religioso. Nosso autor escreve que na Índia, os guerreiros – casta na qual, geralmente, têm origem os reis – tentam adentrar, de alguma forma, na casta dos brâmanes. Ele afirma não acreditar na “divisão em castas como uma invenção sacerdotal. Quiçá sua origem se possa encontrar em uma disposição natural do homem”, que é propenso a procurar estabilizar suas instituições “dividindo as diferentes ocupações da vida em diferentes

---

Encore une fois, ce n'est pas sa reconnaissance pour les uns, ce n'est pas sa terreur des autres qui lui suggère la première idée, le premier besoin d'un culte. [...], il prend naturellement et il place en première ligne ceux qui influent le plus sur son existence.

Il y a donc des peuples qui sont entraînés à substituer au culte grossier que nous avons décrit ci-dessus, l'adoration des astres il y en a d'autres qu'une nécessité non moins impérieuse force à l'adoration des éléments. Souvent ces deux espèces de divinités sont invoquées ensemble le soleil, à la fois globe de feu et roi des planètes, est le centre ou le lieu commun des deux systèmes religieux.

Or ces deux systèmes créent immédiatement un sacerdoce revêtu d'une puissance que n'ont et ne peuvent avoir les jongleurs des sauvages.

Il est impossible de transformer les éléments ou les astres en fétiches individuels. Personne n'en peut réclamer la propriété exclusive. Ils deviennent nécessairement des dieux collectifs, et pour ces dieux collectifs il faut des prêtres qui représentent auprès d'eux la nation entière. »

<sup>353</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 149, « Pour connaître d'ailleurs le mouvement des astres, pour observer les phénomènes physiques, il faut un certain degré d'attention et d'étude. Cette nécessité constitue, dès l'origine des sociétés, et tandis que la masse du peuple est encore toute sauvage, des corporations qui font de l'étude des astres leur occupation, de l'observation de la nature leur but, et des découvertes qu'elles recueillent sur ces deux objets leur propriété. »

<sup>354</sup>Cf. Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 149.

classes”<sup>355</sup>. Consoante a essa afirmação, Constant ressalta que “o sacerdócio tirou partido desta tendência do homem, como de tudo o que existe na natureza e, para melhor se aproveitar disso, a combinou com uma noção igualmente natural de pureza e impureza”<sup>356</sup>. A noção de desigualdade entre as castas nasceria, pois, do conceito dual de pureza/impureza => sujeira/limpeza => sagrado/profano<sup>357</sup>. Porém, Constant não descarta que, mesmo por trás de algum tipo de interesse do sacerdócio, haja alguma participação do sentimento religioso na noção dual de puro/impuro. Conforme acentua o nosso pensador, “o sentimento religioso pode ter tido assim sua participação na instituição das castas. A ideia de pureza é uma das suas preferidas; e ele teve que adotar com avidez o que foi dito a esse respeito pelos mortais privilegiados, que ordenavam, alternadamente, o respeito e o medo.”<sup>358</sup>. Após ressaltar a participação do sentimento religioso no surgimento de castas, o autor relaciona as noções de pureza e impureza com a divisão, *a posteriori*, do trabalho. Para Constant, estas noções “uma vez admitidas, ocorreu que, entre as profissões necessárias para a vida, alguns condenaram aqueles que se entregavam a elas, por contrair contaminações diversas”<sup>359</sup>.

Com o poder adquirido pelas “corporações sacerdotais”, como denomina Constant, as funções atribuídas aos sacerdotes não se limitaram às cátedras religiosas, embora essas ocupassem sempre o primeiro lugar em suas atribuições. Somente a cerimônia presidida pelos sacerdotes possuía eficácia, pois era a consagração de uma *teogonia*, “transmissão viva da palavra eterna” que “possuía um poder irreversível”. Para assegurar sua influência sobre as hordas, os sacerdotes recorriam à teatralização da existência, apelando para “uma vida austera e retirada, de acesso difícil, uma afetação de pureza superior”, com o cuidado de não aparecer à vista dos profanos a não ser em dias solenes, nos quais se comunicavam com os deuses, sendo que as privações suntuosas e as incríveis austeridades mostravam o

<sup>355</sup>Cf. Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 155.

<sup>356</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 156, « le sacerdoce a tiré parti de ce penchant de l'homme, comme de tout ce qui est dans la nature et pour en mieux profiter, il l'a combiné avec une notion également naturelle, celle de pureté et d'impureté. »

<sup>357</sup>Na história das religiões é possível encontrar alguns exemplos de como noções de higiene se transformam em princípios religiosos. São exemplos dessa assimilação os rituais de *ablução*, presentes, por exemplo, nas religiões abraâmicas (Judaísmo e Islamismo, principalmente. No cristianismo a ablução está presente de forma simbólica no sacramento do batismo que retira as impurezas do pecado original).

<sup>358</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 156, « Le sentiment religieux peut aussi avoir eu sa part à l'institution des castes. L'idée de la pureté est l'une de celles qu'il chérit le plus; et il a dû adopter avec avidité ce qui était raconté à cet égard, par des mortels privilégiés qui commandaient tour-à-tour le respect et la crainte. »

<sup>359</sup>Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 156, « Les notions de pureté et d'impureté une fois admises, il dut arriver que, parmi les professions nécessaires à la vie, plusieurs condamnerent ceux qui s'y livraient à contracter diverses souillures. »

sacerdócio como uma espécie à parte. Contudo, o poder sacerdotal não se restringia à circunscrição do religioso; a ele também eram incumbidos os poderes políticos e civis, sendo que “em quase todas as nações o poder judicial pertencia aos sacerdotes”<sup>360</sup>. Para justificar todo esse poder acumulado, os sacerdotes recorriam ao papel de intermediários entre homens e deuses. Afinal, a única função da humanidade sobre a terra é cumprir a vontade divina e os únicos que podem interpretar essa vontade são os sacerdotes.

Mas, como ressalta o nosso autor, havia outra fonte de poder para as corporações sacerdotais: o conhecimento sistemático, a posse exclusiva das ciências. Seguindo a linha de pensadores que reconhecem no pensamento racional o diferencial da espécie humana, assevera Constant que

O alicerce do poder sacerdotal baseava-se, sobretudo, na posse exclusiva das ciências. Este monopólio o havia constituído, por assim dizer, o pensamento privilegiado da espécie humana. Por isso, esta posse exclusiva foi em todos os lugares objeto de sua vigilância mais atenta e mais severa. Reservaram-se o ensino da moral, da filosofia, da eloquência, da jurisprudência, da história, da poesia, da física e da astronomia.<sup>361</sup>

Da mesma forma que as “ciências”, nas *sociedades sacerdotais*<sup>362</sup> o domínio da escrita era restrito aos iniciados. Segundo o interesse do sacerdócio, ora a escrita possuía origem divina, ora era portadora de segredos maléficis. A palavra escrita comportava ambiguidades perigosas que deveriam ser interpretadas, e somente o corpo sacerdotal teria essa capacidade.

Além do domínio das “ciências”, Constant destaca um último ponto sobre o qual se apoiaria o poder do sacerdócio: a recusa da individualidade. A negação da individualidade é um traço comum – e talvez o principal – dos governos autoritários. Para Constant, a negação da existência do indivíduo é a negação da própria liberdade. Portanto, impedir ao indivíduo que se expresse é o mesmo que negar as possibilidades de progresso para a religião, é negar o movimento do sentimento religioso. Conforme salienta o autor, “o sacerdócio não se mostrava menos precavido com respeito aos indivíduos. Nenhum

---

<sup>360</sup> Cf. Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p.160-163. « Chez presque toutes ces nations, le pouvoir judiciaire appartenait aux prêtres, aussi bien que le pouvoir politique. »

<sup>361</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p.165 « Mais la possession exclusive des sciences était surtout la base du pouvoir du sacerdoce. Ce monopole l'avait constitué, pour ainsi dire, la pensée privilégiée de l'espèce humaine. Aussi cette possession exclusive fut-elle en tous lieux l'objet de sa vigilance la plus attentive et la plus sévère. Il se réserva l'enseignement de la morale, de la philosophie, de l'éloquence, de la jurisprudence, de l'histoire, de la poésie, de la physique, de l'astronomie. »

<sup>362</sup> Constant conceitua como *sociedades sacerdotais* aquelas sociedade em que a figura do sacerdote centraliza em si todas as esferas de poder, como demonstrado no capítulo.

particular, inclusive quando era membro das corporações sagradas, escrevia em seu próprio nome sobre a religião ou a filosofia.”<sup>363</sup>. E como não podiam impedir o progresso das ideias, os líderes religiosos impunham seu domínio de forma a tornar tudo, dentro e fora de suas corporações, “monótono, imóvel e anônimo, em certo sentido. Uma disciplina como a militar, que faz os soldados tanto mais temíveis quanto mais instrumentos cegos são, obrigava a cada membro da associação a trabalhar em conjunto, sem separar-se nunca da massa para colocar-se em evidência. [...]. Queriam que seu progresso fosse uniforme, porque queriam subjugar a terra e não iluminá-la, dominá-la pela sua força e não pela sua glória”<sup>364</sup>.

### 3.4 A visão moderna do politeísmo no período clássico: Grécia e Roma, religião e liberdade segundo Constant

Para Constant, existe uma espécie de politeísmo que é independente do controle sacerdotal, e o tipo ideal dessa manifestação do sentimento religioso é o *culto grego dos tempos heroicos* ou *homéricos*, conforme denomina o autor. Sua ideia de religião não sacerdotal, ou melhor, de uma forma de manifestação religiosa em que não há domínio da figura do sacerdote, se fundamenta na leitura que faz da cultura helênica pré-clássica. Constant enxerga esse período da civilização europeia com um olhar moderno, buscando identificar nele qualidades próprias de sua época – todavia, isso não quer dizer que o autor tenha uma visão acanhada ou limitada da história. Contudo, ao contrário do que podemos ler em outros filósofos ou historiadores do século XIX, para Constant, não existe o desejo de retorno ao *tempo ideal* ou o desejo da imitação desse período. O tempo, assim como a memória, são progressivos e cumulativos<sup>365</sup>. Outra limitação que não se pode atribuir a Constant é a de desconhecer as línguas clássicas. Dito isso, podemos afirmar que temos em *De la religion* uma leitura muito própria do politeísmo grego.

<sup>363</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 167, « Le sacerdoce ne se montrait pas moins prévoyant contre les individus. Aucun particulier, même quand il était membre des corporations sacrées, n'écrivait en son propre nom sur la religion ou la philosophie. »

<sup>364</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, pp. 167-168, « Ainsi tout, dans le sein des corporations dominatrices, comme à l'extérieur de ces corporations, était monotone, immobile, pour ainsi dire, anonyme. Une discipline pareille à la discipline militaire, qui rend les soldats d'au-tant plus terribles, qu'ils sont des instruments plus aveugles, forçait chaque membre de l'association à travailler en commun sans jamais se séparer de la masse pour se mettre en évidence. [...] Ils voulaient que leur marche fût égale, et leur couleur uniforme, parce qu'ils voulaient asservir la terre et non l'éclairer, la dominer par leur poids et non par leur gloire. »

<sup>365</sup> Cf. Avlami CHRYSSANTHI. « L'écriture grec en France au XIXe siècle : temporalités historiques et enjeux politiques ». In, *Romantisme*, 2001, n°113. L'Antiquité, pp. 61-72.

### 3.4.1 O politeísmo grego

Ao fazer sua análise do politeísmo independente, Constant ressalta algumas proximidades com o politeísmo sacerdotal; são elas: “reunião dos fetiches em um corpo, divisão do poder sobrenatural [e] denominações distintivas” destes poderes, conferindo-lhes individualidade<sup>366</sup>. Somente na obra a *Ilíada*, de Homero, poderíamos captar a vivência real do politeísmo independente. Vejamos como nosso autor descreve sua ideia sobre o politeísmo grego dos tempos heroicos:

A crença dos povos independentes desta dominação [dos sacerdotes] não é um amálgama de vários elementos de natureza contrária; não se vê que se figure ao lado ou por cima dos fetiches materiais as divindades abstratas. As forças cosmogônicas não desempenham nenhuma função. As alegorias são raras, acidentais, mais presentes na expressão do que no pensamento. Nada recorda esse duplo ou triplo sentido que, nas religiões sacerdotais, desorienta e confunde a inteligência. Não há sábios privilegiados, pois não há ciência; não há mistério<sup>367</sup>, porque não há corporações interessadas no mistério<sup>368</sup>.

Embora não esteja explícito no texto, podemos ler nas entrelinhas de *De la religion* que o caráter humano das qualidades atribuídas aos deuses gregos é bem visto por Constant, pois isso geraria uma proximidade entre a sociedade humana e a divina, facilitando o desenvolvimento do sentimento religioso. Conforme ressalta nosso pensador, “no politeísmo independente, [...], tudo se ajusta e adéqua ao estado social, que se regulariza e desenvolve. Todas as qualidades atribuídas aos deuses são qualidades humanas em uma escala maior.”<sup>369</sup>. Os deuses são, pois, “seres parecidos com o homem, porém dotados de forças colossais, de faculdades mais amplas, de uma ciência e de uma sabedoria

---

<sup>366</sup>Cf. Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 327.

<sup>367</sup> Os mistérios da religião grega, para Constant, são importados tardiamente, devido ao contato dos povos helênicos com as civilizações orientais.

<sup>368</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 325, « La combinaison que nous venons de décrire ne se retrouve point dans le polythéisme que les prêtres ne dominent pas. La croyance des peuples indépendants de cette domination n'est point un amalgame de plusieurs éléments de nature contraire: on ne voit point figurer à côté ou au-dessus de fétiches matériels des divinités abstraites. Les forces cosmogoniques ne jouent aucun rôle. Les allégories sont rares, accidentelles, et plutôt dans l'ex-pression que dans la pensée. Rien ne rappelle ce double et triple sens qui, dans les religions sacerdotales, désorienta et confond l'intelligence. Il n'y a point de savants privilégiés, car il n'y a point de science: il n'y a point de mystère, parce qu'il n'y a point de corporation intéressée au mystère. »

<sup>369</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 326, « Dans le polythéisme indépendant, tout se proportionne au contraire à l'état social, qui se régularise et se développe. Toutes les qualités attribuées aux dieux sont des qualités humaines sur une plus grande échelle. »

superiores, que não excluem nem as paixões, nem sequer os vícios que essas paixões acarretam.”<sup>370</sup>.

Constant acredita que na *Ilíada* possamos apreender a multiplicidade formativa das crenças do povo helênico – eólios, aqueus, dórios e jônios – num *ponto ideal*, onde essa diversidade se encontra em unidade, onde a liberdade de culto, própria desse povo, expressaria suas disposições morais, porque “o culto quando é livre expressa sempre a disposição moral de um povo”<sup>371</sup>. Acentua o pensador que “os poemas de Homero, e principalmente a *Ilíada*, pois tudo o que foi dito das epopeias homéricas se aplica principalmente a esta, são, pois, a pintura mais autêntica e fiel da religião dos tempos heroicos”<sup>372</sup>. E, um pouco acima, escreve: “se verá que a religião descrita por Homero é precisamente o que deve ser a religião de um povo bárbaro e guerreiro, numa boa atmosfera, com uma natureza benévola, quando nenhuma autoridade desagrade ao povo.”<sup>373</sup>. À religião transcrita nas obras clássicas do teatro grego, (principalmente em Ésquilo, Sófocles e Eurípedes) Constant não atribui nem fidelidade nem exatidão. Quanto a Ésquilo e Sófocles, no entender de nosso autor, suas peças têm uma leitura menos prejudicial da religião grega, uma vez que ambos os autores “eram crentes e só cediam a um sentimento moral e à purificação gradual das ideias e, portanto, só suprimiam as ações degradantes para os deuses, sem colocar em dúvida sua existência”<sup>374</sup>. Para Constant, é interessante entender a religião a partir da vivência do povo, e mesmo que as obras de Ésquilo e Sófocles não representem mais o *tipo ideal* do politeísmo sacerdotal independente, presente na *Ilíada*, elas têm seu valor. Sobre a religião presente na obra dos dois autores, escreve: “Podemos encontrar, sem dúvida, em Ésquilo e Sófocles, a religião grega, tal como a concebiam seus contemporâneos, e inclusive, no primeiro, reminiscências de

---

<sup>370</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 331, « En effet, comment peut-il concevoir ses dieux? Comme des êtres pareils à l'homme, mais doués de forces plus colossales, de facultés plus étendues, d'une science et d'une sagesse supérieures, qui n'excluent pourtant, ni les passions, ni même les vices que ces passions entraînent. »

<sup>371</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 328, « Parce quel le culte, lorsqu'il est libre, exprime toujours la disposition morale d'un peuple. »

<sup>372</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 331, « Les poèmes d'Homère, et principalement l'Iliade, car tout ce que nous disons ici des épopées homériques s'applique surtout à cette épopée, sont donc la peinture la plus authentique et la plus fidèle de la religion des temps héroïques. »

<sup>373</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p.330, « On trouvera que la religion décrite par Homère est précisément ce que doit être celle d'un peuple barbare et guerrier, dans un beau climat, sous une nature bienveillante, quand aucune autorité ne gêne ce peuple. »

<sup>374</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 334, « Eschyle et Sophocle étaient des croyants, ne cédant qu'à un sentiment moral et à l'épuration graduelle des idées, et ne supprimant en conséquence que les actions dégradantes pour les dieux, sans révoquer en doute leur existence. »

tradições ainda anteriores.”<sup>375</sup>. No capítulo IV, do livro VII, de *De la religion*, Constant expõe de forma mais completa, o ponto de vista a partir do qual pretende examinar o politeísmo homérico, expondo a metodologia que emprega; nela vemos o reforço do conceito de religião a partir do ponto de vista de quem a vive, tendo como fundo a evolução do próprio movimento religioso. Vejamos como o próprio autor destaca suas ideias: “Se trata de compreender com clareza o que é a crença na época que descrevemos e qual é o trabalho do sentimento religioso sobre esta crença.”<sup>376</sup>. É importante destacar, dessa pequena frase, os conceitos de *compreensão* e *descrição* (elementos centrais que contribuirão para o desenvolvimento das ciências humanas) que são ferramentas chaves para o estudo do sentimento religioso. Baseado no princípio de que “uma religião é sempre para o povo tal como o povo a concebe”, enfatiza nosso autor que, entendida dessa forma, na religião popular “nada é oculto; nada é científico; o símbolo mesmo, linguagem convencionalizada pelo sacerdócio e seus iniciados, não é para a multidão mais que uma linguagem cujos termos têm um sentido literal, positivo, conforme a sua significação vulgar.”<sup>377</sup>.

Quanto a Eurípedes, nosso autor atribui à racionalidade, própria do século de Sócrates, o fato de ver a religião com os olhos do ceticismo ou da incredulidade – Constant faz uma interessante analogia entre o racionalismo de Voltaire e o do trágico grego para exemplificar como a racionalidade exacerbada pode prejudicar a compreensão da vivência religiosa. Sublinha nosso autor que “Eurípedes, ambicioso de temperamento como Voltaire, obedecia, como Voltaire, ao espírito do século e, alongando-o, influía sobre ele. Manipulava sua mitologia com um fim: só reconhecia nos deuses do vulgo forças físicas e abstrações. Às vezes, reunia em uma só as várias divindades; sua imaginação passava por alto sobre as tradições religiosas, ou sua filosofia as tomava como marco para suas

---

<sup>375</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, pp. 334-335, « nous pouvons bien retrouver dans Eschyle et dans Sophocle la religion grecque, telle que leurs contemporains la concevaient, et même, dans le premier, des réminiscences de traditions encore antérieures. »

<sup>376</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 336., « Il s'agit de bien comprendre ce qu'est la croyance populaire à l'époque que nous décrivons, et quel est le travail du sentiment religieux sur cette croyance. »

<sup>377</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 336, « Or, ici rien n'est occulte, rien n'est scientifique: le symbole même, langage convenu pour le sacerdoce et ses initiés, n'est pour la foule qu'une langue dont tous les termes ont un sens littéral, positif, conforme à leur signification vulgaire. [...] Nous répétons notre maxime fondamentale: une religion est toujours pour un peuple telle que ce peuple la conçoit »

doutrinas.”<sup>378</sup>. Incorreram no mesmo erro de Eurípedes os historiadores e filósofos da Grécia clássica que, devido à sua confusão ensejada pelo ceticismo, se transformaram em críticos rasos e usavam o politeísmo para abrigar suas hipóteses, apenas como uma analogia simbólica do seu pensamento; vide Platão, ou Sócrates, que desconstruíam a imagem dos deuses pelo raciocínio e a ironia.

É interessante sublinhar que os aparentes conflitos ou contradições, na obra de Constant, surgem da necessidade do autor de encontrar um racionalismo moderado para se expressar. Por isso, Constant, ao procurar traçar um quadro da mitologia homérica, descarta as interpretações históricas, filosóficas e simbólicas<sup>379</sup> – que na França de sua época possuíam um aspecto racionalista por excelência (exacerbava a própria perspectiva do autor, mitigada pelo seu contato direto com as correntes “sentimentalistas” do pensamento escocês e germânico).

Em relação à interpretação constantiniana do caráter dos deuses homéricos, podemos afirmar que a personalidade dúbia dessas entidades provém da luta entre o *sentimento religioso* e o *interesse utilitarista*. Embora não seja o fundamento do comportamento moral, o sentimento religioso sempre aponta para algo esteticamente belo e moralmente bom. Segundo Constant:

Os esforços do sentimento religioso, entregue à sua tendência livre e natural, não se limitam ao embelezamento exterior e, por assim dizer, material dos deuses. A mesma tendência leva [o homem] a uma revolução interior. Queria atribuir [aos deuses] tudo o que concebe de belo, nobre e bom. Trabalha nisso o quanto lhe permitem suas noções imperfeitas; e, em suas afirmações gerais, atribui aos seus deuses a beleza, a justiça, a felicidade.

Mas a mesma causa de degradação que observamos no fetichismo, a ação do interesse do momento, esse interesse sempre vil, impaciente e cego, se exerce sobre o novo culto a cuja altura logrou elevar-se o homem. Um duplo movimento é, pois, sentido e dele nasce uma luta constante.<sup>380</sup>

---

<sup>378</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 334, « Euripide, ambitieux d'effet comme Voltaire, obéissait comme Voltaire à l'esprit de son siècle, et, en le flattant, réagissait sur lui. Il pliait sa mythologie à un but; il ne reconnaissait dans les dieux du vulgaire que des forces physiques ou des abstractions. Parfois, il réunissait en une seule plusieurs divinités; son imagination se jouait des traditions religieuses, ou sa philosophie les prenait pour cadres de ses doctrines. »

<sup>379</sup> Cf. Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 336.

<sup>380</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p.341, « Les efforts du sentiment religieux, livré à sa tendance libre et naturelle, ne se bornent pas à l'embellissement extérieur et pour ainsi dire matériel des dieux. La même tendance le porte à opérer en eux une révolution intérieure. Il voudrait leur attribuer tout ce qu'il conçoit de beau, de noble et de bon. Il y travaille autant que ses notions imparfaites le permettent; et dans ses assertions générales, il prête à ses dieux la beauté, la justice, le bonheur.

Mais la même cause de dégradation que nous avons observée dans le fétichisme, l'action de l'intérêt du moment, de cet intérêt toujours vil, impatient et aveugle, s'exerce sur le nouveau culte à la hauteur duquel l'homme a réussi à s'élever.

Para nosso autor, por um lado, os deuses gregos não eram apenas quimeras, mas a encarnação real dos valores ensejados pelo sentimento religioso, em sua forma mais profunda e pura; por outro lado, e por serem humanos, “os gregos quiseram tirar de seus deuses o mesmo partido que os selvagens [tiravam] de seus fetiches”, pois, segundo Constant, “o interesse vem macular a nova forma na qual o sentimento se tinha projetado.”<sup>381</sup>. As diferenças são poucas entre o fetichismo do homem primitivo e o politeísmo “ideal” do povo helênico – sendo o segundo apenas superior em algumas manifestações, mais espiritualizadas.

Segundo Constant, nesse momento do desenvolvimento histórico das religiões surge um terceiro elemento que complica a luta entre o sentimento religioso e o interesse: o raciocínio. Tal como descreve o autor, podemos entender “raciocínio” como a capacidade lógica de derivar ideias complexas de ideias simples, levando o entendimento a consequências necessárias. Vejamos como descreve Constant a relação entre a função lógica do pensamento humano e o sentimento religioso:

A luta entre o interesse e a pureza do sentimento religioso se complica pela intervenção de um terceiro poder que vem, como juiz, a pronunciar sentenças às quais os dois adversários estão longe de imaginar.

Este poder é o raciocínio. À medida que a mente humana se ilumina, ela aprende a tirar dos princípios que ele aceita as consequências: é uma lei da natureza. O Homem é forçado a raciocinar corretamente, de qualquer ponto que ele parta, mesmo quando a precisão de seu raciocínio vai contra a sua finalidade.

Disso resulta que, quando adota sobre seus deuses uma hipótese qualquer, o espírito humano tira desses dados as conclusões que necessariamente se seguem: ele chega, por essas conclusões, a um termo que ele não previa, e que fere, ao mesmo tempo, o sentimento que havia criado a nova forma religiosa, e o interesse que queria aproveitar-se dela.<sup>382</sup>

---

Un double mouvement se fait donc sentir, et delà naît une lutte constante. »

<sup>381</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p.342, « Mais les Grecs veulent tirer de leurs dieux le même parti que les sauvages de leurs fétiches. L'intérêt vient souiller la nouvelle forme vers laquelle le sentiment s'était élancé. »

<sup>382</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, pp. 342-343, « La lutte entre l'intérêt et la pureté du sentiment religieux se complique par l'intervention d'une troisième puissance qui vient, comme juge, prononcer des arrêts auxquels les deux adversaires sont loin de s'attendre.

Cette puissance, c'est le raisonnement. À mesure que l'esprit humain s'éclaire, il apprend à tirer des principes qu'il admet les conséquences qui en découlent: c'est une loi de sa nature. L'homme est forcé de raisonner juste, de quelque point qu'il parte, et lors même que la justesse de ses raisonnements va contre son but.

Il en résulte que lorsqu'il adopte sur ses dieux une hypothèse quelconque, l'esprit tire de cette donnée les conclusions qui s'ensuivent nécessairement: et il arrive par ces conclusions à un terme qu'il ne prévoyait guère, et qui blesse à la fois le sentiment qui avait créé la nouvelle forme religieuse, et l'intérêt qui voulait s'en servir.»

É graças a esse mecanismo que, para nosso autor, há o distanciamento entre as sociedades humana e divina. Pela observação, os homens percebem que cada sociedade possui seus próprios interesses; pela lógica, a sociedade divina, de alguma forma, deve ter seus próprios interesses e desejos, dos quais necessita se ocupar com primazia – fazendo do interesse dos humanos um mero acessório para satisfação de suas próprias vontades. Frisa Constant que os “seres, que o sentimento religioso criou para atender à sua necessidade de adorar, se tornam objetos de ódio e medo ao invés de objetos de amor e esperança.”<sup>383</sup>. Surge, então, o conceito de destino, com uma noção dúbia para amenizar o poder das divindades sobre os humanos. Os deuses gregos, por exemplo, não são onipotentes e possuem acima de si as *moiras* que determinam o destino, tanto das divindades, quanto dos seres humanos. Existe, pois, um limite de ação dos deuses na vida cotidiana. Mas os humanos não podem atribuir ao destino um poder tão grande, uma vez que, se essa força for imutável, seus cultos de nada valerão e perderão a eficácia; por isso desconfia-se dele<sup>384</sup>. Ou seja, o próprio conceito de *destino* é uma criação do embate entre o sentimento religioso, que deseja amenizar o poder das divindades, e o interesse, que não pode permitir que o destino seja uma forma absoluta de poder.

Para Constant, também a forma de representação das divindades politeístas está ligada ao sentimento religioso, em sua luta contra o material. Os deuses gregos são seres corporais, porém invisíveis, característica que nosso autor atribui ao sentimento religioso, pois “convive bem com as concepções ainda que vagas de pureza, de espiritualidade, que conservou com grande cuidado da crença anterior, e que mais tarde se desenvolverá com êxito em suas noções sobre a natureza divina. O mesmo ocorre com a imortalidade: se Homero representa a morte como possível aos deuses, esta possibilidade nunca se realiza”<sup>385</sup>. Tomando emprestado um recurso da estética barroca ou da visão de mundo spinozana, Constant defende a ideia de que, se no detalhe de suas existências individuais os deuses são imorais e escandalosos, “em seu conjunto formam sempre um corpo majestoso e respeitável” ao qual se pode atribuir as características ensejadas pelo sentimento

---

<sup>383</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p.345, « Ces êtres, que le sentiment religieux s'était créés pour y placer son besoin d'adoration, deviennent des objets de haine et de crainte plutôt que d'amour et d'espérance. »

<sup>384</sup> Cf. Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, capítulo VII.

<sup>385</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 360, « Leur invisibilité plaît au sentiment, parce qu'elle s'accorde avec les conceptions encore vagues de pureté, de spiritualité, qu'il a soigneusement conservées de la croyance antérieure, et qu'il développera plus tard avec succès dans ses notions sur la nature divine. Il en est de même de leur immortalité: si la mort est représentée dans Homère comme possible pour les dieux, jamais cette possibilité ne se réalise. »

religioso, ou seja, as ideias de poder, “imensidade e de moral, que compõem uma atmosfera na qual ele se sente à vontade, livre.”<sup>386</sup>. Essa tendência de se entender os deuses ora como individualidades, ora como um conjunto, fez com que alguns pensadores vissem no politeísmo grego uma espécie de teísmo – noção falsa, segundo podemos depreender do pensamento de Constant. Destacando a dialética entre o princípio racional (espírito) e o princípio irracional (alma), na construção das formas religiosas, e reconhecendo a superioridade do teísmo sobre o politeísmo, afirma nosso autor que a

Tendência do homem de formar de seus deuses um corpo é, em si mesma, uma luta do sentimento religioso contra o politeísmo que o choca, ainda que as noções contemporâneas não lhe permitam livrar-se dele. O espírito, que necessita distinguir, divide e classifica; e se vê obrigado a estabelecer uma relação conveniente entre suas divisões e suas luzes; a alma, que necessita reunir, não teme confundir e se adianta frequentemente à época em que as luzes devem sancionar suas reuniões. É isto o que dá, frequentemente, ao politeísmo uma aparência de teísmo que nos engana, e isto é, também o que, muito mais tarde, quando a inteligência fez grandes avanços, substituiu o politeísmo pela unidade.<sup>387</sup>

Percebemos, pois, no pensamento de Constant, o delineamento de uma linha, não sem percalços, que vai do fetichismo ao (mono)teísmo. Aponta nosso autor que entre o fetichismo e o politeísmo grego há um acréscimo, pois nesse estágio de desenvolvimento das crenças “o homem se deu uma crença mais suscetível de ser enobrecida pelo sentimento”. Se, por um lado, os deuses somente em conjunto formam um todo a ser admirado, por outro, os heróis homéricos são indivíduos que trazem em si a marca dos atributos ambicionados pelo *sentimento religioso*. Para destacar mais esse “artifício” desse sentimento, observa o pensador a relação entre Zeus e Hera comparando-a com a união entre os mortais Odisseu e Penélope; acentua as atribuições entre Afrodite e Hefáistos e o amor exemplar entre o honrado Heitor e Andrômaca.<sup>388</sup> Acrescentamos como exemplo do contraste ressaltado por Constant a própria postura irada do Peleio Aquiles, um semideus que luta movido pelas paixões, em comparação com a postura de Heitor, o domador de cavalos, que luta pelos valores da pátria e dos elos familiares. Não será na Grécia que o

---

<sup>386</sup> Cf. Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, pp. 360-361.

<sup>387</sup> Cf. Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p.362, « Cette tendance de l'homme à former de ses dieux un corps, est elle-même une lutte du sentiment religieux contre le polythéisme qui le choque, bien que les notions contemporaines ne lui permettent pas de s'en affranchir. L'esprit, qui a besoin de distinguer, divise et classe; et il est contraint de proportionner ses divisions à ses lumières: l'âme, qui a besoin de réunir, ne craint pas de confondre, et devance souvent l'époque où les lumières doivent sanctionner ses réunions. C'est là ce qui donne fréquemment au polythéisme une apparence de théisme qui nous trompe, et c'est là aussi ce qui, beaucoup plus tard, quand l'intelligence a fait de grands pas, remplace le polythéisme par l'unité. »

<sup>388</sup> Cf. Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p.363.

sentimento religioso atingirá seu ápice, entre as religiões monoteístas, uma vez que não há em sua religião uma ligação harmônica com a moral.

Entre os helenos, surgiram como motivo de queda do politeísmo os Mistérios, em que os sacerdotes gregos, que não tinham domínio na religião oficial, puderam retomar a estrutura poder/conhecimento através de seus ritos iniciativos. A aparição dos Mistérios na cultura popular grega advém, segundo Constant, da influência dos ritos orientais, que chegaram à península helênica no fim da “idade de ouro” promovido pela cosmopolitização da Grécia, originada nas conquistas de Alexandre. Para entender como os “mistérios” contribuíram para o enfraquecimento do politeísmo grego devemos considerá-los, conforme frisa nosso autor, a partir de duas abordagens: a primeira, como lugar em que se assentam os dogmas e ritos vindos de fora da península grega; em segundo, como lugar de permuta entre o sacerdócio e as novas opiniões, que se formavam progressivamente<sup>389</sup>. Os mistérios seriam a combinação do culto popular com representações teatrais. Neles, os pequenos deuses com características fetichistas ganhariam força novamente. O autor nos dá como exemplo as divindades que eram objetos de culto nos “mistérios da Samotrácia”; essas divindades, por sua vez, eram representadas por troncos informes. Há ainda o Dioniso Zagreu, que era representado nos cultos secretos como um homem com cabeça de touro. A ideia principal de Constant, com esses apontamentos, é demonstrar que, mesmo em sociedades consideradas civilizadas, as religiões sacerdotais conservam características primitivas que favorecem a dominação da casta dos ministros do culto. Os mistérios trazem para a religião grega o peso da hierarquização iniciática, atribuindo a poucos o poder sobre muitos<sup>390</sup>.

Ao mesmo tempo, aponta nosso autor, outro fenômeno ganha força: o crescimento do pensamento filosófico, que também será penetrado, tardiamente, pelo orfismo. Nosso autor defende a ideia de que, desde seu surgimento, a filosofia está intrinsecamente ligada à religião. Por exemplo, ao comentar os pensamentos de Tales e Heráclito, ele destaca que independente do elemento que constitui a matéria primitiva do cosmos, para os dois autores, o que importa destacar é que, para ambos, o universo é composto por um elemento primeiro que constitui todos os seres existentes – deuses, homens etc. Ao escolher a água como elemento primordial da constituição da *físis*, Tales teria seguido a crença popular, que apontava Oceano e Tetis pais de todos os deuses ligados à natureza física. Portanto,

---

<sup>389</sup> Cf. Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p.946.

<sup>390</sup> Cf. Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, livro XIII.

vários dos apontamentos dos filósofos já estariam, para Constant, presentes na religião popular. E juntas, a filosofia e a religião dos mistérios vão minar as bases do politeísmo grego<sup>391</sup>. Sobre a ligação da filosofia com a religião na Grécia, escreve Constant:

A filosofia na Grécia seguiu o mesmo curso que a religião; os elementos sacerdotais se insinuaram logo cedo. Ela reagiu contra eles, é claro, e, durante todo o tempo de seu desenvolvimento e de sua força, ela recusou o julgo estrangeiro: mas na época da decadência ela quis, como a religião, se amparar nessas doutrinas, longo tempo rejeitadas. A redação atual dos hinos órficos, que nós falamos mais acima, é provavelmente dessa época: estes hinos assinalam de alguma forma a chegada das noções sacerdotais na religião e na filosofia.<sup>392</sup>

### 3.4.2 Do politeísmo ético-político romano ao cristianismo ascético

A obra *De la religion*, de Constant de Rebecque, tinha uma continuação que seria publicada, em dois volumes, sob o nome de *Du polythéisme romain, considéré dans ses rapports avec la philosophie grecque et la religion chrétienne*. Contudo, essa obra ficou inacabada com a morte de seu autor em 1833, tendo sido publicado postumamente seu primeiro volume. Nesse livro, que seria continuação de *De la religion*, Constant pretende demonstrar o movimento de transição do *sentimento religioso* entre o politeísmo independente (politeísmo grego) e o teísmo (cristianismo), tendo como ponte a religião romana – que já carregava consigo muitos dos elementos formais aos quais aderiria o cristianismo.

Para nosso autor, o politeísmo romano é o resultado da hibridação entre a antiga religião da península itálica, com o seu culto sacerdotal, e a religião grega, que era, no seu entender, livre da influência dos sacerdotes. Constant caracteriza esse politeísmo em quatro etapas, a saber: a primeira, que vai da fundação de Roma até o início da república; a segunda, que se inicia com a expulsão dos Tarquínos e termina com a tomada de Cartago; a terceira, que se estende da destruição de Cartago ao império de Adriano; e por fim, aquela que vai de Adriano até a ascensão do cristianismo como religião oficial do Império.

<sup>391</sup> Cf. Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Du polythéisme romain, considéré dans ses rapports avec la philosophie grecque et la religion chrétienne*. Paris: Béchét Ainé, 1833, livro v e seguintes.

<sup>392</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Du polythéisme romain*, p.164, « La philosophie a donc suivi en Grèce la même marche que la religion ; des éléments sacerdotaux s'y sont glissés de très bonne heure. Elle a réagi contre eux, s'en est dégagée, et, durant tout le temps de ces développements et de ce force, elle a secoué le joug étranger : mais à l'époque de la décadence elle a voulu, comme la religion, s'emparer de ces doctrines long temps repoussées. La rédaction actuelle des hymnes orphiques dont nous avons parlé ci-dessus est probablement de cette époque : ces hymnes signalent en quelque sorte la rentrée des notions sacerdotales dans la religion et la philosophie. »

Mas, para nosso autor, somente na segunda época é que encontramos, no culto romano, as características de uma verdadeira religião. Ainda segundo Constant, não se pode julgar a religião romana pela produção de seus poetas, que estariam muito mais preocupados com a eloquência e a erudição do que com a identificação com o *sentimento religioso* e as ideias populares. Isso os colocaria diametralmente em oposição à poesia grega, principalmente aos clássicos homéricos. Um dos motivos elencados por Constant para a não representação na poesia romana da vivência da religiosidade popular e, por consequência, do sentimento religioso, seria o de que os grandes poetas, como Horácio, Ovídio e Virgílio teriam escrito suas obras no fim da República, que coincidiu com a deterioração da religião romana. Somente nas obras de Tito Lívio, Cícero e Dioniso de Halicarnasso poderemos encontrar, conforme pensa Constant, a verdadeira expressão do politeísmo romano<sup>393</sup>. Isso nos leva a concluir que, para nosso autor, há congruência entre a República romana e a forma livre de politeísmo, que ele conceitua como verdadeira religião. E o que subjaz à formulação desse pensamento é o *leitmotiv* constantiniano da liberdade. Escreve Constant que, no fim da República, com a morte de César, “nem a religião nem a liberdade existiam mais, e os incrédulos recomendavam aos escravos de agradecer um bem do qual eles desconhecem o valor, a Deuses cuja existência negam.”<sup>394</sup>.

Ao descrever o caráter dos deuses romanos, Constant destaca que, ao contrário dos deuses gregos, no panteão itálico as divindades possuem uma função necessária. As atrocidades comuns à parentela das divindades helênicas, não constam das lendas divinas romanas. Cada *numen* é a personificação de uma virtude e, para nosso autor, eles devem ser compreendidos como uma criação autenticamente romana. Constant afirma que, em Roma, é como se os deuses tivessem atingido a idade madura<sup>395</sup>. Mas, além de moral, toda a mitologia romana deve ser entendida como histórica. A respeito, escreve Constant: “Cada templo, cada estátua, cada festa lembravam aos romanos alguns perigos dos quais os Deuses salvaram Roma, alguma calamidade que eles afastaram, alguma vitória que se deveu à sua vigilante proteção.”<sup>396</sup>. Agrada ao povo romano lembrar sua fundação

<sup>393</sup> Cf. Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Du polythéisme romain*, pp.01-10.

<sup>394</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Du polythéisme romain*, p. 26, « Ni la religion ni la liberté n'existaient plus, et des incrédules commandaient à des esclaves de remercier d'un bien dont ils méconnaissaient la valeur, des Dieux dont ils nient l'existence. »

<sup>395</sup> Cf. Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Du polythéisme romain*, pp. 11-12.

<sup>396</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Du polythéisme romain*, p. 21, « La mythologie Romaine était non seulement morale, mais historique ; chaque temple, chaque statue, chaque fête rappelaient aux Romains quelques dangers dont les Dieux avaient sauvé Rome, quelques calamités qui ils avaient détournée, quelques victoire qu'on devait à leur vigilante protection. »

mitológica, assim como comemorar o fim da tirania e a fundação da República, dando contornos sagrados à vida política. A religião assume em Roma, portanto, novas características que a diferenciam da religião grega, a saber; ela se reveste das feições de uma religião nacional e centralizada – e mesmo os cultos aos deuses familiares não poderiam ser contraditórios em relação à religião estatal.

Qual seria, pois, o papel do sacerdote no politeísmo romano? Conforme frisa nosso autor, os romanos foram em suas origens um povo submisso às corporações sacerdotais, os etruscos, cuja estrutura organizacional se assemelhava àquela encontrada entre os sacerdotes druidas e egípcios. Para Constant, a proximidade entre as características da corporação sacerdotal egípcia e etrusca era tão grande que nosso autor credita a separação entre patrícios e plebeus à formação de castas – típica da forma positiva de religião praticada no Egito antigo.

Prosseguindo a comparação entre a religião grega e a romana, destaca Constant que na Grécia havia famílias de sacerdotes, ao passo que na Roma do período republicano havia corporações sacerdotais, sendo dois os principais colégios em torno dos quais se reuniam: o dos pontífices e o dos augures. Frisa ainda nosso autor que, durante o período áureo da religião romana, o sacerdócio nunca teve poder absoluto, pois estava subordinado ao Estado. Os principais cargos das corporações sacerdotais eram ocupados por homens que, em primeiro lugar, revestiam-se de funções civis. Ou seja, a liberdade política, da qual privava o Estado, possibilitava que o *sentimento religioso* vingasse, mesmo em uma religião que, aparentemente, estava destinada à estagnação. Escreve a respeito Constant: “o sacerdócio existia majestoso e poderoso em Roma, mas poderoso e majestoso para a salvação do Estado”<sup>397</sup>. Segundo destaca Thompson, ao interpretar o pensamento de Constant, o sacerdote romano “é o sujeito que realiza efetivamente, na história, a união da política e da moral”<sup>398</sup>. Existe, pois, da parte de Constant, uma visão idealizada quanto à organização sacerdotal no politeísmo romano e na sua relação com as instituições estatais. O autor não entende essa relação como subjugação, pelo menos não durante o período áureo da República, mas sim como uma parceria, cuja finalidade era o bem maior da sociedade. Não há, nesse caso, a tão criticada redução da instância religiosa à política ou à

---

<sup>397</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Du polythéisme romain*, p.41, « le sacerdoce exista majestueux et puissant à Rome, mais puissant et majestueux pour le salut de l'état ».

<sup>398</sup> Patrice THOMPSON. *La religion de Benjamin Constant*, p.440, « il est le sujet qui réalise effectivement dans l'histoire, l'union de la politique et de la morale. »

moral. Para nosso autor, devemos reconhecer no *politeísmo romano* o amálgama completo entre religião, política e moral, formando uma *união* regular. Se na Grécia a moral não se atrelava de forma restrita à religião, em Roma a moralidade era a parte dominante, sendo mesmo seu objetivo declarado. Destaca Constant: “estritamente ligada ao Estado, ela [a religião] servia, por sua vez, de apoio à moral e de garantia à constituição política.”<sup>399</sup>.

Frisa ainda Constant que, mesmo tendo uma destacada finalidade moral, a religião romana possuía, ainda, características fetichistas. Havia entre os romanos e seus deuses um espaço reservado para a relação de troca, sacrifícios por favores particulares – mesmo que estes últimos não estivessem de acordo com a moral estabelecida. Ao explicar esse fenômeno, escreve nosso autor: “As religiões só modificam de uma maneira gradual; há sempre, nas épocas mais esclarecidas, vestígios confusos de épocas anteriores, que esquecemos ou negligenciamos conciliar, e que parecem, então, contradizer o novo estado da religião.”<sup>400</sup>. Ou seja, Constant insiste em destacar que existem vestígios de certas estruturas culturais que permeiam as manifestações religiosas, vencendo as mudanças ocorridas com o tempo. Mas, ainda assim, o autor considera o politeísmo romano como elevado ao seu mais alto grau de perfeição. É, segundo ele, aquela religião que, tendo por base a pluralidade de deuses, tirou dessa crença os melhores meios de influenciar utilmente os espíritos, os costumes e as paixões de seus crentes<sup>401</sup>. Como frisa Thompson, Constant não desejou propor a religião romana como um modelo a se seguir, mas como uma combinação possível para a liberdade<sup>402</sup>.

Constant não atribui “a queda do politeísmo” apenas a uma causa. Segundo ele, o germe da decadência dessa religião seria parte inerente a seus princípios. E, embora não sejam as únicas, nosso autor elenca algumas das principais causas. A primeira, segundo ele, é atribuída à multiplicação infinita do número de deuses, o que levou à confusão entre as diversas doutrinas e também à pulverização do centro de poder, culminando no retorno ao fetichismo e no distanciamento da moralidade. O segundo motivo é a contradição ensejada pela busca racional de uma moralidade universal, que o autor denomina de luzes,

---

<sup>399</sup> Cf. Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Du polythéisme romain*, p.51, « Étroitement liée à l'état, elle servait à la fois et d'appui à morale et de garantie à constitution politique. »

<sup>400</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Du polythéisme romain*, p.47, « Les religions ne se modifiant que d'une manière graduelle, il reste toujours, dans les époques les plus éclairées, des vestiges confus d'époques antérieures, que l'on oublie ou qu'on néglige de concilier, et qui semblent alors contredire l'état nouveau de la religion. »

<sup>401</sup> Cf. Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Du polythéisme romain*, p.51.

<sup>402</sup> Cf. Patrice THOMPSON. *La religion de Benjamin Constant*, p.344.

e a pluralidade de divindades, caracterizadas com vícios humanos. As “alegorias”<sup>403</sup>, que foram utilizadas para aproximar a moralidade do politeísmo, aos poucos se tornaram um tipo de linguagem dominante, afastando o *sentimento religioso* e tornando a linguagem mitológica vazia desse conteúdo. À medida que o homem se ilumina, ele descobre meios naturais para explicar eventos que, anteriormente, eram considerados sobrenaturais; descobre, também, o uso político da religião como meio de manipulação; enumera, outrossim, a luta do poder temporal com o poder espiritual; e, por fim, a aproximação com a magia<sup>404</sup>.

No esquema de progressão estabelecido pelo sentimento religioso, segundo Constant, (fetichismo → politeísmo → teísmo), encontra-se, como passo seguinte ao politeísmo romano, o cristianismo. Este item, entretanto, não foi trabalhado detalhadamente pelo nosso autor, pois seria objeto apenas do segundo tomo da obra *Du polythéisme romaine*. Mas, graças ao trabalho de recuperação de documentos não publicados por Constant realizado por pesquisadores suíços, podemos ter a exata noção do pensamento do autor acerca do *teísmo cristão*, a forma mais acabada desse tipo de manifestação religiosa.

Segundo podemos depreender das anotações realizadas por Thompson, existe, no entender de Constant, um teísmo puro, livre e que escapa às categorizações de culto, cerimônia e mesmo da prece. Um teísmo de interpretações filosóficas, cuja figura representativa é um Jesus descrito como um “espírito calmo, sereno e ocupado com a contemplação das coisas divinas”. Jesus resguardava a lei mosaica como uma alegoria misteriosa e espiritual, “ele não tinha à sua volta uma muralha de leis imutáveis”, e nem professava uma doutrina grosseira e estreita de um Deus com características humanas, que prefere ser um rei que se preocupa mais com o seu povo do que ser o Deus do universo<sup>405</sup>. Este teísmo opõe-se, evidentemente, a um teísmo teocrático e temporal, cuja figura do soberano era a encanação da própria divindade. Falseia também a ideia do teísmo judaico, colocando a figura do Deus de Israel como uma espécie de fetiche tribal, que possui atribuições especialmente políticas.

---

<sup>403</sup> Explica CONSTANT DE REBECQUE, como a tendência de criar alegorias pode destruir a religião: « L'allégorie, qui ne fait d'abord qu'expliquer leurs actions, s'étend bientôt à leurs qualités, et finit par attaquer leurs nature. » E, exemplificando escreve: « Minerve déviant la sagesse, Venus la beauté, Mercure la rousse ». *Du polythéisme romain*, p.132.

<sup>404</sup> Cf. Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Du polythéisme romain*, pp. 111-143.

<sup>405</sup> Cf. Patrice THOMPSON. *La religion de Benjamin Constant*, p. 472.

O teísmo abstrato, proposto pelo nosso autor, dividiu-se metodologicamente em dois tipos contrários que coexistem, um dogmático e outro místico. O *teísmo dogmático*, conceitua Constant, é aquele imposto por uma autoridade sobrenatural, oposto à independência do espírito e que se combina com a espiritualidade, mas pode existir sem ela; coloca a moral sob a vigilância absoluta da religião e está em dependência incondicional de seus sacerdotes. Já o *teísmo místico*, ainda que se oponha à independência do espírito, permite certa independência de sentimento; tem na espiritualidade uma parte integrante; e, embora coloque também a moral como dependente da religião, não atrela diretamente esta última aos sacerdotes. O teísmo místico é, portanto, menos desfavorável tanto à religião quanto à moral. Mas frisa Constant que o “teísmo místico se encontra em todos os povos sob o teísmo dogmático, porque este último não satisfaz suficientemente a imaginação.”<sup>406</sup>. Existe, como podemos ver, uma ligação intrínseca entre a caracterização do teísmo, no pensamento constantiniano, e a conceituação do fenômeno religioso. Sobre a ideia de teísmo, escreve Thompson:

O teísmo não é mais um conceito, é um espaço humano de relações entre a alma e um imaginário unificado, onde sequências temporais sob forma de filiação começam a se desenhar. (...) Constant quis fixar este momento instável onde, no caos das ligações múltiplas e contraditórias que tecem a imagem da unidade com as incoerências da alma humana, onde ainda se desenha a durável figura triádica que faz do cristianismo o conjunto que interferem o teísmo abstrato (filosófico) e do teísmo temporal (teocrático)<sup>407</sup>.

Pelo que podemos ler até aqui, fica clara a separação entre a figura de Jesus e o cristianismo. Para se manter “puro”, o teísmo necessariamente deveria se manter abstrato, em outras palavras, livre. Mas “as abstrações tem desejo de tomar um corpo, e o tomando, elas se desnaturam”, afirma Constant. Escreve, ainda: “no politeísmo, os deuses precisam dos homens para de alguma forma serem alimentados: o deus do teísmo precisa dos homens para ser homem”, ou seja, necessita assumir uma forma concreta. Logo, segundo essa abordagem, é quase impossível pensar a existência de um *teísmo autêntico*. Mesmo

---

<sup>406</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. « Le théisme mystique se place chez tous les peuples sous le théisme dogmatique, parce que ce dernier ne satisfait pas suffisamment à l'imagination ». Apud. Patrice THOMPSON. *La religion de Benjamin Constant*, p.473.

<sup>407</sup> Patrice THOMPSON. *La religion de Benjamin Constant*, p.478. « Le théisme n'est plus un concept, c'est un espace humaines des relations entre l'âme et un imaginaire unifié, où des séquences temporelles sous forme de filiation commencent à se dessiner." [...] "Constant a voulu fixer ce moment instable où, dans le chaos des liens multiples et contradictoires qui tissent l'image de l'unité avec les incohérences de l'âme humaine, se dessine encore la durable figure triadique qui fait du christianisme l'ensemble où de l'interférent le théisme l'abstrait (philosophique) et le théisme temporelle (théocratique). »

fazendo essa consideração, nosso autor destaca os pontos que possibilitaram o desenvolvimento do cristianismo<sup>408</sup>.

Com a finalidade de não entrar em contradição com suas afirmações anteriores, Constant apela para uma de suas principais ferramentas teóricas ao explicar a progressão do teísmo: nosso autor se utiliza da ideia de princípio para se contrapor à questão de forma exterior. Ao comentar a história do cristianismo, Constant afirma que os sacerdotes cristãos consentiram em adotar certas cerimônias e usos do politeísmo, que eles consideravam que poderiam favorecer o crescimento de sua autoridade. Essa concessão foi, ao longo do tempo, considerada como uma espécie de corrupção dos princípios do teísmo cristão. Mas nosso autor defende que é uma interpretação errônea confundir esta que seria uma “corrupção em particular” com a corrupção dos “princípios do teísmo”. Constant frisa que, embora se possa reconhecer que os cultos dos cristãos primitivos estivessem muito menos impregnados de práticas pagãs (politeístas), não se pode concluir que, do ponto de vista de sua ligação com a moral e “da ação de Deus sobre os homens” eles fossem mais puros em sua origem. Afirma Constant que “o teísmo designado sob o nome de cristianismo foi, progressivamente, depurado, ainda que não da mesma maneira”<sup>409</sup>; ele assumiu uma solidez exterior maior do que o politeísmo. Procurando criar uma analogia para explicar como fatores que foram prejudiciais ao politeísmo não impediram a progressão do teísmo, escreve nosso autor:

Pode-se comparar o politeísmo e o teísmo a duas massas das quais uma experimentaria modificações exteriores que, destacando sucessivamente diversas partes, mudar-lhe-ia cada vez a forma, até a destruição da massa inteira, desgastada por essa ação contínua, enquanto a outra, aparentemente imutável, teria nela mesma um princípio de fermentação, que a trabalharia silenciosamente sem que ninguém perceba, até o momento em que ela se separaria por inteiro para tomar uma forma completamente nova. Isto foi o que aconteceu com o teísmo na Reforma.<sup>410</sup>

---

<sup>408</sup> É interessante destacar que meso tendo um ponto de vista formado, a do teísmo cristão como uma religião superior, Constant busca sempre explicações plausíveis para demonstrá-lo e não nega seus limites.

<sup>409</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. « Le théisme désigné sous le nom de christianisme s'est progressivement épuré comme le polythéisme, bien qu'il ne se soit pas épuré de la même manière ». Apud. Patrice THOMPSON. *La religion de Benjamin Constant*, p.480.

<sup>410</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. « L'on pourrait comparer le polythéisme et le théisme à deux masses dont l'une éprouverait des modifications extérieures qui, en détachant successivement divers parties, en changeraient chaque fois la forme, jusqu'à la destruction de la masse entière, usée par cette action continue, tandis que l'autre, en apparence immuable, aurait en elle-même un principe de fermentation que la travaillerait sourdement sans que l'on s'en aperçoive, jusqu'au moment où elle se séparerait en entier pour prendre une forme tout à fait nouvelle. C'est ce qui est arrivé au théisme lors de la Réformation. ». Apud. Patrice THOMPSON. *La religion de Benjamin Constant*, p.481.

Thompson afirma que Constant desenha uma tríade aberta para explicar o movimento progressivo do cristianismo: princípios do teísmo → formas → exigências da razão. Nós acrescentamos a essa tríade um quarto elemento: o sentimento religioso. Desenhar-se-ia, então, o processo de modificação do teísmo cristão da seguinte maneira: num primeiro momento, temos os *princípios do teísmo*, fundados na ideia de um Ser supremo universal, absoluto e abstrato; logo, segue-se o movimento natural de transformação em formas concretas e históricas dos objetos de crença; por fim, a razão, intuída pelo sentimento religioso, possibilita o advento de uma forma de teísmo mais depurada. Ao imaginar esse esquema, Constant está pensando no que entende ser a vivência religiosa dos protestantes (como ele mesmo faz questão de acentuar ao fim do trecho supracitado). Mas o que Constant quer dizer quando escreve Reforma? O movimento reformista é, para nosso autor, principalmente aquele que, mais tarde, Weber chamaria de as “quatro formas principais de Protestantismo ascético”, ou seja, o Calvinismo, o Pietismo, o Metodismo e o movimento Batista – destacando nosso autor as duas primeiras formas.

Constant nos dá uma ideia clara do que entende por cristianismo. Vejamos sua definição: o cristianismo “desdenha a magnificência das cerimônias. Ocupa-se apenas do Ser infinito universal, invisível, ao qual cada homem deve erguer um templo em seu coração. Vestidos com as roupagens mais humildes, e às vezes seminus, os cristãos desprezam as decorações, as pompas pagãs, os edifícios sagrados e os ornamentos dos pontífices; não erguem altares, nem veneram simulacros.”<sup>411</sup>. Nas linhas citadas, podemos ver na definição de cristianismo a clara influência do pietismo e do ascetismo protestantes, dos quais Constant é herdeiro e à luz dos quais faz sua leitura da religião. O autor apresenta-nos um cristianismo sóbrio e sem pompas, promotor da liberdade de consciência e da individualidade, características próprias para o desenvolvimento do sentimento religioso. Mas as características que o sentimento religioso procura para sua progressão não estão presentes somente no cristianismo. “O sentimento religioso se abre com gozo a todas as nações, a todas as orações, às grandes portas do céu. Se compraz em compartilhar sua

---

<sup>411</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p.58. « Il ne veut point de sacerdoce. Nous sommes tous prêtres, dit Tertullien. Nous sommes tous consacrés comme tels devant le Père céleste. Il dédaigne la magnificence des cérémonies. Il ne s'occupe que de l'Être infini universel, invisible, auquel chaque homme doit lever un temple au fond de son cœur. Couverts des vêtements les plus humbles, et quelquefois à demi-nus les chrétiens méprisent les pompes païennes, les décorations des édifices sacrés et les ornements des pontifes, ils ne dressent point d'autels, ils ne révèrent point de simulacres. »

felicidade com todo o gênero humano, porque esta felicidade é totalmente espiritual.”<sup>412</sup>. É interessante notar que Constant se apoia em uma passagem de Pedro (ressaltando a intolerância do apóstolo) para justificar a tolerância própria do sentimento religioso, presente no cristianismo primitivo. Cita nosso autor, em nota, a seguinte passagem: “Vós sabeis que não é permitido a um judeu ter algumas ligações com um estranho nem estar com ele; mas Deus me fez ver que eu não deveria chamar ninguém de impuro.” [Atos, cap.10, v. 35].

Apontando as novidades apresentadas por Constant em sua obra, à época de seu aparecimento, escreve Matter na *Introdução* ao livro *Polythéisme romain*: “Considerado em sua relação com a filosofia grega e o teísmo da religião cristã, é, talvez, a obra mais notável dos últimos tempos. Ela esgota duas perguntas em vez de uma, uma geral e uma pergunta específica: a questão da religião e da questão específica do cristianismo.”. Ressalta ainda Matter que, a partir da obra de Constant, “nem a superioridade do cristianismo sobre todos os outros sistemas, nem a necessidade de qualquer sistema qualquer, em qualquer nível de civilização que possa chegar a humanidade, parecem agora questionáveis”. Todavia, um pouco mais à frente escreve que “só há para ele uma superioridade relativa”<sup>413</sup>.

### 3.5 A recepção das ideias de Benjamin Constant de Rebecque no Brasil

A obra de Benjamin Constant de Rebecque tem grande repercussão no Brasil ainda com seu autor em vida – e mesmo antes de o Brasil se tornar um país independente. É interessante ressaltar, também, que a primeira e única tradução dos *Princípios de Política* (1815), até meados de 2005, no Brasil, foi publicada no jornal *O Regulador Brasileiro*, em suas edições do mês de novembro de 1822<sup>414</sup>. Esse fenômeno se explica, segundo Maciel

---

<sup>412</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p.58. « Le sentiment religieux ouvre avec joie à toutes les nations, à toutes les prières, à tous les siècles, une large entrée dans les cieux. Il se plaît à partager son bonheur avec le genre humain tout entier, parce que ce bonheur est purement spirituel »

<sup>413</sup> Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Du polythéisme romain*, p.XI-XV, « Considéré dans ses rapport avec la philosophie de la Grèce et le théisme de la religion chrétienne, est peut-être l'ouvrage le plus remarquable des derniers temps. Il épuise deux questions au lieu d'une, une question générale et une question particulière : la question de une religion et la question particulière du christianisme. Ni la supériorité du christianisme sur tout autre système, ni la nécessité d'un système religieux quelconque, à quelque degré de civilisation que puisse arriver l'humanité, ne paraissent désormais contestable. [...]. Il n'y a pour lui qu'une supériorité relative . »

<sup>414</sup> Cf. Célia N. Galvão CIRINO. “Introdução”. In, Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *Escritos de política*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

de Barros, porque a época da independência nacional coincide com a do romantismo, não só literário, mas filosófico e político. É a filosofia inspiradora da busca de nosso destino próprio, de nossa afirmação como nação autêntica e independente. Nas palavras do filósofo paulista, “romântica já era nossa política, embebida nas ideias da monarquia constitucional à Benjamin Constant, que iria inspirar a constituição de 1823.”<sup>415</sup>.

Como destaca Vélez Rodríguez, a obra de Constant foi a base sobre a qual o liberal mentor da independência brasileira, Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), deitou as bases de sua doutrina política. Pinheiro Ferreira, português de nascimento, seguiu carreira diplomática, tendo trabalhado em Paris, na Holanda (1798) e depois (1802) na Corte de Berlim. Sua permanência na Alemanha prolongou-se até 1810<sup>416</sup>. Nesse período, acompanhou de perto o movimento idealista pós-kantiano, tendo assistido a conferências ou debates com a presença, entre outros, de Fichte e Schelling. Suas simpatias, contudo, eram todas para o sistema Wolf-Leibniz. Em 1810, regressa à corte portuguesa, já instalada no Brasil. No Rio de Janeiro torna-se professor de filosofia. Suas aulas foram mais tarde publicadas com o nome de *Preleções Filosóficas*. Nessa obra, destaca Antônio Paim, Silvestre Pinheiro Ferreira examina, primeiro, cada um dos temas mais relevantes do empirismo mitigado, e desvenda sua fragilidade e inconsequência; em seguida, desenvolve de modo coerente a tradição empirista luso-brasileira e, por fim, reconhece as dificuldades de uma fundamentação empirista da liberdade. Assim, o pensador português preparou os caminhos que levariam à formação da Escola Eclética<sup>417</sup>. Segundo Vélez Rodríguez, Pinheiro Ferreira, inspirado no liberalismo político de Benjamin Constant, efetuou “(...) o trânsito da monarquia absoluta para a constitucional”<sup>418</sup>. É notada a influência de Constant de Rebecque sobre o pensamento político de Ferreira da Silva, especialmente no que tange à sua preocupação em relação ao equilíbrio dos poderes públicos. “Pinheiro Ferreira inspirou-se, sem dúvida, nos cinco poderes propostos por Benjamin Constant de Rebecque, nos seus *Princípios de Política* (1815). O ‘Poder Neutro’ de Constant seria denominado pelo filósofo português de ‘Poder Conservador’ e inspiraria o ‘Poder Moderador’ da Constituição do Império do Brasil de 1824. A sua finalidade consistiria em restabelecer o

---

<sup>415</sup> Roque Spencer Maciel de BARROS. *A significação educativa do romantismo brasileiro: Gonçalves de Magalhães*. São Paulo: Grijalbo/Edusp, 1973, p.XVI.

<sup>416</sup> Ricardo VÉLEZ RODRÍGUEZ. *O liberalismo francês*, p.72.

<sup>417</sup> Cf. Antonio PAIM. *História do Liberalismo Brasileiro*, 1998.

<sup>418</sup> Ricardo VÉLEZ RODRÍGUEZ. *O liberalismo francês*, pp.72-73.

equilíbrio, no momento do choque dos demais poderes.”<sup>419</sup>. No campo da filosofia da religião, o pensamento de Pinheiro Ferreira, em sua *Teodiceia*, se aproxima mais do sistema leibniziano. Não cabe aqui o aprofundamento da relação entre as ideias políticas de Pinheiro Ferreira e Benjamin Constant, mas somente destacar que já há em 1820 a difusão das obras do pensador franco-suíço em solo brasileiro.

A hegemonia filosófica oficial de que gozou o ecletismo é um caso único no Brasil. A vida dessa escola se estende por todo o Segundo Reinado (1840-1889), período no qual se identificou com o regime vigente. A chegada do espiritualismo eclético no Brasil ocorre em meio a uma intensa fermentação política da qual dão testemunho duas revoltas liberais, fortes atritos entre liberais e conservadores no seio da corte, a longa revolução Farroupilha, as intervenções brasileiras na região do Rio da Prata, a mobilização contínua da Marinha, a pressão naval inglesa e, por fim, a guerra externa. “Com o espiritualismo eclético temos uma verdadeira escola de filosofia, um núcleo comum de teses, inimigos e adversários comuns. Sobretudo, o que é básico, propósitos especulativos comuns, mestres comuns, e a tradução disso em numerosos manuais e textos didáticos que foram amplamente aceitos em nosso país.”<sup>420</sup>.

Mas por que o ecletismo teria atingido tamanho sucesso, a ponto ser tomado como a filosofia oficial do Segundo Reinado? Afirma Borges de Macedo que o motivo se deveu à íntima junção que o espiritualismo pregava entre a moral e a política. Os pensadores ecléticos brasileiros apoiavam-se no critério, estabelecido por Cousin, de que uma filosofia bem realizada é aquela que consegue fundamentar uma moral e uma política. Destaca ainda Macedo que,

Como o projeto político nacional estava identificado, nas décadas de 40 e 50, com a monarquia constitucional, tida no consenso unânime da elite brasileira como o único regime capaz de garantir a unidade nacional, é fácil supor o entusiasmo da adesão da cultura brasileira ao ecletismo espiritualista. Mormente se considerarmos que a escola oferecia não apenas uma filosofia política justificando uma forma de governo, mas sobretudo justificava o liberalismo, religião secular da maioria da elite, como ainda oferecia uma defesa das teses básicas do cristianismo sem se vincular à Igreja.<sup>421</sup>

O que atraía os pensadores brasileiros era a posição básica do liberalismo doutrinário, ou eclético, na busca por construir instituições que assegurassem a estabilidade

<sup>419</sup> Ricardo VÉLEZ RODRÍGUEZ. *O liberalismo francês*, p.74.

<sup>420</sup> Cf. Ubiratan Borges de Macedo. *A ideia de liberdade no século XIX: o caso brasileiro*. Disponível em, [http://www.cdpc.org.br/ideia\\_liberdade\\_ubiratan\\_borges.pdf](http://www.cdpc.org.br/ideia_liberdade_ubiratan_borges.pdf), consultado em 04/09/2012, pp.75-76.

<sup>421</sup> Ubiratan BORGES DE MACEDO. *A ideia de liberdade no século XIX: o caso brasileiro*, p.76.

em matéria de governo. Agradava ainda, aos nossos pensadores, o fato de que os liberais doutrinários eram, ao mesmo tempo, antijacobinos e antiultras, o que denota seu nítido programa eclético no qual a política aparece como uma série de conciliações. No que tange à atitude para com a religião, os pensadores da época aderem ao cristianismo, mas o interpretam num sentido essencial e filosófico, limitador das práticas da Igreja – como postularam Constant e Maine de Biran. O ecletismo romântico, como filosofia, procurou conscientemente ser o suporte teórico da posição política dos doutrinários. Fizeram parte da primeira geração dos doutrinários Royer-Collard, Victor Cousin e François Guizot. Borges de Macedo frisa que, embora Benjamin Constant pertença a outra geração, sendo antes um iniciador do que o representante típico da escola, seu pensamento pode ser estudado como eclético. E é pelo prisma do ecletismo político, essencialmente, que sua obra é interpretada no Brasil dos meados do século XIX.

Os políticos brasileiros de inspiração eclética que deixaram obra escrita foram o Visconde de Uruguai, com os seus *Ensaio sobre o Direito Administrativo*; Pimenta Bueno, Marquês de S. Vicente, com a obra intitulada *Direito Público Brasileiro* (1857), Justiniano José da Rocha, autor de *Ação, Reação e Transação* (1855), José de Alencar, com *O Sistema Representativo* (1869), além de Gonçalves Magalhães<sup>422</sup>.

Ora, não nos deteremos na análise das obras dos diversos autores apontados, mas somente naquelas duas que julgamos mais representativas do diálogo com o pensamento de Benjamin Constant de Rebecque. A saber, alguns escritos de José de Alencar e de Gonçalves Magalhães, autores que partem de uma mesma base teórica para a criação de suas obras.

No que concerne ao substrato intelectual de Alencar, além das influências declaradas pelo próprio autor, recebidas de Chateaubriand, Hugo, Dumas, Balzac, Stuart Mill e Alexis de Tocqueville etc.<sup>423</sup>, podemos também encontrar, em sua escrita, a indelével marca de Benjamin Constant de Rebecque. Identificamos, no Brasil do Segundo Reinado, fenômeno análogo ao ocorrido na França entre os fins do século 18 e início do século 19, em que o liberalismo conservador identificou-se com o romantismo.

Em sintonia com o pensamento de Constant, Alencar apresenta diuturna preocupação com a liberdade do indivíduo e das minorias frente ao poder avassalador do

---

<sup>422</sup> CF. Ubiratan BORGES DE MACEDO. *A ideia de liberdade no século XIX: o caso brasileiro*, p. 76.

<sup>423</sup> Cf. José de ALENCAR. *O sistema representativo*. Rio de Janeiro: Garnier, 1868, pp. 14-16 e 55-66.

Estado. Frisa o pensador cearense: “A pessoa individual ao contrário [da pessoa social] é independente; não pode ser absorvida. Entre milhões de outras individualidades, conserva sua autonomia e vale tanto quanto a reunião de todas elas. Nesta esfera o homem constitui um ser integral; e isola-se dos outros no círculo de sua liberdade.”<sup>424</sup>. Segundo Vélez Rodríguez, “o poeta José de Alencar no seu ensaio intitulado *O sistema representativo*, criticava o modelo de representação herdado dos Estados Unidos pelo ‘domínio exclusivo da maioria e a anulação completa da minoria’. Essa ideia de domínio da maioria, no sentir de José de Alencar, é um ‘pensamento inócuo e absurdo’.”<sup>425</sup>.

Conforme acentua Wanderley Guilherme dos Santos, *O Sistema Representativo* é uma obra pensada por inteiro e “constitui umas das mais importantes peças de reflexão política produzida no século dezenove”. O livro propõe um argumento sobre “a origem do governo e da sociedade, pois só desta maneira Alencar considera possível justificar um especial tipo de sistema representativo – que é o proporcional.” Destaca ainda o comentador que é a permanente interação entre a política e a sociedade, “o que dá vida à história das sociedades [...]”<sup>426</sup>.

Para Alencar, a moral progride calcada no uso da razão, através da história, que por sua vez é entendida como um caminhar progressivo do espírito humano rumo à felicidade, promovida pela razão. Em Alencar detectamos os traços do *período romântico* da filosofia da história, o alargamento de seu sentido e a busca por uma visão mais crítica e neutra do passado, embora ela continue a ser uma “caminhada” teleológica. A respeito, destacamos uma pequena passagem do *Sistema representativo* em que Alencar escreve, em tom moderadamente otimista, sobre a evolução social e as leis morais: “O princípio que rege a sociedade, como toda lei moral, não se revela de um jato à razão dos povos; desenvolve-se lentamente do seio da humanidade por uma longa rotação do tempo.”<sup>427</sup>. Insere-se nesse contexto, também, a valorização do espírito nacional, do *Volkgeist*.

Para o autor cearense, o passado tem valor autônomo, em si mesmo. Segundo Arthur Motta, para Alencar, “a história pátria foi objeto de carinhosos estudos, a fim de escrever, os romances históricos com que pretendeu esboçar a formação da nossa

---

<sup>424</sup> José de ALENCAR. *O Sistema representativo*. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1868, p. 26.

<sup>425</sup> Ricardo VÉLEZ RODRÍGUEZ. *O liberalismo Francês*, p. 168.

<sup>426</sup> Wanderley GUILHERME DOS SANTOS. (Org.). *Dois escritos democráticos de José de Alencar*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1991, pp.13-14.

<sup>427</sup> José de ALENCAR. *O Sistema representativo*, p. 13.

individualidade de povo autônomo”<sup>428</sup>. Podemos ver algumas ideias próprias do romantismo contidas na obra de Alencar, ao comentar os momentos históricos que refletem sua obra. Segundo Alencar,

A literatura nacional que outra coisa não é senão a alma da pátria, que transmigrou para este solo virgem com uma raça Ilustre, aqui impregnou-se da seiva americana desta terra que lhe serviu de regaço; e cada dia se enriquece ao contato de outros povos e ao influxo da civilização. O período orgânico desta literatura conta já três fases.

A primitiva que se pode chamar aborígene, [...]. O segundo período é histórico: representa o consórcio do povo invasor com a terra americana, que dele recebia a cultura, e lhe retribuía nos eflúvios de sua natureza virgem e nas reverberações de um solo esplêndido [...]. A terceira fase, a infância da nossa literatura, começada com a independência política [...].<sup>429</sup>

Já a religião aparece para o escritor cearense como o elemento que aponta o sentido da vida humana. Conforme ele mesmo escreve, “A religião, essa sublime epopeia do coração humano, tem um símbolo para cada sentimento, uma imagem para todos os acidentes da nossa existência.”<sup>430</sup>. Para o autor, “A vida humana se resume na religião; nela se acha a essência de todos os grandes sentimentos do homem e de todas as grandes cousas do mundo.”<sup>431</sup>. Há, contudo, no romantismo professado por Alencar, uma tendência para a aproximação ao cristianismo católico, *a là* Chateaubriand, um catolicismo fortemente influenciado por ideias liberais.

É também dentro da perspectiva de um “catolicismo liberal” que encontramos um pensador um pouco mais próximo de Constant, no que tange às ideias sobre o fenômeno religioso: Domingos Gonçalves de Magalhães (1811-1882), o visconde do Araguaia. Esse autor é reconhecido, tradicionalmente, como o introdutor do Romantismo no Brasil – reconhecido por sua obra poética, notadamente nos livros *Suspiros poéticos e saudades* e *Confederação dos tamoios*. No trecho que segue, da introdução de *Suspiros poéticos e saudades*, encontramos transcritas, quase que literalmente, as ideias de Chateaubriand sobre a importância da religião e da moral na construção da personalidade do escritor. Destaca Magalhães: “O poeta sem religião e sem moral é como o veneno derramado na fonte, onde morrem quantos aí procuram aplacar a sede. Ora, nossa religião, nossa moral, é aquela que nos ensinou o Filho de Deus, aquela que civilizou o mundo moderno, aquela

<sup>428</sup> Arthur MOTTA. *José de Alencar (O escritor e o político), sua vida e sua obra*. Rio de Janeiro: F. Briguiet e cia., 1921, p.270.

<sup>429</sup> José de ALENCAR. Apud. MOTTA, Athur. *José de Alencar*, p. 45.47.

<sup>430</sup> José de ALENCAR. *Crônicas escolhidas*. São Paulo: Folha de São Paulo, 1995, p.43.

<sup>431</sup> José de Alencar. *Crônicas escolhidas*, p.45.

que ilumina a Europa e a América e só este bálsamo sagrado devem verter os cânticos dos poetas brasileiros.”<sup>432</sup>.

Mas a obra de Magalhães não se restringe à produção de poemas, tendo escrito também suas reflexões filosóficas, que publicou em Paris sob o nome de *Fatos do espírito humano*. O livro consiste numa teoria do conhecimento no modelo eclético, terminando numa metafísica. Escrita ao modo literário do romantismo, a obra apresenta razoável manejo da bibliografia da escola eclética. O itinerário lembra a trajetória análoga de Victor Cousin, que é a sua fonte mais próxima. Na obra, Magalhães opta pela construção sistemática, o que possibilita seguir de forma mais clara o seu pensamento, conforme destaca Borges de Macedo<sup>433</sup>.

Magalhães retomou o problema da existência de um vínculo entre o corpo e o espírito, desenvolvendo suas ideias a partir do espiritualismo de Victor Cousin. Em seu livro, *Fatos do espírito humano*, o filósofo carioca revisa as ideias de seu mestre francês. Notadamente, o pensador brasileiro se fixa muito mais na face psicológica da filosofia de Cousin do que no seu historicismo. Seu interesse é fundamentar a tese de que “a base e o ponto de partida de todas as ciências filosóficas é a psicologia, da qual elas são implicações e aplicações. A psicologia lhes dá o elemento subjetivo e reconhece as condições necessárias e absolutas da razão, objeto da metafísica.”<sup>434</sup>.

Gonçalves de Magalhães baseia a sua visão da liberdade e da moral numa antropologia puramente espiritualista, que nega qualquer valor substancial ao mundo material. Em seu sistema, o universo sensível só existe intelectualmente em Deus. O homem está preso ao corpo, e sua liberdade advém do fato de ser espírito, e sua conotação de ente moral se dá em virtude dessa relação. A moral de Magalhães é uma moral do dever, que valoriza a intenção do autor e não o resultado do ato, e a inspiração romântica de sua filosofia aparece na importância conferida por Magalhães ao fator religioso como motor da nacionalidade<sup>435</sup>.

Como destaca Maciel de Barros, podemos encontrar, na produção do visconde de Araguaia, um verdadeiro projeto romântico de nação para o Brasil. Esse projeto encontra-

---

432MAGALHÃES, Domingos José Gonçalves de. Lede, in *Suspiros Poéticos e Saudades*. Disponível em <http://www.cce.ufsc.br/~alckmar/literatura/literat.html>. Acessado em 25-02-2007.

<sup>433</sup> Cf. Ubiratan Borges de Macedo. *A ideia de liberdade no século XIX: o caso brasileiro*. pp. 105-106.

434PAIM. *História das ideias filosóficas no Brasil*, pp. 90-91.

435Cf. VÉLEZ RODRIGUEZ. *A Filosofia brasileira, marco epistemológico para a gestão do conhecimento*, in: [www.defesa.ufjf.br](http://www.defesa.ufjf.br). p. 6.

se esboçado, principalmente, em dois textos publicados na *Revista Niterói*, a saber: “O ensaio sobre a história da literatura do Brasil” e “Filosofia da religião – sua relação com a moral, e sua missão social”, ambos publicados no ano de 1836.

Para Maciel de Barros, a religião, tal como a entende o Visconde do Araguaia, é o resultado da busca romântica pela síntese entre totalidade e liberdade. É a religião que, “embora existindo no fundo de todas as coisas, de tudo o que é belo, íntimo e nobre, nem por isso exige do homem o aniquilamento de seu “eu”, antes o afirma na plenitude de sua liberdade e responsabilidade, [trata-se de uma] ‘religião liberal’ que é a dos românticos Benjamin Constant, Tocqueville, e que é, igualmente, a que se afirma no ‘espiritualismo eclético’ de Cousin.”<sup>436</sup>.

A religião é parte fundante do projeto de nação concebido pelo poeta romântico, pois, para que a pátria encontre seu verdadeiro destino histórico, faz-se necessária a reforma dos costumes, ou seja, a consolidação de uma identidade moral que, para o autor, está ainda essencialmente atrelada à religiosidade. Destaca Maciel de Barros que é nesse contexto que surge o ensaio *Filosofia da religião*. Do ponto de vista filosófico, como muito bem acentua o filósofo paulista, o ensaio publicado na *Revista Niterói* não traz nenhuma novidade, mas, para nossa pesquisa, ele é representativo de como as ideias de Benjamin Constant de Rebecque foram absorvidas e reinterpretadas sob a ótica dos imperativos nacionais. Sobre o ensaio, escreve Maciel de Barros: “da mesma forma que o *Ensaio sobre a história da literatura do Brasil*, a *Filosofia da Religião* é um verdadeiro manifesto. Dir-se-ia que é um manifesto do *espiritualismo filosófico romântico*, apoiado na ideia de que a religião é o fulcro da cultura, manifesto que deve apoiar uma nova atitude moral no País, consentânea com aquela a tomar-se nas artes e na literatura.”<sup>437</sup>.

São destacados, ainda por Maciel de Barros, o distanciamento de Magalhães em relação a seu mestre Victor Cousin, no que diz respeito à atitude de ambos frente ao fenômeno religioso, e a necessária aproximação do poeta-filósofo de autores como Herder, em suas *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*<sup>438</sup>, e Constant de Rebecque, em *De la religion*. Em uma atitude racionalista, Cousin entende a filosofia como uma

---

<sup>436</sup> Roque Spencer Maciel de BARROS. *A significação educativa do romantismo brasileiro*, p.3 Sobre a relação entre as ideias de Constant e Cousin acerca do fenômeno religioso, Cf. Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion*, p. 974, nota 2 do segundo capítulo.

<sup>437</sup> Roque Spencer Maciel de BARROS. *A significação educativa do romantismo brasileiro*, p.66.

<sup>438</sup> Lido por Magalhães na tradução francesa de Edgar Quinet em 1827, tal como informa Maciel de Barros.

forma de jogar luzes sobre a fé, esclarecendo-a. Já, para Magalhães, “a religião é absolutamente essencial, ela é o padrão pelo qual tudo se mede.”<sup>439</sup>.

Em congruência com os pensamentos de Constant e de Cousin, Gonçalves de Magalhães defende a ideia de que a *intuição do sagrado* seja distinta da *intuição do mundo*. A religião positiva, ou *religião natural*<sup>440</sup> no linguajar de Magalhães, surgiria, pois, da manifestação do sagrado no mundo, sendo o culto a materialização e o desenvolvimento do *sentimento religioso*. Tal como Constant, Magalhães parte da relação entre finito e infinito para fundamentar seu conceito de religião. Sobre o tema, escreve o pensador brasileiro:

Circunscrito pelo mundo, o homem em torno de si volveu os olhos, e viu esta série de causas finitas; e ao través destas formas, que de contínuo se sucedem como ondas do mar, d'esta cadeia não interrompida de efeitos, que não bastam para dar a razão de sua existência, o homem pela simples força de sua inteligência necessariamente devia entrever que, em oposição ao finito, alguma coisa infinita existia; ideias estas correlativas, que mutuamente se despertam; e se na ordem cronológica o finito primeiro impressiona os sentidos, na ordem lógica o infinito o supõe, e nem a ideia daquele se compreende sem a deste.<sup>441</sup>

Tal como destaca Maciel de Barros, o poeta-filósofo era um espírito muito piedoso, e é na obra de Constant que o autor vai encontrar um ponto seguro para seu pensamento, uma vez que, ao mesmo tempo em que condena veementemente o *misticismo*, reserva no fundo de se ser um lugar para o mistério. Constant vem ao encontro do pensamento de Magalhães para socorrê-lo em face das suas divergências com o racionalismo cousiniano. Escreve Magalhães: “o sentimento religioso é mais profundo, mais humano, mais produtivo mesmo do que muitos pretendem; e se sua linguagem é misteriosa, é que este sentimento é um mistério em si mesmo, é que ele é eminentemente humano, e mais que todos os outros sentimentos, o mistério é o fundo do homem.”<sup>442</sup>. Para sustentar seu argumento, frisa: “Tudo que se passa no interior de nossa alma, diz Benjamin Constant, ‘é inexplicável; e si vós exigis sempre demonstrações matemáticas, só negações obtereis. Se o sentimento

---

<sup>439</sup> Roque Spencer Maciel de BARROS. *A significação educativa do romantismo brasileiro*, p.67.

<sup>440</sup> Conforme acentua Maciel de Barros, a partindo do pensamento de Cousin, Gonçalves de Magalhães entende compreende o conceito de religião natural como uma manifestação espontânea do infinito no finito, do sagrado no mundo. Cf. *A significação educativa do romantismo brasileiro*, p.67.

<sup>441</sup> GONÇALVES DE MAGALHÃES. “Filosofia da religião.” In, *Niterói*, Paris: Dauvin et Fontaine, 1836, n° 2, p. 9.

<sup>442</sup> GONÇALVES DE MAGALHÃES. “Filosofia da religião.” p. 13.

religioso é uma loucura, porque a prova não o acompanha, loucura será o entusiasmo, fraqueza a simpatia, e o sacrifício um ato insensato’.”<sup>443</sup>.

Embora reconheça o papel da religião para a manutenção da ordem social, assim como Constant, Magalhães é contra a limitação dos aspectos da vida religiosa à simples moral social. Para ele,

Considerar a Religião somente como um jugo moral, destinado a conter o ímpeto de violentas paixões de alguns homens, a quem não mostrara ainda a ilustração seus deveres sociais, é sem dúvida algum grau de importância conceder-lhe e assinar-lhe a necessidade de sua existência como um meio político nas sociedades; mas é também despojá-la de seus mais belos atributos, desconhecer a natureza de sua origem divina, a órbita estreitar de sua missão augusta, aviltar o mais sublime sentimento do gênero humano; é enfim desnaturalizar tudo<sup>444</sup>.

Mas, mesmo aceitando que a religião não se limita aos seus aspectos morais, Magalhães não vê outro fundamento possível para a moral. Frisa o escritor brasileiro que “separar a Moral da Religião, é pretender dar-lhe outra base, e outra base qualquer que ela seja, não sendo a ideia do dever em si, emanada de Deus como fonte de todas as ideias eternas, independentes da humana vontade, é [uma ideia] falsa, arbitrária, incapaz de excitar em nós nenhum entusiasmo, e impotente para manter o equilíbrio social.”. No que tange à relação entre moral e religião, Magalhães, assim como Constant, quer combater a moral do interesse. Escreve ele a respeito: “não podemos crer que a moral do interesse tenha um futuro”<sup>445</sup>. Por ser um homem de fé, o autor brasileiro tem um projeto. Assevera Maciel de Barros que o propósito de Magalhães, ao escrever o ensaio *Filosofia da religião*, é combater o materialismo presente na moral do interesse, porque é desse combate que depende o futuro do país – ou melhor, de seu *projeto de país*. Embora não almeje o estabelecimento de uma profissão de fé civil, o que Magalhães propõe é realmente uma *profissão fé, espiritualista e romântica*.

---

<sup>443</sup> GONÇALVES DE MAGALHÃES. “Filosofia da religião.” pp. 13-14.

<sup>444</sup> GONÇALVES DE MAGALHÃES. “Filosofia da religião.” p. 13.

<sup>445</sup> GONÇALVES DE MAGALHÃES. “Filosofia da religião.” pp. 20-21.

## CONCLUSÃO

Ao darmos início à nossa pesquisa, conhecíamos ainda muito pouco da obra do autor que viríamos a trabalhar. Sabíamos da importância da obra de Benjamin Constant de Rebecque no campo dos estudos políticos, mas não imaginávamos quão vastos eram seus escritos, nem a importância que eles poderiam ter tido no desenvolvimento dos estudos sobre o fenômeno religioso. Ao avançarmos em nossa pesquisa vimos que Constant, no Brasil, é reconhecido, geralmente, como pensador de um tema só. Não fosse pela apresentação passageira desse autor em um texto de Antonio Gouveia de Mendonça<sup>446</sup> e pelas indicações de nosso orientador, talvez jamais tivéssemos descortinado a variável da meditação constantiniana sobre a religião. A temática que seria objeto de nossos estudos ficou, então, clara, bem como o objetivo de apresentar a obra de Constant como um estudioso da religião, que defendia a universalidade desse fenômeno fundamentando-o na ideia de *sentimento religioso*.

Para alcançarmos nosso objetivo, traçamos, então, uma linha metodológica que seria composta de três etapas, inspiradas na forma clássica de abordagem dos intérpretes do pensamento constantiniano. Preferimos este método, pois acreditamos que nosso trabalho poderia oferecer, assim também, uma introdução ampla e documentada para aqueles pesquisadores que, mais tarde, se interessarem conhecer com maior profundidade a obra de Benjamin Constant de Rebecque. Passemos, pois, a uma breve síntese dos resultados do trabalho ora apresentado.

O primeiro capítulo do presente trabalho buscou oferecer uma visão do contexto histórico-intelectual em que surgiram e se fundamentaram as ideias de nosso autor. Pudemos, nele, ressaltar as raízes iluministas do pensamento de Constant e o passo a passo de sua transição para o romantismo. Vimos ainda como foi fundamental, para nosso autor, sua formação cosmopolita e eclética nos meios intelectuais escocês e alemão. Ainda, como parte da formação intelectual cosmopolita de nosso autor, participaram os intelectuais do grupo de Coppet, destacando-se a figura ímpar de sua amiga, Mme. de Staël. Através do

---

<sup>446</sup> Cf. Supra, nota 14.

diálogo de Constant com seus contemporâneos podemos ver como foi a recepção da “nova filosofia alemã” de Kant, Herder, Schelling e Schleiermacher na França do início do século XIX.

Num segundo momento de nossa tese, levantamos as principais temáticas da obra de Constant e sua relação com o fenômeno religioso. Abordamos aqueles que concluímos serem os principais campos de pesquisa de nosso autor e tentamos demonstrar como, mesmo em suas mais variadas obras, a meditação sobre o fenômeno religioso é uma variável essencial na obra de Constant. Abarcamos, em nosso segundo capítulo, os aspectos do Constant psicólogo, que dedica sua obra autobiográfica e literária a compreender e descrever a capacidade humana de se sacrificar, na transcendência da individualidade, pela constatação da existência do *outro* em sua vida. Tratamos, também no segundo capítulo, da questão teleológica na filosofia da história formulada por nosso autor. No que tange a este item, vimos a marca indelével do iluminismo francês de Montesquieu e Condorcet. Contudo, concluímos que embora Constant entenda a história humana como a *história da civilização*, ele não tem a ambição de fornecer uma explicação fechada do que seja a *história humana*, sendo sua preocupação principal encontrar os caminhos que levam à liberdade. Encerramos o segundo capítulo tratando da relação entre política e religião. Vimos, nesse item, que para o desenvolvimento de um estado livre é necessária a total separação entre as instâncias religiosa e política da vida social; descrevemos a crítica de Constant à religião civil de Rousseau, e como a pretensão de atribuir um fim útil à religião pode ser, no entender de nosso autor, prejudicial tanto para a religião quanto para o Estado livre. Concluímos o capítulo abordando a ideia de como a tolerância e o pluralismo religioso são importantes para a construção de uma sociedade verdadeiramente livre, no sistema político ensejado por Constant de Rebecque.

Por fim, procuramos apresentar os principais pontos do livro *De la religion*. Neste, que é nosso último capítulo, trabalhamos alguns pontos fulcrais do pensamento de Constant sobre a religião. Em primeiro lugar, expusemos o problema do método desenvolvido pelo nosso autor para o estudo do fenômeno religioso. Vimos como Constant utiliza elementos de teologia protestante e da filosofia e história para tentar desenvolver uma hermenêutica que lhe possibilitasse encontrar um ponto de intersecção entre as formas positivas de religião, denominando esse ponto de *sentimento religioso* (*sentiment religieux*). O sentimento religioso é destacado, pelo nosso autor, como uma constante

antropológica, ou seja, como uma característica intrínseca à espécie humana. Daí se conclui que, não é o homem quem cria o sentimento religioso, mas este último é o que possibilita que o humano seja caracterizado como tal. Em seguida, buscamos descrever como Constant entende a relação entre o *sentimento religioso* e as *formas positivas de religião*. Concluimos que, para nosso autor, embora o *sentimento religioso* deva ser entendido como o fundamento da religião positiva, ele não pode ser separado desta última, a não ser pelo pensamento. Somente pelo estudo da história (comparada) das religiões seria possível captar sua essência comum e atemporal, o sentimento invariável e universal que as fundamenta a todas. Ainda no terceiro capítulo, trabalhamos a descrição, feita por Constant, acerca do surgimento das formas religiosas e sua progressão, do politeísmo fetichista (em que os objetos de adoração assumem formas ordinárias) ao teísmo (cujo objeto de adoração se aproxima ao máximo de uma ideia abstrata). Salientamos a tentativa do autor em demonstrar como, mesmo na forma mais “materializada” de manifestação religiosa, o fetichismo, já existe uma tendência para a abstração e sutileza dos símbolos religiosos, apontando o autor a ideia do *Manitu protótipo*. Vimos ainda que existe, segundo Constant, inerente ao surgimento e desenvolvimento das formas religiosas, uma estrutura de poder, sob a qual se erigirá a figura do sacerdote e a tendência conservadora das religiões positivas – um dos temas centrais de *De la religion*. Abordamos, em seguida, a ideia do politeísmo grego, que nosso autor entende como sendo um *tipo ideal de politeísmo*. Para ele, a religião grega dos tempos de Homero, ou politeísmo independente, permitiria a aproximação entre o humano e o divino, favorecendo o desenvolvimento do *sentimento religioso*. O “politeísmo homérico” é um modelo inacabado que só alcança seu ápice no politeísmo romano dos tempos da república, onde religião e moral se encontram em prol da coisa pública. Mas o politeísmo apresenta-se como uma massa instável que traz em si elementos desagregadores. Trabalhamos a visão constantiana do teísmo cristão, como a religião positiva com maior probabilidade para o desenvolvimento do *sentimento religioso*. Finalizamos o corpo de nossa tese apresentando como foram recebidas em solo brasileiro as ideias de Benjamin Constant de Rebecque, ainda na primeira metade do século XIX.

Ao chegarmos ao fim de nossa pesquisa, tiramos as seguintes conclusões: primeira, a de que existe em Constant um conflito íntimo que se reflete em toda sua obra. Uma luta de espiritualização e moralização nem sempre vencida. Por isso a necessidade de defender uma religião livre e espiritualizada, que difere das religiões instituídas, mas que de alguma

forma está presente nelas. Constant, ao historiar o fenômeno religioso, está historiando seu próprio conflito e fazendo uma fenomenologia do humano. Segunda, é muito difícil enquadrar de uma forma específica a obra de nosso autor. Em *De la religion*, encontramos filosofia, antropologia e história da religião, mescladas metodologicamente. Podemos afirmar, contudo, que sua pesquisa comparativa entre o politeísmo romano, a filosofia grega e o cristianismo o convenceu de que a o sentimento religioso é uma “lei fundamental da natureza humana”, uma invariável antropológica. Para Constant, é necessário considerar esse sentimento como um fato real. Ele coloca ainda, como princípio, que não é possível se ter “conhecimento científico” do sagrado, a não ser por suas formas historicamente vividas, ou seja, pelos símbolos que constituem a formas de representação do divino ajustados à sensibilidade e pensamento de uma época. Não obstante a boas intuições metodológicas apresentadas por nosso autor, é impossível negar a situação histórica em que o encontramos. Sua “teologia” se apresenta como a defesa de uma posição claramente protestante, que privilegia um teísmo que poderíamos chamar de radical, fundamentado na crença em uma “divindade invisível, incorpórea, inefável e toda poderosa”, que se complementa com uma ação moral escrupulosa. Ao ler *De la religion*, podemos facilmente identificar a transposição, feita por Constant, entre as estruturas do *politeísmo sacerdotal* e a *igreja católica*, como também podemos identificar as características positivas do *politeísmo independente* com os princípios inerentes ao protestantismo liberal.

Em se tratando de uma obra que tem em fontes históricas a base de sua construção, não podemos negar que *De la religion* possua falhas. Não podemos negar, mesmo que algumas de suas falhas sejam decorrentes da formação e dos preconceitos do nosso autor. Mas, ao mesmo tempo, não podemos negar sua contribuição, até mesmo por ter sido escrita por um protestante de origem, em um país católico, cuja meditação filosófica, pelo menos até então, pouco ou nada se preocupava com a religião – a não ser por motivações meramente políticas. Esses são os motivos aos quais Saltet credita o descaso com a obra de Constant sobre a religião na França, e com os quais nós concordamos, acrescentando também a campanha difamatória promovida pelo renomado crítico literário Saint-Beuve.

Ainda conforme Saltet, e de acordo com o que vimos no desenvolvimento de nossa tese, a originalidade da obra de Constant de Rebecque está em privilegiar, em seus estudos, a abordagem da religião como um fenômeno humano oriundo de um *sentimento universal*. Ao contrário de seus antecessores, Constant não está preocupado em comprovar a

veracidade ou a falsidade da religião. Mais de cem anos depois temos ainda como certa a afirmação de Mathieu Saltet, que diz: “o livro *De la religion*, é a primeira tentativa, o primeiro ensaio na França de uma história da religião saudavelmente entendida, e que em sua parte filosófica, pelo menos nas suas linhas gerais, mantém-se intacta.”<sup>447</sup>. Frisa Meslin que “a história comparada das religiões que Benjamin Constant praticou com uma inalienável honestidade científica e uma erudição notável leva assim a uma reflexão filosófica sobre o sentido mesmo da evolução dessas formas religiosas, que não são senão o reflexo das diversas culturas humanas.”<sup>448</sup>. Se a religião tem como fonte trans-histórica o *sentimento religioso* isso não quer dizer que ela seja estática, pois seu dinamismo se manifesta criando sem cessar novas formas positivas de religião, modos de representação do sagrado que se encontram em acordo com o pensamento e sensibilidade dos homens de uma certa cultura. Ou seja, como acentua Deguise, “então não há na religião, como na ideia de divindade, nada de histórico quanto ao fundo, mas tudo é histórico em seu desenvolvimento.”<sup>449</sup>. No entender de Constant, a história das religiões só ganha sentido ao fim de um longo processo, no qual o cristianismo não aparece senão como a melhor forma possível de manifestação do sentimento religioso em um determinado contexto histórico e temporal. Isso acontece porque, para nosso autor, o sentimento religioso é parte constitutiva na natureza humana, não está ligado a nenhum evento nem à necessária existência de uma pessoa divina.

Constant de Rebecque constrói sua “filosofia da religião da humanidade” a partir da hibridação entre o pensamento iluminista e crítica alemã ao racionalismo religioso. E nela define a caminhada das formas religiosas como a marcha do politeísmo ao teísmo, como o esforço sucessivo do sentimento religioso em criar formas de representação do sagrado cada vez mais abstratas e universais, e, ao mesmo tempo, a marcha do sentimento religioso para a liberdade.

---

<sup>447</sup> Mathieu SALTET. *Benjamin Constant, historien de la religion*. Genève: Société Générale d’Imprimeur, 1905, p.68, « Le livre *De la religion*, est la première tentative, le premier essai en France d’une histoire de la religion sainement comprise, et pour sa partie philosophique du moins et dans ses grands lignes, il reste intacte. »

<sup>448</sup> Michel Meslin. *Pour une science des religions*, p.36

<sup>449</sup> Pierre DEGUISE. *Benjamin Constant méconnu*, « Il n’y a donc dans la religion, comme dans l’idée de la divinité, rien d’historique quant au fond, mais tout est historique dans ses développements. » Apud. Michel Meslin. *Pour une science des religions*, p.36

## REFERÊNCIAS

### Bibliografia de Constant de Rebecque

- CONSTANT DE REBECQUE, Benjamin. *Adolphe*. Paris: GarnierFlammarion, 1965.
- \_\_\_\_\_. “Da força do governo atual da França e da necessidade de apoiá-lo.” Tradução de Josemar Machado de Oliveira. In, *Revista de História* (USP), número 145, Ano 2001, p.p.181-230.
- \_\_\_\_\_. *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. In, <http://www.caosmose.net/candido/unisinos/textos/benjamin.pdf> , acessado em 09/08/10 às 13:51hs.
- \_\_\_\_\_. *De la perfectibilité de l'espèce humain*. Lausanne: L'age d'homme, 1967.
- \_\_\_\_\_. *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*. Paris: Bossage, 1824-1836
- \_\_\_\_\_. *De la religion*. Arles: Actes Sud, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Du polytheisme romain*. Paris: BéchetaineLibraire, 1833
- \_\_\_\_\_. *Escritos de Política*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Journal intime*. Paris: Paul Alenford, 1895.
- \_\_\_\_\_. *Lettres à sa famille*. Paris: Paul Alenford, 1895.
- \_\_\_\_\_. *Mélanges de littérature et de politique*. Paris: Pichon et Didier, 1829.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres politiques de Benjamin Constant*. Paris: Charpentier, 1874.
- \_\_\_\_\_. *Principes de Politique applicables à tous les Gouvernements*. Paris: Hachete, 1997.

### Obras sobre Constant de Rebecque

- BASTID, Paul. *Benjamin Constant et sa doctrine*. Tome II. Paris: Armand Colin, 1966.
- CASTILLE, Hippolyte. *Benjamin Constant*. Paris: Ferdinand Sartorius, 1857.
- CHOPIN, Thierry. *Benjamin Constant – le libéralisme inquiet*. Paris: Michalon, 2002.
- DEGUISE, Pierre. *Benjamin Constant meconnu – le livre « De la religion »*. Geneve: Droz, 1966.
- \_\_\_\_\_. « Introduction et notes ». In : *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*. Lousane: Bibliotheque Romande, 1970.
- DENES, Dominique. *Etude sur adolphe de benjamin constant*. Paris: Ellipses, 2004.
- DICKEY, Laurence. “Constant and Religion: ‘Theism Descends from Heaven to Earth’.” In: ROSENBLATT, Helena. (edit). *The Cambridge Companion to Constant*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p.p. 313-350.
- DODGE, Guy Howard. *Benjamin Constant’s philosophy of liberalism*. North Carolina: The University of North Carolina Press, 1980.
- DU BOS, Charles. *Grandeur et misere de Benjamin Constant*. Paris: Corrêa, 1946.
- GHELERE, Gabriela Doll. *A liberdade individual para Benjamin Constant*. São Paulo : USP, 2008. [Dissertação de mestrado].
- GAUCHET, Marcel. “Constant: le libéralisme entre le droit et l’histoire”. In: *La condition politique*. Paris: Galimard, s.d.
- \_\_\_\_\_. “Liberalism’s Lucid Illusion.” In: ROSENBLATT, Helena. (edit). *The Cambridge Companion to Constant*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p.p. 23-47.
- GOUHIER, Henri. *Benjamin Constant devant la religion*. Paris: Desclee de Brouwer, 1967.
- HOFMANN, Etienne. “Histoire de l’ouvrage”. In, CONSTANT, Benjamin. *De la religion*. Arles: ActesSud, 1999.

- \_\_\_\_\_. “The Theory of the Perfectibility of the Human Race”. In: ROSENBLATT, Helena. (edit). *The Cambridge Companion to Constant*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p.p. 248-275.
- HOFMANN, Etienne; Françoise, Rosset. *Le Groupe de Coppet, une constellation d'intellectuels européens*. Paris: Polytechniques Romandes, 2005.
- KLOOCKE, Kurt. *Benjamin Constant, une biographie intellectuelle*. Geneve-Paris: Droz, 1984.
- MANENT, Pierre. “Benjamin Constant et le libéralisme d’opposition”. In, *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Paris: Hachette, 1987.
- POULET, Georges. *Benjamin Constant par lui-même*. Paris: Éditions du Seuil, 1968.
- ROSENBLATT, Helena. *Liberal Values: Benjamin Constant and the Politics of Religion* (Ideas in Context). Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- \_\_\_\_\_. (Edit). *The Cambridge Companion to Constant*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- SALTET, Mathieu. *Benjamin Constant historien de la religion*. Genève : Société Générale d’Imprimerie, 1905.(Thèse)
- TOMPSON, Patrice. *La religion de Benjamin Constant – Les pouvoir de l’image*. Pisa : Pacine Editore, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Les écrits de Benjamin Constant sur la religion – Essai de liste chronologique*. Paris : Honoré Champion, 1998.
- TODOROV, Tzvetan. *Benjamin Constant – La passion démocratique*. Paris: Hachette, 1997.
- \_\_\_\_\_. “Un Chef-D’oeuvre oublié”. In, CONSTANT, Benjamin. *De la religion*. Arles: ActesSud, 1999.

### **Outras bibliografias consultadas**

- ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*. Lisboa: Presença, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Dicionário de filosofia*. México: Fundo de Cultura Economica, 1999.

- ALENCAR, José de. *Crônicas escolhidas*. São Paulo: Folha de São Paulo, 1995.
- \_\_\_\_\_. *O Sistema representativo*. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1868.
- BAECQUE, Antoine de e Françoise MÉLONIO. *Histoire culturelle de la France – 3. Lumières et Liberté, les dix-huitième et dix-neuvième siècles*. Paris: Seuil, 1998.
- BARROS, Roque Spencer Maciel de. *A significação educativa do romantismo brasileiro: Gonçalves de Magalhães*. São Paulo: Grijalbo/Edusp, 1973.
- \_\_\_\_\_. “O liberalismo romântico”. In, *Introdução à filosofia liberal*. São Paulo: Grijalbo/Edusp, 1971, p.p. 118-152.
- \_\_\_\_\_. *O fenômeno totalitário*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Razão e racionalidade*. São Paulo : T.A. Queiroz, 1993.
- BERGSON, Louis-Henri. *Les deux sources de la morale et da religion*. Paris: PUF, 1951.
- BRÉIHER, Émile. *Historia de la filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana, 1962.
- COLLINGWOOD, Robin George. *A ideia de história*. Lisboa: Presença, 1972.
- CONDORCET. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris: MassonetFils, 1822.
- DREHER, Luís Henrique (Org). *A essência manifesta*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 203.
- DREHER, Luís Henrique. *O método teológico de Friedrich Schleiermacher*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.
- FAGUET, Émile. *Políiques et moralistes Du XIXem sieclé*. Paris: Lecène, 1891.
- FERNANDEZ DEL VALLE, Agustín Basave. *El romanticismo alemán*. México: Universidad Autónoma de Nuevo León, 1964.
- FERRATER MORA, José. *Dicionário de filosofia*. Buenos Aires: Sudamericana, 1954.
- GAUCHET, Marcel. *El desencantamiento del mundo – una historia política de la religión*. Madrid: Trotta, 2005.
- GÓMEZ CAFFARENA, José. *El teísmos moral de Kant*. Madrid: Ediciones Cristandad, 1983.
- GUILHERME DOS SANTOS, Wanderley. (Org.). *Dois escritos democráticos de José de Alencar*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1991.

- GUSDORF, George. *Le Romantisme*. Tome I. Paris: Payot, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Le Romantisme*. Tome II. Paris: Payot, 2011.
- HÄGGLUND, Bengt. *História da teologia*. Porto Alegre: Concórdia, 1981.
- HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do idealismo alemão*. Tradução de José Gonçalves Belo. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.
- HAUSER, Arnoud. *História social da arte e da literatura*. São Paulo: Martins Fonte, 2000.
- HAZARD, Paul. *La crise de la conscience européenne 1680-1715*. Paris: Fayard, 1961.
- HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 149
- HERDER, Johann Gottfried Von. *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*. Paris: F.G Levrault, 1827.
- \_\_\_\_\_. *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade*. Lisboa: Antígona, 1995.
- HIMMELFARB, Gertrude. *Os caminhos para a modernidade: Os iluminismos britânico, francês e americano*. São Paulo: É realizações, 2011.
- JARDIN, A.; TUDESQ, A.-J. *La France des notables, l'évolution générale 1815-1848*. Paris: Éditions du Seuil, 1973.
- JAMES, William. *Varieties of Religious Experience*. Londres: Routledge, 2002.
- JAUME, Lucien. *L'individu effacé*. Paris: Fayard, 1997.
- \_\_\_\_\_. (Edit). *Coppet, le creuset de l'esprit libéral*. Aix-en-Provence : Press Universitaires d'Aix-Marseille, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Les origines philosophiques du libéralisme*. Paris: Flammarion, 2010.
- JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- KANT, Emmanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Paris: Librairie philosophique de Ladrance, 1848.
- LASSERRE, Pierre. *Le romantisme français*. Paris: Mercure de France, 1907.

- MAGALHÃES, D. J. Gonçalves de. *Fatos do espírito humano*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- MACEDO, Ubiratan Borges de. “O Liberalismo doutrinário”. In; PAIM, Antonio (Org). *Evolução histórica do liberalismo*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987.
- MADELIN, Alain. *Aux sources du modèle libéral français*. Paris: Perrin, 1997.
- MESLIN, Michael. *Pour une science des Religions*. Paris: Ed. du Seuil, 1973.
- \_\_\_\_\_. *L'expérience humaine du divin*. Paris : Cerf, 1988.
- MOTTA, Arthur. *José de Alencar (O escritor e o político), sua vida e sua obra*. Rio de Janeiro: F. Briguet e cia., 1921.
- NECKER, Jacques. *De l'importance des opinions religieuses*. Liege: Plomteux, 1888.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Lisboa: Edições 70.
- OTTO, Walter Friedrich. *Teofania*. São Paulo: Odysseus, 2006.
- PAIM, Antonio. *Tratado de ética*. Londrina: Edições Humanidades, 2003.
- \_\_\_\_\_. *História das ideias filosóficas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, 1967.
- PANNENBERG, W. *Teologia e filosofia – tensões e convergências de uma busca comum*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- PENNA, J. O. de Meira. *O Espírito das revoluções*. Rio de Janeiro: Faculdade da Cidade, 1997.
- REALE, Miguel. *Verdade e Conjectura*. Lisboa: Fundação Lusíada, 1996.
- ROSENBLUM, Nancy. *Another liberalism – romanticism and the reconstruction of liberal thought*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre A religião – discurso a seus menosprezadores eruditos*. São Paulo: Novo Século, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Monologues de Schleiermacher*. Paris: Genève&Bale, 1868.
- \_\_\_\_\_. *On religion*. New York: Harper Torchbooks, 1968.
- \_\_\_\_\_. *The Christian faith*. Edinburg: T&T Clark, 1989.
- SCHAEFFLER, Richard. *Filosofia da religião*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1972.

SMITH, Adam. *A riqueza das nações*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. *Teoria dos sentimentos morais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

STAËL, Mme de. *Œuvres complètes*. II tome. Paris: FirminDidotfrères, 1851.

VAN DER LEEUW, Gerhardus. *Fenomenología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

VÉLEZ RODRÍGUEZ, Ricardo. *Tópicos especiais de filosofia moderna*. Juiz de Fora; Londrina: EDUFJF; UEL, 1995.

WACH, Joachim. *El estudio comparado de las religiones*. Buenos Aires: Paidós, 1967.

### **Artigos de revistas**

AVLAMI, Chryssanthi. « L'écriture de l'histoire grecque en France au XIXe siècle: temporalités historiques et enjeux politiques ». In: *Romantisme*, N°113, Anée 2001. L'Antiquité. p. 61-85.

BARBIER, Maurice. « Religion et politique chez Benjamin Constant ». In, *Revue française de science politique*, N° 1, Vol. 33, Année 1983, p. 14 – 40.

BELL, William. « Moderne et modernité chez Benjamin Constant ». In: *Cahiers de l'Association internationale des études francaises*, 1996, N°48. pp. 407-421.

CERQUEIRA, Hugo E. A. Da Gama. “Adam Smith e seu contexto: o iluminismo escocês”. In, *Economia e sociedade*. Campinas, Vol. 15, N°1 (26), p. 1-28, jan./jun. 2006.

CLAIBORNE ISBELL, John. « Le contrat social selon Benjamin Constant et Mme de Staël, ou la liberté a-t-elle un sexe ? ». In: *Cahiers de l'Association internationale des études francaises*, 1996, N°48. pp. 439-456.

DELBOUILLE, Paul. « Après une relecture du manuscrit des journaux intimes ». In, *Cahiers de l'Association internationale des études francaises*, Vol. 48, N° 1, Année 1996, p. 319 – 335.

- DIERKEN, Jörg. “Teologia, ciência da religião e filosofia da religião: definindo suas relações.” Tradução Luís Henrique Dreher. In, *Veritas*. V.54, N°1, jan./mar.2009, p.113-136, Porto Alegre.
- DREHER, Luís H. “Dependência e liberdade: Schleiermacher, Schelling e os modos de relação com o Absoluto.” In, *Numen, revista de estudos e pesquisa da religião*. Vol.7, N° 2, ago/dez 2009, Juiz de Fora.
- FINK, Béatrice. « Une trinité constantienne méconnue: liberté, égalité, équité ». In: *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, N°48, Anné 1996, p. 423-437.
- FRANÇOIS, Rosset. « La triade amoureuse du romancier Constant ». In: *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, N° 48, Anné 1996, p. 337-354.
- GUERMES, Sophie. « Benjamin Constant: de la passion à l'apathie, itinéraire d'un mélancolique ». In : *Romantisme*, Volume 31, N° 111, Année 2001, p. 29-38.
- KLOOCKE, Kurt. « Échos de l'oeuvre de Benjamin Constant en Italie: la réception de l'ouvrage sur la religion. », *Critica e Storia letteraria*, N° 11, 1986. p.147-161, Pisa.
- \_\_\_\_\_. « Les écrits de Benjamin Constant sur la religion: quelques réflexions herméneutiques et méthodologiques ». *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, Vol. 48, N° 1, Année 1996, p. 391-405.
- \_\_\_\_\_. « Benjamin Constant et l'Allemagne: individualité - religion – politique ». *Annales Benjamin Constant*, N° 27 , 2003, p.127-171, Lausanne.
- \_\_\_\_\_. « Johann Gottfried Herder et Benjamin Constant ». In, *Annales Benjamin Constant*, N° 29, Anné 2005, p.55-72, Lausanne.
- \_\_\_\_\_. « L'idée de l'individualité dans les écrits politiques de Benjamin Constant ». *Annales Benjamin Constant*, N° 29, Anée 2005, p.143-158, Lausanne.
- \_\_\_\_\_. « Benjamin Constant et l'Allemagne. » In, *Oeuvres & critiques*, N° 33, Anné 2008, p.19-38.
- \_\_\_\_\_. « L'atelier d'édition relatif aux Principes de politique dans le cadre des Oeuvres complètes de Benjamin Constant ». *Annales Benjamin Constant*, N° 33, Anée 2008, p.11-24, Lausanne.

- LOTTERIE, Florence. « Le Cahier Rouge de Benjamin Constant: une fiction de l'inengagement ». In: *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, N°48, Année 1996, pp. 371-390.
- \_\_\_\_\_. «L'année 1800 — Perfectibilité, progrès et révolution dans De la littérature de Mme de Staël ». In, *Romantisme*, L'idée de progrès, N°108, Année 2000, p. 9-22.
- MENDONÇA, Antonio Gouveia de. “Fenomenologia da experiência religiosa”.In, *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*. Vol.2, n.2, p. 65-89. Juiz de Fora/1999.
- PERCHELLET, Jean-Pierre. « Benjamin Constant ou la parole brisée ». In, *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, Vol. 48, N° 1, Année 1996, p. 355 – 370.
- ROSSET, François. «La triade amoureuse du romancier Constant ». In, *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, Vol. 48, N° 1, Année 1996, p.337-354.
- RAYNAUD, Philippe.« Un romantique libéral, Benajmin Cosntant ».In, *Revue Sprite*, N° 75, Année 1983, p. 49-66.
- ROSENBLATT, Helena. “On the intellectual sources of laïcité: Rousseau, Constant, and the Debates about a National Religion.” In, *French Politics, Culture & Society*, Vol. 25, N° 3, Winter 2007.
- STEVEN, Vincent. “Benjamin Constant, the French revolution, and the origins of French romantic Liberalism.” In, *French Historical Studies*, Vol. 23, N° 4, year 2000, p.607-637.
- WINEGARTEN, Renee. “A concept of liberty: Benjamin Constant”. In, *New Criterion*, Vol. 13, Issue 6, 1995, p.30-39.

### **Textos eletrônicos**

- BORGES DE MACEDO, Ubiratan. *A ideia de liberdade no século XIX: o caso brasileiro*. Disponível em, [http://www.cdpb.org.br/ideia\\_liberdade\\_ubiratan\\_borges.pdf](http://www.cdpb.org.br/ideia_liberdade_ubiratan_borges.pdf), consultado em 04/09/2012.

O'KEEFE, Dennis. *Constant et la Modernité: un libertarien conservateur*. Disponível em, <http://pt.scribd.com/doc/47558956/Dennis-O%E2%80%99Keeffe-Constant-et-la-Modernite-un-libertarien-conservateur-IC>, consultado em 18/06/2012

RAICO, Ralph. Benjamin Constant. Disponível em, <http://pt.scribd.com/doc/44498153/Ralph-Raico-Benjamin-Constant-IC>, consultado em 18/06/2012

KRUSZYŃSKA, Sabina. *De la religion... de Benjamin Constant. Le fondement épistémologique et métaphysique*. Disponível em: <http://un2sg4.unige.ch/athena/html/swissaut.html>, consultado em 15/11/2007.

KRUSZYŃSKA, Sabina. *The Human Nature and Freedom: Re-interpretation of the philosophical thought of Benjamin Constant*. Disponível em: <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Anth/AnthKrus.htm>. Consultado em 15/11/2007.

VÉLEZ RODRÍGUEZ, Ricardo. *O liberalismo francês – A tradição doutrinária e sua influência no Brasil*. Juiz de Fora, 2002, Disponível em: [http://www.cdpb.org.br/liberalismo\\_frances\\_velez.pdf](http://www.cdpb.org.br/liberalismo_frances_velez.pdf) >. Acessado em: 02/11/2012,