



Dúvidas, liberdade e religiosidade: Benjamin Constant e as críticas ao materialismo posterior à Revolução Francesa.

Doubts, freedom and religiousness: Benjamin Constant and the criticism of materialism later the French Revolution

Carlos Mauro Oliveira Jr.*

Resumo

O objetivo deste artigo é apresentar uma reflexão sobre a ideia de religiosidade, ou sentimento religioso, em Benjamin Constant de Rebecque (1767-1830) e a importância desta em sociedades livres. Para o autor, o sentimento religioso evita os males do egoísmo e do individualismo e, ao mesmo tempo, os perigos do despotismo político e religioso. Neste sentido, a religião é vista como necessária para sociedades livres. Todavia, ela deve ser separada das facções sacerdotais. Constant apresenta como estratégia a fusão de uma perspectiva das Luzes – com os conceitos de progresso e civilização – com aspectos do pensamento de Edmund Burke que defendia um interesse mais local, histórico. Sendo assim, os “gregos” – um “tipo ideal” *avant la lettre* - são apresentados com um povo real da História, que pode ajudar a pensar a nossa civilização. Um “princípio político intermediário” (adaptado à História), evitando os excessos da abstração filosófica.

Palavras-chave: Constant – religiosidade – liberdade

Abstract

The aim of this paper is to present a reflection on the idea of religiousness or religious sentiment in Benjamin Constant de Rebecque (1767-1830) and the importance of this in free societies. For the author, the religious sentiment avoids the evils of selfishness and individualism and, at the same time, the dangers of political despotism and religious. In this sense, religion is seen as necessary to free societies. However, it must be separated from the priestly factions. Constant presents a strategy of fusing a perspective of Enlightenment - with the concepts of progress and civilization - with aspects of the thought of Edmund Burke who advocated a more local interest. Thus, the "Greeks" - an "ideal type" *avant la lettre* - are presented with real people in history, which can help to think of our civilization. An "intermediate political principle" (adapted to History), avoiding the excesses of philosophical abstraction.

Keywords: Constant – religiousness – freedom

Artigo submetido em 26 de outubro de 2016 e aprovado em 28 de junho de 2017.

* Doutor em História Social pela USP (2003), Mestre em História Social da Cultura pela PUC-RJ (1998) e Bacharel em História pela UFF-RJ (1995). Professor adjunto da UERJ/FFP desde 2010. País de Origem: Brasil. E-mail: carlosmaurojr@gmail.com

Introdução

Religião. Sistema de doutrina e de conduta inventado pelo próprio Deus para o bem de seus padres e a salvação de nossas almas. Existem várias religiões sobre a Terra, mas a única verdadeira é sempre aquela dos nossos pais, que eram muito sensatos para se deixarem enganar. Todas as outras religiões são superstições ridículas que é necessário abolir quando se é bastante forte para isso. A verdadeira religião é aquela que nós acreditamos ser verdadeira, aquela à qual nós estamos acostumados, ou contra a qual seria perigoso discutir. A religião do príncipe apresenta sempre as características indubitáveis da verdade. (HOLBACH, 2012, pp. 193-4).

Ironia e provocação. Inserido na sociabilidade do início do século XIX, na França, o trecho acusa as ideias religiosas como sendo um entrave ao desenvolvimento intelectual do mundo moderno. O ceticismo aqui presente assume ares de ateísmo: nega as crenças ao mesmo tempo em que condena os atos dos sacerdotes e demais membros das hierarquias religiosas. Interessante é que parte da argumentação – relativa às querelas confessionais – é decorrente das disputas religiosas dos séculos XVI a XVIII (CANTIMORI, 1984).

Segundo Michel de Certeau (1982), foi comum afirmar que as outras religiões eram falsas e que seus ritos e crenças não passavam de estratégias de poder e ambição política. O debate filosófico teria se acostumado a um tipo de perspectiva em que as ideias religiosas do Outro deveriam ser lidas como de cunho político. O Deus do Outro era humano, falho ou, ainda, demoníaco. Se, por um acaso, o ceticismo alcançasse a religiosidade nacional do filósofo seria prudente mostrar receio. O príncipe poderia ver lesa-religião como lesa-majestade. Ernst Cassirer (1994), demonstrou que muito da crítica política e religiosa, endereçada às instituições religiosas, tinha fortes relações com o “humanismo” dos séculos XV e XVI e com uma avaliação moral da sociedade que tinha influências cristãs e platônicas.

Neste sentido, o trecho acima atualiza e radicaliza algumas posições filosóficas mais ou menos cétricas dos Tempos Modernos: o ceticismo humanista

(XV-XVI) e o deísmo do Século das Luzes¹. Segundo Jonathan Israel (2009), Baruch de Spinoza foi o iniciador de uma filosofia verdadeiramente desprovida de religião, negando a ideia de um Criador separado da criatura. A natureza passa a ser vista como sendo uma totalidade que responde a leis fundamentais e não sujeitas às preces e aos pedidos humanos por intercessão. Ainda segundo Israel, o Barão de Holbach, acima citado, seria um continuador de Spinoza e um dos heróis do Iluminismo Radical.

O nosso objeto, neste artigo, é nos aproximarmos de Benjamin Constant de Rebecque, um liberal suíço do início do XIX, que foi um crítico político das ideias de materialismo e utilitarismo presentes em Holbach e outros pensadores do XVIII francês. Em seu livro *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, publicado entre 1824 e 1831 (1999), Constant buscou um tipo de investigação do sentimento religioso a partir de um referencial teórico que conciliava uma abordagem iluminista que pensava a humanidade em seu progresso no tempo, com uma em que o conceito de História adquire objetos mais particulares, mais orientados no espaço-tempo. Há um quê de romantismo neste conceito e apresenta aproximações com Edmund Burke, sua perspectiva conservadora e seus aliados realistas na França da Restauração – 1815-1830 (OLIVEIRA JR., 2011).

O trabalho de Constant pode ser visto em uma anacrônica perspectiva de uma História das Ciências Humanas ou da Antropologia religiosa (TODOROV, 1999). Ele, talvez, pudesse obter um status importante como tendo contribuído para um estudo comparativo das religiões ou, ainda, por ter distinguido o sentimento religioso genuinamente humano dos conflitos políticos entre religiões

¹ Seguimos, aqui, a distinção apresentada por Richard Popkin (1983) entre ceticismo e pirronismo. Nesta, o pirronismo é uma dúvida relacionada à capacidade humana de conhecer coisas inalcançáveis. Não nega o divino, mas evita afirmar conhecê-lo. É a defesa de um estado de espírito tranquilo que evita certas discussões. Não afirma a impossibilidade de uma afirmação, dúvida de sua veracidade. O pirronismo nega uma pretensão intelectual; isto possibilitou a humanistas católicos assumirem um discurso pirrônico. Com Spinoza, a atitude intelectual é diferente. Este buscou a demonstração racional da natureza. Ao colocar a Natureza como centro de reflexão, seguiu um percurso que um pirrônico evitaria. O deísmo iluminista é descrito por Jonathan Israel (Israel, 2009) como uma versão mais comportada do Iluminismo, citando autores como John Locke e Voltaire, em que existiria um Criador do Universo (Deus) que estaria acima de todas as confissões religiosas. Uma versão próxima da existente na maçãria.

específicas. Todavia, como uma figura política conhecida e condenada por grupos em disputa, sua abordagem restou pouco compreendida e rejeitada. Seu livro, prejudicado também por sua morte em 1830, acabou esquecido.

Ideologicamente, Constant e seu ideal de *juste milieu*, tentou realizar uma reflexão independente das facções em disputa. Aceitava a denúncia revolucionária relativa aos sacerdotes e às religiões institucionalizadas; relatou sua aliança com o despotismo, sua política que restringia o desenvolvimento científico. Igualmente, defendeu a religiosidade como uma necessidade humana inescapável. Criticou os excessos de uma civilização materialista, utilitária e centrada em seus interesses mesquinhos. Enfim, não foi aceito por ninguém. No livro, chega a dizer que será acusado de impiedade (p. 758), por suas críticas a posturas sacerdotais.

Por que resolvemos apresentar um artigo histórico-político sobre um autor da França, do início do século XIX, em uma revista com temática religiosa? Por que o retorno ao passado quando se quer refletir sobre a religião no presente? Quentin Skinner, em resposta às críticas que diziam que sua problemática tinha um quê de antiquarismo (preocupado em estudar o passado em si mesmo), respondeu que usava uma perspectiva da antropologia – a alteridade radical. Ou seja, afirmou que, em seus estudos, os autores, livros e conceitos só responderiam às questões formuladas por seu próprio contexto, evitando assim uma abordagem anacrônica, que transfere ao passado as questões do presente. Ao historiador, como pesquisador, resta a tentativa de reconstrução dos textos em seu contexto de produção. Todavia, como cidadãos de nosso mundo, podemos olhar os textos do passado como sendo diferentes, estranhos ao nosso mundo, e, como antropólogos, pensar em nós mesmos tendo em vista as respostas dos “outros”. Pensar por comparação (SKINNER, 1988; 1999).

Em resumo, Constant escreveu sobre o sentimento religioso existente na humanidade como uma denúncia às leituras de seu tempo. Apesar disto, ele pode nos ser útil, demonstrando como um pensador responde aos problemas de seu

tempo. Cabe a nós responder pelos nossos. Quem sabe, no início do XXI, podemos, politicamente, pensar em alguma conciliação entre devoção desmedida, fanatismo e materialismo? Quem sabe podemos pensar democraticamente em como viver em uma sociedade plural e muito variada, apesar do crescimento da intolerância?

1 A problemática de Constant: gregos versus religiões sacerdotais.

Acima, usamos a ideia francesa de *juste milieu* a fim de expressar uma moderação que destoasse dos radicalismos franceses de seu tempo. Montesquieu pode ter sido um exemplo para Benjamin Constant em sua vida literária e em seu texto sobre a religião. A articulação entre sentimentos religiosos com o clima das regiões estudadas não seria um exemplo? No “Livre IV”, que trata da influência de causas secundárias para a extensão da potência sacerdotal, o autor começa tratando de como o clima interfere nos sentimentos dos povos antigos: “Les climats du Nord, lorsque le froid n’est pas porté à l’excès (car l’excès du froid, comme de la chaleur, prive l’homme presque entièrement de ses facultés)” (CONSTANT, 1999, p. 171).

Constant permanece o defensor das liberdades contra os despotismos (monárquico, jacobino, bonapartista, ultra). Todavia, ao perceber nos grupos em disputa na França as marcas de uma “cultura política” despótica (diríamos hoje), tenta exorcizar os fantasmas existentes que ameaçam a imprensa, o culto, o estudo e prática científicos. Sendo assim, não seria difícil aproximá-lo dos teóricos cujo ateísmo era o resultado de suas críticas ao par Estado-Igreja oficial (como Holbach). A diferença de Constant é a proposição de uma crítica política às instituições sacerdotais que vem acompanhada da defesa do sentimento religioso. Para ele, a distinção entre as religiões sacerdotais e as não sacerdotais é uma arma de combate contra posições extremadas: clerical e materialista.

Afirmamos antes que, em seu livro sobre a religião, ele buscou uma visão menos crítica, valorizando alguns pontos que demonstrassem emoções generosas e

virtuosas no sentimento religioso. Se deseja alcançar uma sociedade livre na França posterior à Revolução, cumpre que esta não seja individualista, egoísta e, especialmente, perdida em seu isolamento. Constant vê nos gregos uma imagem da independência livre e religiosa. Esta humanidade na infância teve (tem?) algo a ensinar. Talvez como Jean-Jacques Rousseau e Adam Ferguson, o autor pense no “perde e ganha” da civilização. O Ocidente se aperfeiçoou, o cristianismo é uma religião pura. Todavia, é preciso que não se permita que o sentimento religioso seja distorcido pelo espírito de casta proveniente dos sacerdotes.

Comentadores como Tzvetan Todorov, Pierre Manent, André Jardin e Stephen Holmes chamam a atenção para o fato de que Constant pensa em uma articulação, muito cara a estudiosos de Teoria da História: aquela existente entre a filosofia dos iluministas do XVIII e a história local (do povo), comum aos conservadores e românticos do início do XIX. O livro é marcado por este cruzamento. Pensa a perfectibilidade da espécie humana, inclusive comparando a descrição de deuses gregos em períodos distintos e sucessivos com o intuito de ver o aparecimento de critérios de moral na valorização destes². Ao mesmo tempo, usa a História – que descreve fatos – com o objetivo de perceber a cor local da mistura, suas apropriações e particularidades.

E, como fez em alguns outros trabalhos, pensou politicamente nas benesses da apropriação histórica (política, cívica) dos princípios: adoção de princípios intermediários (OLIVEIRA JR., 2003; 2011). Não basta dizer que os gregos do passado tiveram uma sociedade em que não se permitiu aos sacerdotes o exclusivismo que impedisse a liberdade e o desenvolvimento do pensamento. É necessário ver como os homens de seu tempo podem manter a valorização da sensibilidade religiosa ao mesmo tempo em que fogem dos males do despotismo contemporâneo, seja o sacerdotal, seja o compatível com o materialismo: “*Nous*

² Constant faz referência a autores antigos, como Homero e Píndaro, mostrando uma modificação na estratégia de se referir aos deuses. Com Píndaro, verifica-se a ideia de só citar coisas “boas” sobre os deuses. Temos, segundo o autor, uma mudança no estado social grego, em que se passou a exigir critérios morais na descrição destes – os deuses (CONSTANT, 1999, p. 473).

allons démontrer cette victoire des Grecs a décidé du sort de l'espèce humaine". (CONSTANT, 1999, p. 224).

Constant pensa em uma adaptação na filosofia universalista das Luzes. Faz isto por aceitar em parte as denúncias dos seguidores de Edmund Burke – que rejeitavam o abstracionismo dos princípios em política. Quer estudar as consequências políticas da religião, de seu possível abandono. Na medida do possível, tenta conciliar uma abordagem universalista e progressiva – comum ao Iluminismo – com aspectos mais relativistas ou historicistas – relativos aos costumes locais de diferentes povos e períodos históricos. Pierre Manent (MANENT, 1990, p. 136) chegou a imaginar um historicismo em Constant. Este seria marcado por uma tese do anacronismo que condena qualquer tentativa de impor a determinado estado social e moral, instituições ou ações políticas forjadas em outro.

É neste sentido que falamos em um “perde e ganha” no trabalho da civilização: concebe de forma crítica e reflexiva o progresso. Nem sempre o hoje é melhor que o ontem.

Os conservadores franceses – ultras ou à inglesa³ – criticavam uma política calcada em princípios abstratos. Queriam que a sociedade fosse pensada a partir de sua tradição histórica. Constant pensou em arrumar uma forma de reunir os ideais. Ainda que pensasse o histórico como uma sucessão de etapas mais ou menos progressistas, resolveu estudar a religiosidade na Antiguidade a fim de demonstrar o específico das diferentes formas. Olhou a Índia, o Egito, as cidades gregas, os povos escandinavos, algo da América, etc.

³ Ultras (reacionários e favoráveis ao retorno do Absolutismo), como Joseph de Maistre e Louis-Gabriel-Ambroise Bonald e um realista conservador à inglesa, como René de Chateaubriand.

2 A equação de Constant

O pensamento filosófico tem, desde os séculos XVI e XVII, se preocupado com as restrições à liberdade humana oriundas de poderes arbitrários. A partir de meados do XVII e do XVIII – com os iluminismos de Jonathan Israel – a religião passou a ser vista como arbitrária e despótica. Suas crenças começaram a ser descritas como estratégias de poder de grupos ou pessoas. Deus seria uma desculpa. Sendo descendente de huguenotes franceses depois da revogação do Edito de Nantes, em 1685, Constant esteve ao lado de muitos inimigos do poder arbitrário. No entanto, passou a temer os excessos do materialismo e do utilitarismo na civilização. Algo como a tese apresentada na página 246: a civilização não ajuda; ela amolece as almas, predispõe a tudo suportar. Sua filha, a indústria, também é ineficiente. Ela se fecha em sua esfera. A filosofia é igualmente sem força. Apenas o sentimento religioso tem força para vencer este mal (CONSTANT, 1999, p. 246).

Retém desta antiga luta a crítica ao espírito de corpo ou casta e seu perigo para o progresso da liberdade. Como na ideia de geração pós-revolucionária estudada por Roger Boesche (1987), o autor lamenta a desmoralização de sua época, a falta de ideais de grandeza e bem comum. Como um moralista, pensa na necessidade de um espírito de sacrifício desinteressado. Temos aqui, talvez, um contato com a ideia de simpatia de Adam Smith (1999). Esta fala de uma ânsia de reconhecimento alheio à graça de nossas piadas (interesse) e, ao mesmo tempo, de um sincero sentimento de alegria ao vermos o bem-estar do próximo e até de uma vontade de contribuir para este (sacrifício).

Teoricamente, Constant pensa nesta conciliação entre interesse e dever/sacrifício nos selvagens e afirma que o progresso moralizou este ideal. Concebe um caminho não enfatizado (ainda) pela história em que o espírito sacerdotal não tenha se tornado dominante. É aqui que investe nos “gregos”. Estes

passam a ser, sob a pena de Constant, um povo específico contado pela História que pode ensinar ao mundo. Cabe aos moralistas do *juste milieu*, aos amigos da liberdade acentuarem este aspecto do passado, refletir sobre o exercício político de adaptação histórica deste princípio.

Um exercício. Os franceses “de hoje” não são os “gregos” de ontem. Quem sabe, os gregos reais não formariam um mesmo grupo e não tenham sido semelhantes ao “tipo ideal” (Weber)⁴ construído por Constant. O que nos importa é que na abstração conceitual de Constant, os “gregos” foram um desenvolvimento em que a desconfiança secreta dos selvagens em relação ao poder sacerdotal manifestou-se, adquirindo contornos de independência e conflito. Foram uma exceção. O Ocidente seguiu aos egípcios e indianos, exemplos de povos com grande influência sacerdotal, com aliança entre o trono e o altar e de crescente restrição à liberdade. Em termos de consequências não pretendidas da História, desenvolveu-se no Ocidente um tipo de filosofia em que o conhecimento e a liberdade foram pensadas como inimigas da religiosidade⁵.

A aposta metodológica e política de Constant, que chamamos acima de incompreensível aos muitos grupos em disputa, diz respeito à crença de que algo da “independência grega” chegou até o XIX, em meio à tradição. Cumpre educar este ideal. Usar, em parte, o espírito filosófico do XVIII para exorcizar a corporação sacerdotal.

Consideramos isto a *equação* de Constant. Um trabalho social de gerações, em que se usa os princípios da filosofia para cunhar paradigmas morais e a História para estudar exemplos de apropriações interessantes. A “antropologia religiosa” do autor pode ser pensada como uma estratégia política de combate. Ataca o despotismo, despreza o esfriamento interior advindo do materialismo, respeita a dúvida que possibilita o saber e defende a sensibilidade religiosa que é inerente ao

⁴ Usamos o conceito de Max Weber a fim de explicar a estratégia de argumentação de Benjamin Constant. Todavia, seria um “tipo ideal” *avant la lettre*, ou seja, antes de Weber ter formulado o conceito. Ver de Weber: “A ‘objetividade’ do conhecimento nas Ciências Sociais” (COHN, 1997. p. 79-127).

⁵ Especialmente em monarquias absolutistas e católicas.

Homem (espécie). Uma tarefa difícil: *“Ce qui est usé, s’écroule sans doute; ce qui est mort ne peut renaître; mais une agitation mystérieuse, un désir de croire, une soif d’espérer, se manifestant de toutes parts”*. (Constant, 1999, p. 565).

3 Os selvagens. Os gregos. Os sacerdotes.

Os povos selvagens foram os primeiros, os mais simples, os mais ingênuos. Seriam os mais atrasados? O autor deseja se distanciar dos especialistas das religiões anteriores, quer se afastar das explicações ditas científicas. Estas viam a religiosidade selvagem como representações da agricultura, da astronomia, ou seja, de fatos reais que não eram compreendidos em si mesmos. Não quer estudar “fábulas populares” (CONSTANT, 1999, p. 89).

O espírito selvagem busca no religioso uma combinação de cálculo com um ideal de sacrifício. Está longe da besta que age por utilidade; procura vida, movimento e ação. O sentimento religioso – inerente ao Homem desde o estado selvagem – chega a se aproveitar da ideia de metempsicose para melhorar a moral. Um aperfeiçoamento que passa a ser visto como bom. Neste, começa a aparecer uma ideia de honra que encaminha o egoísmo – excessivo amor ao bem próprio – além da destruição física. A outra vida cria um novo ideal para os homens (CONSTANT, 1999).

No “tipo ideal” escrito por Constant, o “selvagem” combina a vida material precária com o sentimento religioso. Assusta-se com o mundo natural, com as estrelas, com o futuro, com a morte. Pantomineiros, feiticeiros e adivinhos tentam realizar a mediação com o além. Um dia, alguns magos – organizados – buscarão eliminar a concorrência e assumir uma posição mais privilegiada.

É curioso que Constant apresente o fetichismo, a astrolatria e o desenvolvimento das religiões como etapas de um progresso. Um progresso acompanhado de resistência; esta é uma secreta aversão selvagem ao poder

sacerdotal. Como o Rousseau do *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754), mantém uma ideia de “perde e ganha” no trabalho civilizatório. Os homens ganharam em organização, conhecimento e em aperfeiçoamento estético-moral. Perderam liberdade e, fundamental no argumento de Constant, sensibilidade religiosa na condução do cotidiano. Passaram a considerar o religioso como uma casa, um horário, uma casta. O espiritual passou a ser o oposto da vida material, a que todos viam e viviam.

Os gregos foram uma oportunidade perdida: mantiveram uma liberdade de inteligência que permite à alma seus desenvolvimentos mais sublimes, ao espírito a nobreza (CONSTANT, 1999, p. 244). Herdamos partes de sua filosofia, de sua política, de sua tradição religiosa (a vemos como mitos) e do seu teatro. O Ocidente deixou de lado a sua independência em relação aos sacerdotes como casta. A ideia de uma oportunidade perdida não significa que não se pensa na possibilidade de indicá-la como um remédio para os problemas oriundos de uma sociedade calcada na razão e no interesse utilitário. Constant escolhe um aspecto da tradição e o enfatiza, valorizando seus aspectos positivos.

O que seria esta independência grega? Como eles poderiam evitar os excessos da mediação sacerdotal? Constant apresenta uma ideia interessante: os gregos queriam que seus deuses fossem semelhantes a eles, para poder negociar (p. 228). Ainda que o argumento apresente um possível anacronismo, ajuda a compreender a tese do autor. O termo genérico – gregos – permite pensar em grande quantidade. A ideia de semelhança aliada à negociação pode desfazer uma desigualdade invencível; e, mais do que isso, impossibilita que os sacerdotes construam sua rede de privilégios e poder.

Uma conclusão possível para a felicidade do exemplo grego seria a tese em que a independência da religião fortalece o sentimento religioso e a razão. Cassirer (1994), afirma que alguns intelectuais das Luzes desenvolveram uma ideia de moral

a fim de atacar algumas instituições religiosas e pensaram o estudo da natureza acompanhado de algum ideal deísta. O deísmo presente nestes autores poderia ser conciliado com a tese de Constant: defende a dúvida intelectual, mas não o abandono do sentimento religioso. Em resposta aos defensores dos sacerdotes pelo incremento no conhecimento astronômico e científico, Constant reconhece que seu povo favorito pode ter perdido por não possuir uma casta sacerdotal, mas: “*En toutes choses, la pauvreté vaut mieux que le monopole*” (CONSTANT, 1999, p. 212).

Os sacerdotes. Responsáveis, segundo o autor, por grande parte do atraso existente na humanidade ou, ainda, pelo desenvolvimento filosófico de uma parte desta em meio ao atraso da maioria. Uma casta ciosa de suas prerrogativas, inimiga de seus concorrentes reais ou imaginários. Capaz de permitir a destruição do sentimento religioso a fim de não ver diminuir seu poder e privilégios. Preocupada em demonstrar uma fraqueza, uma impureza dos habitantes de um povo apenas para reforçar seu papel (CONSTANT, 1999).

Aqui os argumentos se embaralham: um teísmo que cai no panteísmo. Um panteísmo materializado. Constant parece afirmar que a corporação dos sacerdotes alimenta o vazio nos homens, afasta-os do sentimento religioso. Ao insistir no lugar da mediação, retira o sentimento religioso do cotidiano. Este torna-se impuro, degradado. O ritual e as cerimônias devem consagrá-lo. A proposição do autor apresenta a gradativa especialização sacerdotal, fechada em seus templos, mantendo superstições grosseiras na massa da nação. Esta combinação acaba por esfriar o sentimento religioso em todos os homens, mesmo os sacerdotes podem passar a não crer naquilo que pregam. Constant pinta o quadro e define-o: deplorável (CONSTANT, 1999).

A proximidade das críticas de Constant com a de alguns humanistas do XVI chama a atenção. Em especial, Erasmo de Roterdã e sua ideia de levar a religiosidade aos homens comuns, aos aristocratas e plebeus (não aos religiosos). O

contexto é outro e no XIX falou-se em ateísmo, o que não deve ter ocorrido no XVI.

É possível que Constant tente adaptar um sonho humanista como uma solução à questão da liberdade em uma sociedade civilizada. No início do XIX, ideais de interesse e utilidade ajudam a confrontar as arbitrariedades dos poderosos. Isto é benéfico. Todavia, a preocupação com o bem-estar material leva ao egoísmo e ao individualismo, a sociedades cada vez menores em torno de células familiares. A retórica do bem comum – *respublica* – reaparece sob a denominação e aparência de sentimento religioso, tentando recolocar o problema da *virtù* (de Cícero) na sociedade moderna.

Da mesma forma que alguns autores do Iluminismo escocês, Constant se preocupa com a conciliação entre virtudes e interesses, sem, no entanto, endossar a vertente utilitarista do pensamento britânico.

Conclusão

Não gostaríamos de encerrar esta reflexão sem retornar a um ponto preciso: o porquê de apresentar um autor do século XIX em uma revista cuja temática é também a contemporaneidade do fenômeno religioso.

Metodologicamente, já fizemos alusão a um aspecto do Enfoque Collingwoodiano – através de Quentin Skinner – que é a estratégia interpretativa que enfatiza os textos da política, como tentativas de um autor/ator responder aos problemas de seu meio social. Sendo assim, os textos não são catálogos de ideias e chaves para ensinar nossas ações. A alteridade mais radical nos obriga a refletir, e quando o fazemos, será a partir de nossos problemas sempre atuais.

Podemos imaginar um mundo em que a intolerância, os fanatismos e uma hegemonia crescente do materialismo presentista tendem a nos absorver e a nos impor uma agenda, calcada na pressa e na busca de resultados. Talvez um pouco mais. Podemos conceber que, neste mundo apressado, a reflexão e o conhecimento

são facilmente abandonados pela aceitação de posições simples e antagônicas: uma espécie de maniqueísmo, em que os polos opostos são apresentados como inconciliáveis. Um mundo sem moderação, sem meio termo. E, sem leitura e reflexão, resta a dica para “curtir” um dos lados expostos nas redes sociais.

Por este motivo, consideramos Constant e seu livro sobre o fenômeno religioso instigante. Ele rejeita o despotismo e teme as nefastas consequências de uma filosofia calcada unicamente no interesse e no cálculo. Quer pensar na coisa pública em uma época que os homens desejam poder, riquezas e vantagens.

Sua problemática poderia ser resumida assim: como todos podem levar a religiosidade para a vida cotidiana, sem imaginar que isto signifique abandonar o mundo material? Como podemos pensar a religião sem que automaticamente nos venha à mente templos, sacerdotes, cerimônias e relíquias? Como podemos viver religiosamente nossa vida material e mundana, sem aderir ao fanatismo e à intolerância?

REFERÊNCIAS

- BOESCHE, Roger. **The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville**. Ithaca and London: Cornell University Press, 1987.
- CANTIMORI, Delio. **Humanismo y religiones en el Renacimiento** (1975). Trad. Antonio-Prometeo Moya. Barcelona: Península, 1984.
- CASSIRER, Ernst. **A Filosofia do Iluminismo** (1932). Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da Unicamp, 1994.
- COHN, Gabriel (Org.). **Weber**. São Paulo: Ática, 1997.
- CONSTANT DE REBECCQUE, Benjamin. **De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements**. Paris: Actes Sud, 1999. Texte intégral présenté par Tzvetan Todorov et Étienne Hofmann.
- DE CERTEAU, Michel. **A Escrita da História** (1975). Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- HOFMANN, Étienne. Histoire de l'ouvrage. In: CONSTANT DE REBECCQUE, Benjamin. **De la religion considéré dans sa source, ses formes et ses développements**. Paris: Actes Sud, 1999. Texte intégral présenté par Tzvetan Todorov et Étienne Hofmann.

HOLBACH (Barão de). **Teologia Portátil ou Dicionário abreviado da religião cristã**. (1768). Trad. Regina Schöpke e Mauro Baladi. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HOLMES, Stephen. **Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne** (1984). Trad. Olivier Champeau. Paris: PUF, 1994.

ISRAEL, Jonathan. Iluminismo Radical. **A filosofia e a construção da Modernidade 1650-1750** (2001). Trad. Claudio Blanc. São Paulo: Madras, 2009.

JARDIN, André. La doctrine libérale de Benjamin Constant. In: JARDIN, André. **Histoire du Libéralisme Politique**. Paris: PUF, 1985.

MANENT, Pierre. Benjamin Constant e o liberalismo de oposição. In: MANENT, Pierre. **História Intelectual do Liberalismo: dez lições** (1987). Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

OLIVEIRA JR., Carlos M. **Entre virtudes e interesses: liberdade, cidadania e sistema representativo em Benjamin Constant e Alexis de Tocqueville**. São Paulo, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2003. Tese de doutoramento em História Social.

OLIVEIRA Jr., Carlos M. Liberdade e usos da História em Benjamin Constant. In: OLIVEIRA, Camila; MOLLO, Helena & ALBUQUERQUE, Virginia (Org.). **Caderno de resumos & Anais do 5º. Seminário Nacional de História da Historiografia: biografia & história intelectual**. Ouro Preto: EdUFOP, 2011.

POPKIN, Richard. **La Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza** (1979). Trad. de Juan José Utrilla. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1983.

SKINNER, Quentin. Meaning and understanding in the history of ideas & Motives, intentions and the interpretation of texts. In: TULLY, James (Ed.). **Meaning and Context: Quentin Skinner and his critics**. Princeton University Press, 1988, pp. 29-67; 68-78.

SKINNER, Quentin. **Razão e Retórica na filosofia de Hobbes** (1996). Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Editora da Unesp, 1999.

SMITH, Adam. **Teoria dos Sentimentos Morais** (1759). Trad. Lya Luft. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

TODOROV, Tzvetan. Um chef-oeuvre oublié. In: CONSTANT DE REBECCQUE, Benjamin. **De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements**. Paris: Actes Sud, 1999. Texte intégral présenté par Tzvetan Todorov et Étienne Hofmann.