



A Era dos DIREITOS

Consultoria Técnica
Marcelo Marques Damião
Membro da Association Psychanalytique de France

Rodrigo Godoy Fonseca
Psiquiatra e Psicanalista

Tradução
Regina Lyra

Cassiana Apolista 2ª Tiragem

Preencha a **ficha de cadastro** no final deste livro
e receba gratuitamente informações
sobre os lançamentos e as promoções da
Editora Campus.

Consulte também nosso catálogo
completo e últimos lançamentos em
www.campus.com.br



SEGUNDA PARTE

A REVOLUÇÃO FRANCESA E OS DIREITOS DO HOMEM

A DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO foi aprovada pela Assembleia Nacional, em 26 de agosto de 1789. A discussão que levou à aprovação se processou em dois tempos. De 1^a a 4 de agosto, discutiu-se se se devia proceder a uma declaração de direitos antes da emanação de uma Constituição. Contra os que a consideravam inútil e contra os que a consideravam útil, mas devendo ser adiada, ou útil somente se acompanhada de uma declaração dos deveres, a Assembleia decidiu, quase por unanimidade, que uma declaração dos direitos — a ser considerada, segundo as palavras de um membro da Assembleia inspiradas em Rousseau, como o ato da constituição de um povo — devia ser proclamada imediatamente e, portanto, preceder a Constituição. De 20 a 26 de agosto, o texto pré-seleccionado pela Assembleia foi discutido e aprovado.

Os restremunhos da época e os historiadores estão de acordo em considerar que esse ato representou um daqueles momentos decisivos, pelo menos simbolicamente, que assinalam o fim de uma época e o início de outra e, portanto, indicam uma virada na história do gênero humano. Um grande historiador da Revolução, Georges Lefebvre, escreveu: "Proclamando a liberdade, a igualdade e a soberania popular, a Declaração foi o atestado de óbito do Antigo Regime, destruído pela Revolução." Entre os milhares de restremunhos sobre o significado ideal desse texto que nos foram deixados pelos historiadores do século passado, escolho o de um escritor político, ainda que ele tenha sido o primeiro a pôr em discussão a

imagem que a revolução fizera de si mesma: Alexis de Tocqueville. Referindo-se à primeira fase do 1789, descreve-a como "o tempo de juvenil entusiasmo, de orgulho, de paixões generosas e sinceras, tempo do qual, apesar de todos os erros, os homens iriam conservar eterna memória, e que, por muito tempo ainda, perturbará o sono dos que querem subjugar ou corromper os homens".²

Curiosamente, a mesma palavra "entusiasmo" (uma palavra que o racionalista Voltaire detestava)³ fora usada por Kant; embora condenando o regicídio como uma abominação, Kant escreveu que "essa revolução de um povo rico de espiritualidade" (ainda que esse povo tivesse podido acumular "miséria e crueldade") encontrara "uma participação de aspirações que sabe a entusiasmo", só podendo ter como causa "uma disposição moral da espécie humana". Definindo o entusiasmo como a "participação no bem com paixão", explicava logo após que "o verdadeiro entusiasmo se refere só e sempre ao que é ideal, ao que é puramente moral", e que a causa moral desse entusiasmo era "o direito que tem um povo de não ser impedido por outras forças de dar a si mesmo uma Constituição civil que ele creê boa".⁴ Desse modo, Kant ligava diretamente o aspecto que considerava positivo da revolução com o direito de um povo a decidir seu próprio destino. Esse direito, segundo Kant, revelara-se pela primeira vez na Revolução Francesa. E esse era o direito de liberdade num dos dois sentidos principais do termo, ou seja, como autodeterminação, como autonomia, como capacidade de legislar para si mesmo, como a antítese de toda forma de poder paterno ou patriarcal, que caracterizara os governos despóticos tradicionais. Quando Kant define a liberdade numa passagem da *Paz perpétua*, define-a do seguinte modo: "A liberdade jurídica é a falta de de só obedecer a leis externas às quais pode dar o meu assentimento."⁵ Nessa definição, era claríssima a inspiração de Rousseau, que definira a liberdade como "a obediência à lei que nós mesmos nos prescrevemos."⁶

Não obstante a discordância várias vezes expressa em relação ao idealismo abstrato kantiano, bem como a ostentação de uma certa superioridade dos alemães, que julgavam não ter necessidade da Revolução porque haviam feito a Reforma, Hegel — quando se refere, em suas lições de

filosofia da história, à Revolução Francesa — não pode ocultar sua admiração; e fala também, mais uma vez, do "entusiasmo do espírito" (*Enthusiasmus des Geistes*) pelo qual o mundo foi percorrido e agitado, "como se então tivesse finalmente ocorrido a verdadeira conciliação do divino com o mundo".⁷ Chamando-a de uma "esplêndida aurora", pelo que "todos os seres pensantes celebraram em uníssono essa época", expressa com essa metáfora a sua convicção de que, com a Revolução, iniciara-se uma nova época da história, com uma explícita referência à Declaração, cuja finalidade era, a seu ver, a meta inteiramente política de firmar os direitos naturais, o principal dos quais é a liberdade, seguido pela igualdade diante da lei, enquanto uma sua ulterior determinação.

A primeira defesa ampla, historicamente documentada e filosoficamente argumentada, da Declaração foi a contida nas duas partes de *Os direitos do homem*, de Thomas Paine, que foram publicadas respectivamente em 1791 e em 1792.⁸ A obra é, em grande parte, um panfleto contra Edmund Burke, que — em defesa da Constituição inglesa — atacara com acrimônia a Revolução Francesa desde sua primeira fase, afirmando o seguinte sobre os direitos do homem: "Nós não nos deixamos esvaziar de nossos sentimentos para nos encher artificialmente, como pássaros embalados num museu, de palha, de cinzas e de insípidos fragmentos de papel exaltando os direitos do homem."⁹ Naturais, para Burke, são sentimentos como o temor a Deus, o respeito ao rei, o afeto pelo parlamento; não naturais, *alias* "falsos e espúrios", são — ao contrário — os sentimentos que (a alusão aos direitos naturais é evidente) nos ensinam "uma servil, licenciosa e degradada insolência, uma espécie de liberdade que dura apenas poucos dias de festa, e que nos torna justamente dignos de uma eterna e miserável escravidão".¹⁰ Especificava que os ingleses são homens ligados aos sentimentos mais naturais, embora esses sejam preconceitos: "Evitamos cuidadosamente que seres humanos vivam e ajam segundo as luzes da própria racionalidade individual (...), porque consideramos que é melhor para cada um valer-se do patrimônio de experiência acumulado pelos povos ao longo dos séculos."¹¹

Para fundar os direitos do homem, Paine oferece uma justificação — e não podia então ser de outro modo — religiosa. Segundo ele, para encon-

trar o fundamento dos direitos do homem, é preciso não permanecer na história, como fizera Burke, mas transcender a história e chegar ao momento da origem, quando o homem surgiu das mãos do Criador. A história nada prova salvo os nossos erros, dos quais devemos nos libertar. O único ponto de partida para escapar dela é reafirmar a unidade do gênero humano, que a história dividia. Só assim se descobre que o homem, antes de ter direitos civis que são o produto da história, tem direitos naturais que os precedem; e esses direitos naturais são o fundamento de todos os direitos civis. Mais precisamente: "São direitos naturais os que cabem ao homem em virtude de sua existência. A esse gênero pertencem todos os direitos intelectuais, ou direitos da mente, e também todos os direitos de agir como indivíduo para o próprio bem-estar e para a própria felicidade que não sejam lesivos aos direitos naturais dos outros."¹² Distingua três formas de governo: o fundado na superstição, o fundado na força, e um terceiro, fundado no interesse comum, que ele chamava de governo da razão.

Paine, antes de chegar à França, participou ativamente da revolução norte-americana, com vários escritos e, em particular, com o ensaio *Common sense* (1776), no qual — embora fosse súdito britânico — criticava asperamente o poder do rei, reclamando o direito dos estados americanos à sua independência, a partir da tese, muito característica do mais genuíno liberalismo, segundo a qual chegara a hora de a sociedade civil se emancipar do poder político, já que, enquanto a sociedade é uma bênção, o governo, tal como as roupas que cobrem nossa nudez, é o emblema da inocência perdida.¹³

Com sua ação e com sua obra, Paine representou a continuidade entre as duas revoluções. Não tinha dúvidas de que uma fosse o desenvolvimento da outra e de que, em geral, a Revolução Americana abria a porta para as revoluções da Europa: idênticos eram os princípios inspiradores, bem como seu fundamento, o direito natural; idêntico era o desfecho, o governo fundado no contrato social, a república como governo que rechaça para sempre a lei da hereditariedade, a democracia como governo de todos.

A relação entre as duas revoluções, bem mais complexa do que Paine supunha, foi continuamente reexaminada e debatida nos últimos dois séculos. Os problemas são dois: qual foi o influxo, e se foi determinante, da

mais antiga na mais recente; qual das duas, consideradas em si mesmas, é política ou eticamente superior à outra.

Com relação ao primeiro problema, o debate foi particularmente intenso no final do século passado, quando Jellinek — numa conhecida obra publicada em 1896 — negou, através de um exame ponto por ponto, a originalidade da Declaração francesa, provocando vivas réplicas dos que defendiam que a semelhança se devia à inspiração comum; estes, além disso, alegavam que a inspiração direta era improvável, tendo em vista o escasso conhecimento dos vários *Bill of Rights* americanos pelos constituintes franceses.¹⁴ Observando-se bem, há algumas diferenças de princípio: na Declaração de 1789, não aparece entre as metas a alcançar a "felicidade" (a expressão "felicidade de todos" aparece apenas no preâmbulo) e, por conseguinte, essa não é mais uma palavra-chave desse documento, como era o caso, ao contrário, nas cartas americanas, a começar pela da Virgínia (1776), conhecida dos constituintes franceses, onde alguns direitos *inherent* (traduzido, de modo um pouco forçado, como "inata") são protegidos porque permitem a busca da "felicidade" e da "segurança". O que era "felicidade", e qual a relação entre a felicidade e o bem público, fora um dos temas debatidos pelos *philosophes*; mas, à medida que tomou corpo a figura do Estado liberal e de direito, foi completamente abandonada a ideia de que fosse tarefa do Estado assegurar a felicidade dos súditos. Também nesse caso, a palavra mais clara e iluminadora foi dita por Kant, o qual — em defesa do Estado liberal puro, cuja meta é permitir que a liberdade de cada um possa expressar-se com base numa lei universal racional — rechaçou o Estado eudemonológico, um Estado que pretendia incluir entre suas tarefas a de fazer os súditos felizes, já que a verdadeira finalidade do Estado deve ser apenas dar aos súditos tanta liberdade que lhes permita buscar, cada um deles, a seu modo, a sua própria felicidade.¹⁵

Em segundo lugar, a Declaração francesa — como foi várias vezes notado — é ainda mais intransigentemente individualista do que a americana. Não há necessidade de insistir particularmente — ainda mais porque voltaremos ao assunto — no fato de que a concepção da sociedade que está na base das duas Declarações é aquela que, no século seguinte, será chamada (quase sempre com uma conotação negativa) de individualista.

Para a formação dessa concepção (segundo a qual o indivíduo isolado, independentemente de todos os outros, embora juntamente com todos os outros, mas cada um por si, é o fundamento da sociedade, em oposição à ideia, que atravessou séculos, do homem como animal político e, como tal, social desde as origens), haviam contribuído quer a ideia de um estado de natureza, tal como este fora reconstruído por Hobbes e Rousseau, ou seja, como estado pré-social; quer a construção artificial do *homo oeconomicus*, realizada pelos primeiros economistas; quer a ideia cristã do indivíduo como pessoa moral, que tem valor em si mesmo enquanto criatura de Deus. Ambas as Declarações partem dos homens considerados singularmente; os direitos que elas proclamam pertencem aos indivíduos considerados um a um, que os possuem antes de ingressarem em qualquer sociedade. Mas, enquanto a "utilidade comum" é invocada pelo documento francês unicamente para justificar eventuais "distinções sociais", quase todas as cartas americanas fazem referência direta à finalidade da associação política, que é a do *common benefit* (Virgínia), do *good of whole* (Maryland) ou do *common good* (Massachusetts). Os constituintes americanos relacionaram os direitos do indivíduo ao bem comum da sociedade. Os constituintes franceses pretendiam afirmar primária e exclusivamente os direitos dos indivíduos. Bem diversa será a ideia na qual se inspirará a Constituição jacobina, que é encabeçada pelo art. 1º, no qual se diz: "Finalidade da sociedade é a felicidade comum"; essa Constituição põe em primeiro plano o que é de todos em relação ao que pertence aos indivíduos, o bem do todo em relação ao direito das partes.

Quanto ao segundo tema — o de saber qual das duas revoluções foi ética e politicamente superior —, a controversia é bem antiga. Já durante a discussão na Assembleia Nacional, um de seus membros, Pierre Victor Malouet, intendente de finanças, candidato da Baixa Auvergne, expressara seu próprio parecer contrário à proclamação dos direitos, afirmando que o que fora bom para os americanos, que "havia tomado o homem no seio da natureza e o tinham apresentado em sua soberania primitiva", estando assim "preparados para receber a liberdade em toda a sua energia", não seria tão bom para os franceses, uma "imensa multidão" dos quais era composta de homens sem propriedade, que esperavam do governo

mais a segurança do trabalho (a qual, por outro lado, os torna dependentes) do que a liberdade.¹⁶

Também nesse caso, entre os muitos testemunhos dessa controversia, escolho um que deveria ser particularmente familiar ao público italiano, embora eu tenha a impressão de que foi inteiramente esquecido. No ensaio sobre *A Revolução Francesa de 1789 e a Revolução Italiana de 1859*, Alessandro Manzoni aborda o tema da comparação entre a Revolução Americana e a Revolução Francesa partindo de uma comparação entre a Constituição americana de 1787 e a Declaração de 1789; e não hesita em dar a palma à primeira, com argumentos que lembram aqueles do intendente francês. Ele observa que, além do fato de a Constituição americana de 1787 não se ter feito preceder por nenhuma declaração, as Declarações dos congressos anteriores referiam-se apenas a "alguns direitos positivos e especiais das Colônias diante do Governo e do Parlamento da Inglaterra; limitavam-se, portanto, a proclamar e a reivindicar direitos que haviam sido violados por aquele Governo e que aquele Parlamento tentara invadir, contra uma posse antiga e pacífica".¹⁷ Conclui que a semelhança que se quisera estabelecer entre as duas Declarações era apenas verbal e verbal era sua enunciação, tanto que, ao passo que as cartas dos americanos tinham produzido os efeitos desejados, da solene proclamação dos constituintes de 1789 podia-se dizer apenas que precedera "de pouco o tempo em que o desprezo e a violação de todo direito chegaram a um grau que permite duvidar que haja um termo de comparação em toda a história".¹⁸

Deixemos aos historiadores a disputa sobre a relação entre as duas declarações. Apesar da influência até mesmo imediata que a revolução das treze colônias teve na Europa, bem como da rápida formação no Velho Continente do mito americano, o fato é que foi a Revolução Francesa que constituiu, por cerca de dois séculos, o modelo ideal para todos os que combateram pela própria emancipação e pela libertação do próprio povo. Foram os princípios de 1789 que constituíram, no bem como no mal, um ponto de referência obrigatório para os amigos e para os inimigos da liberdade, princípios invocados pelos primeiros e execrados pelos segundos. Da subterrânea e imediata força de expansão que a Revolução Francesa teve na Europa, permitam-me recordar a esplêndida imagem de Heine,

que comparava o frêmito dos alemães ao ouvirem as notícias do que ocorria na França com o rumor que emerge das grandes conchas que ornametavam as lareiras, mesmo quando já estão distantes do mar há muito tempo: "Quando em Paris, no grande oceano humano, as ondas da revolução subiam, agitavam-se e se enfureciam tempestuosamente, para além do Reno os corações alemães murmuravam e fremiam."¹⁹

Quantas vezes ecoou o apelo aos princípios de 1789 nos momentos cruciais de nossa história! Limito-me a recordar dois deles, o *Risorgimento* e a oposição ao fascismo. Embora preconizando uma nova época, a que chamou de "social", Mazzini reconheceu que, na Declaração dos Direitos de 1789, haviam sido resumidos "os resultados da era cristã, pondo acima de qualquer dúvida e elevando a dogma político a liberdade conquistada na esfera da idéia pelo mundo greco-romano, a igualdade conquistada pelo mundo cristão, e a fraternidade, que é consequência imediata dos dois termos".²⁰ Cado Rosselli, no livro programático *Socialismo liberal* (escrito no desterro e publicado na França em 1930), disse que o princípio da liberdade, entendido à vida cultural durante os séculos XVII e XVIII, atinge seu apogeu com a Enciclopédia, "terminando por triunfar politicamente com a Revolução de 1789 e sua Declaração de Direitos".²¹

Disse antes: no bem como no mal.²² A condenação dos princípios de 1789 foi um dos motivos habituais de todo movimento reacionário, a começar por De Maistre e chegando à Action Française. Mas basta citar uma passagem do príncipe dos escritores reacionários, Friedrich Nietzsche (com o qual uma nova esquerda sem bússola mantém há algum tempo certo namoro), o qual — num de seus últimos fragmentos publicados postumamente — escreveu: "A nossa hostilidade à *Révolution* não se refere à farsa cruenta, à imoralidade com que ela se desenvolveu, mas à sua moralidade de rebanho, às 'verdades' com que sempre e ainda contra-entredam todas as almas medíocres, à subversão da autoridade das classes superiores."²³ Não muitos anos depois, faziam-lhe eco alguns dos seus recumbantes *blagues* da Revolução Francesa: Justiça, Fraternidade, Igualdade, Liberdade!²⁴

O NÚCLEO DOUTRINÁRIO DA DECLARAÇÃO está contido nos três artigos iniciais: o primeiro refere-se à condição natural dos indivíduos que precede a formação da sociedade civil; o segundo, à finalidade da sociedade política, que vem depois (se não cronologicamente, pelo menos axiológicamente) do estado de natureza; o terceiro, ao princípio de legitimidade do poder que cabe à nação.

A fórmula do primeiro — "os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos" — foi retomada quase literalmente pelo art. 10 da Declaração Universal dos Direitos do Homem: "Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos." Rousseau escrevera, no início do *Contrato social*: "O homem nasceu livre, mas por toda parte se encontra a ferros." Tratava-se, como se disse várias vezes, de um nascimento não natural, mas ideal. Desde o momento em que a crença numa mítica idade de ouro, que remontava aos antigos e fora retomada durante o Renascimento, foi suplantada pela teoria — que de Lucrecio chegara a Vico — da origem ferina do homem e da barbárie primitiva, tomou-se doutrina corrente que os homens não nascem nem livres nem iguais. Que os homens fossem livres e iguais no estado de natureza, tal como descrito por Locke no *Segundo tratado do governo*, era uma hipótese racional: não era nem uma constatação empírica nem um dado histórico, mas uma exigência da razão, única que poderia inverter radicalmente a concepção secular segundo a qual o poder político, o poder sobre os homens, o *imperium*, procede de cima para baixo e não vice-versa. Essa hipótese devia servir, segundo o próprio Locke, "para entender bem o poder político e derivá-lo de sua origem".²⁵ Era precisamente essa a meta a que se haviam proposto os constituintes, os quais — logo após, no art. 2º — declaravam que "o objetivo de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem", tais como a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão. No artigo, não está presente a expressão "contrato social", mas a idéia do contrato está implícita na palavra "associação". Por associação, entende-se — é impossível não entender — uma sociedade baseada no contrato. A ligação entre os dois artigos é dada pelo fato de que o primeiro fala de igualdade nos direitos, enquanto o segundo especifica quais são esses direitos, entre os quais não comparece

mais a igualdade, a qual reaparece, porém, no art. 6^o, que prevê a igualdade de diante da lei, bem como no art. 13, que prevê a igualdade fiscal.

Dos quatro direitos elencados, somente a liberdade é definida (art. 4^o); e é definida como o direito de "poder fazer tudo o que não prejudique os outros", que é uma definição diversa da que se tornou corrente de Hobbes a Montesquieu, segundo a qual a liberdade consiste em fazer tudo o que as leis permitam, bem como da definição de Kant, segundo a qual a minha liberdade se estende até o ponto da comparabilidade com a liberdade dos outros. A segurança será definida, no art. 8^o da Constituição de 1793, como "a proteção concedida pela sociedade a cada um dos seus membros para a conservação de sua pessoa, de seus direitos e de suas propriedades".

Quanto à propriedade, que o último artigo da Declaração considera "um direito inviolável e sagrado", ela se tornará o alvo das críticas dos socialistas e irá caracterizar historicamente a Revolução de 1789 como revolução burguesa. Sua inclusão entre os direitos naturais remontava a uma antiga tradição jurídica, bem anterior à afirmação das doutrinas jusnaturalistas. Era uma consequência da autonomia que, no direito romano clássico, era desfrutada pelo direito privado em relação ao direito público, da doutrina dos modos originários de aquisição da propriedade (através da ocupação e do trabalho) e dos modos derivados (através do contrato e da sucessão), modos — tanto uns como outros — que pertenciam à esfera das relações privadas, que se desenvolviam fora da esfera pública. Para não remontar a um passado muito distante, era bem conhecida a teoria de Locke, um dos principais inspiradores da liberdade dos modernos, segundo a qual a propriedade deriva do trabalho individual, ou seja, de uma atividade que se desenvolve antes e fora do Estado. Ao contrário do que hoje se poderia pensar, depois das históricas reivindicações dos não-proprietários contra os proprietários, guiadas pelos movimentos socialistas do século XIX, o direito de propriedade foi durante séculos considerado como um dique — o mais forte dos diques — contra o poder arbitrário do soberano. Foi Thomas Hobbes, talvez o mais rigoroso teórico do absolutismo, que teve a audácia de considerar como uma teoria sediciosa (e, portanto, merecedora de condenação num Estado fundado nos princí-

pios da razão) a que afirma "que os cidadãos têm a propriedade absoluta das coisas que estão sob sua posse".²⁶

É ponto pacífico que, também por trás da afirmação do direito de resistência, estava o pensamento de Locke, embora essa afirmação fosse muito antiga. Tendo dito que a razão pela qual os homens entram em sociedade é a conservação de suas propriedades, bem como de suas liberdades, Locke deduzia disso que, quando o governo viola esses direitos, põem-se em estado de guerra contra seu povo, o qual, a partir desse momento, está desvinculado de qualquer dever de obediência, não lhe restando mais do que "o refúgio comum que Deus ofereceu a todos os homens contra a força e a violência",²⁷ isto é, o retorno à liberdade originária e a resistência. Juridicamente, o direito de resistência é um direito secundário, do mesmo modo como são normas secundárias as que servem para proteger as normas primárias: é um direito secundário que intervém num segundo momento, quando são violados os direitos de liberdade, de propriedade e de segurança, que são direitos primários. E também é diverso porque o direito de resistência intervém para tutelar os outros direitos, mas não pode, por sua vez, ser tutelado, devendo portanto ser exercido com todos os riscos e perigos. Num plano rigorosamente lógico, nenhum governo pode garantir o exercício do direito de resistência, que se manifesta precisamente quando o cidadão já não reconhece a autoridade do governo, e o governo, por seu turno, não tem mais nenhuma obrigação para com ele. Com uma possível alusão a esse artigo, Kant dirá que, "para que um povo seja autorizado à resistência, deveria haver uma lei pública que a permitisse",²⁸ mas uma tal disposição seria contraditória, já que — no momento em que o soberano admitisse a resistência contra si mesmo — renunciaria à sua própria soberania e o súdito tornar-se-ia soberano em seu lugar. É impossível que os constituintes não tivessem percebido a contradição. Mas, como explica Georges Lefebvre, a inserção do direito de resistência entre os direitos naturais devia-se à recordação imediata do 14 de julho e ao temor de um novo assalto aristocrático: tratava-se, portanto, de uma justificacão póstuma da luta contra o Antigo Regime.²⁹ Na Declaração Universal dos Direitos do Homem, de 1948, não aparece o direito de resistência; mas, no preâmbulo, lê-se que os direitos do homem, que seriam suces-

sivamente enumerados, devem ser protegidos, "se se quer evitar que o homem seja obrigado, como última instância, à rebelião contra a tirania e a opressão". É como dizer que a resistência não é um direito, mas — em determinadas circunstâncias — uma necessidade (como o indica a palavra "obrigado").

O terceiro artigo, segundo o qual "o princípio de toda soberania reside essencialmente na nação", reflete fielmente o debate que se travara no mês de junho, quando havia sido rechaçada a proposta do conde de Mirabeau no sentido de adotar a palavra "povo", que assinalava a diferença com relação às duas outras ordens, em vez de "nação", mais abrangente, unificadora e compreensiva, defendida pelo abade Sieyès, de onde nasce o nome de Assembléia Nacional. Esse artigo expressa também o conceito, destinado a tornar-se um dos fundamentos de todo governo democrático futuro, de que a representação é uma e indivisível, ou seja, não pode ser dividida com base nas ordens ou nos estamentos em que se dividia a sociedade da época; e de que sua indivisibilidade e unidade é imposta não por corpos separados, mas por indivíduos singulares, que contam cada um por um, de acordo com um princípio que, a partir de então, justifica a desconfiança de todo governo democrático diante da representação dos interesses.³⁰ No conceito da soberania uma e indivisível da nação, estava também implícito o princípio da proibição do mandato imperativo, princípio firmemente defendido por Sieyès, já anunciado no art. 6º (segundo o qual a lei é expressão da vontade geral) e explicitamente formulado no art. 8º do preâmbulo da lei de 22 de dezembro de 1789, que diz: "Os representantes indicados para a Assembléia Nacional pelos departamentos deverão ser considerados não como representantes de um departamento, mas como representantes da totalidade dos departamentos, ou seja, de toda a nação." Representação individual e não por corpos separados, bem como proibição de mandato imperativo, eis duas instituições que concorriam para a destruição da sociedade por ordens, na qual — dado em cada ordem tinha um seu ordenamento jurídico separado — os indivíduos não eram iguais nem nos direitos nem diante da lei. Desse ponto de vista, a Declaração podia corretamente ser considerada, como o fez um grande historiador da Revolução, Alphonse Aulard, como o atestado

de óbito do Antigo Regime,³¹ ainda que o tiro de misericórdia só viesse a ser dado no preâmbulo da Constituição de 1791, quando foi secamente proclamado que "não existe mais nobreza, nem patiaro, nem distinções hereditárias, nem distinções de ordem ou de regime feudal; não há mais, para nenhuma parte da Nação e para nenhum indivíduo, nenhum privilégio ou exceção em face do direito comum de todos os franceses".³²

A DECLARAÇÃO, DESDE ENTÃO ATÉ HOJE, foi submetida a duas críticas recorrentes e opostas: foi acusada de excessiva abstratividade pelos reacionários e conservadores em geral; e de excessiva ligação com os interesses de uma classe particular, por Marx e pela esquerda em geral.

A acusação de abstratividade foi repetida infinitas vezes: de resto, a abstratividade do pensamento iluminista é um dos motivos clássicos de todas as correntes antiluministas. Não preciso repetir a célebre afirmação de De Maistre, que dizia ver ingleses, alemães, franceses e, graças a Montesquieu, saber também que existiam os persas, mas o homem, o homem em geral, esse ele nunca vira e, se é que existia, ele o ignorava. Mas basta citar — menos conhecido, mas não menos drástico — um juízo de Taine, segundo o qual a maior parte dos artigos da Declaração "não são mais do que dogmas abstratos, definições metafísicas, axiomas mais ou menos literários, ou seja, mais ou menos falsos, ora vagos, ora contraditórios, suscetíveis de mais de um significado e de significados opostos (...), uma espécie de insígnia pomposa, inútil e pesada, que (...) corre o risco de cair na cabeça dos transeuntes, já que todo dia é sacudida por mãos violentas".³³ Quem não se contentar com essas depreciações (ou talvez sejam mais imprecisas) e quiser buscar uma crítica filosófica, deverá ler o adendo ao § 539 da *Enciclopédia* de Hegel, onde — além de muitas considerações importantes — está dito que liberdade e igualdade são tão pouco algo "por natureza" que, ao contrário, são "um produto e um resultado da consciência histórica", a qual, de resto, se diferencia de nação para nação.³⁴

Mas será mesmo verdade que os constituintes franceses eram assim tão pouco atentos, com a cabeça nas nuvens e os pés bem longe do chão? A essa pergunta, respondeu-se com a observação de que aqueles direitos aparentemente abstratos eram realmente, na intenção dos constituintes,

instrumentos de polémica política, cada um deles devendo ser interpretado como a antítese de um abuso do poder que se queria combater, já que os revolucionários, como dissera Mirabeau, mais que uma Declaração abstrata de direitos, tinham querido fazer um ato de guerra contra os tiranos.³⁵ Se esses direitos foram depois proclamados como se estivessem inscritos numa tábua das leis fora do tempo e da história, isso resultara — como explicará Tocqueville — do fato de que a Revolução Francesa havia sido uma revolução política que operara como as revoluções religiosas, que consideraram o homem em si mesmo, sem se deterem nos traços peculiares que as leis, os costumes e as tradições de um povo podiam ter inserido naquele fundo comum; e operara como as revoluções religiosas porque “parecia ter como objetivo, mais do que a reforma da França, a regeneração de todo o gênero humano”.³⁶ De resto, foi por essa razão, segundo Tocqueville, que a Revolução pôde acender paixões que, até então, nem mesmo as revoluções políticas mais violentas tinham podido produzir.

A crítica oposta — segundo a qual a Declaração, em vez de ser demasiadamente abstrata, era tão concreta e historicamente determinada que, na verdade, não era a defesa do homem em geral, que teria existido sem que o autor das *Noites de São Petersburgo* o soubesse, mas do burguês, que existia em carne e osso e lutava pela própria emancipação de classe contra a aristocracia, sem se preocupar muito com os direitos do que seria chamado de Quarto Estado — foi feita pelo jovem Marx no artigo sobre *A questão judaica*, suficientemente conhecido para que não seja preciso nos ocuparmos de novo dele, e repetida depois, ritualmente, por diversas gerações de marxistas. De nenhum modo se tratava do homem abstrato, universal! O homem de que falava a Declaração era, na verdade, o burguês; os direitos tutelados pela Declaração eram os direitos do burguês, do homem (explicava Marx) egoísta, do homem separado dos outros homens e da comunidade, do homem enquanto “mônada isolada e fechada em si mesma”.³⁷

Quais tenham sido as conseqüências (que considero funestas) dessa interpretação — que confundia uma questão de fato, ou seja, a ocasião histórica da qual nascera a reivindicação desses direitos, que era certa-

mente a luta do Terceiro Estado contra a aristocracia, com uma questão de princípio, e via no homem apenas o cidadão, e no cidadão, apenas o burguês —, esse é um tema sobre o qual, com o discernimento que o passar dos anos nos proporciona, talvez tenhamos idéias mais claras do que nossos pais. Mas ainda estamos demasiadamente imersos na corrente dessa história para sermos capazes de ver onde ela terminará. Parece-me difícil negar que a afirmação dos direitos do homem, *in primis* os de liberdade (ou melhor, de liberdades individuais), é um dos pontos firmes do pensamento político universal, do qual não mais se pode voltar atrás.

A acusação feita por Marx à Declaração era a de ser inspirada numa concepção individualista da sociedade. A acusação era justíssima. Mas é aceitável?

Decerto, o ponto de vista no qual se situa a Declaração para dar uma solução ao eterno problema das relações entre governantes e governados é o do indivíduo, do indivíduo singular, considerado como o titular do poder soberano, na medida em que, no hipotético estado de natureza pré-social, ainda não existe nenhum poder acima dele. O poder político, ou o poder dos indivíduos associados, vem depois. É um poder que nasce de uma convenção; é o produto de uma invenção humana, como uma máquina, mas se trata, conforme a definição de Hobbes (cuja reconstrução racional do Estado parte, com absoluto rigor, dos indivíduos considerados singularmente), da mais engenhosa e também da mais benéfica das máquinas, a *machina machinatum*. Esse ponto de vista representa a inversão radical do ponto de vista tradicional do pensamento político, seja do pensamento clássico, no qual as duas metáforas predominantes para representar o poder são a do pastor (e o povo é o rebanho) e a do timoneiro, do *gubernator* (e o povo é a chusma), seja do pensamento medieval (*omnis potestas nisi a Deo*). Dessa inversão nasce o Estado moderno: primeiro liberal, no qual os indivíduos que reivindicam o poder soberano são apenas uma parte da sociedade; depois democrático, no qual são potencialmente todos a fazer tal reivindicação; e, finalmente, social, no qual os indivíduos, todos transformados em soberanos sem distinções de classe, reivindicam — além dos direitos de liberdade — também os direitos sociais, que são igualmente direitos do indivíduo: o Estado dos cidadãos, que não são

mais somente os burgueses, nem os cidadãos de que fala Aristóteles no início do Livro III da *Política*, definidos como aqueles que podem ter acesso aos cargos públicos, e que, quando excluídos os escravos e estrangeiros, mesmo numa democracia, são uma minoria.³⁸

O ponto de vista tradicional tinha por efeito a atribuição aos indivíduos não de direitos, mas sobretudo de obrigações, a começar pela obrigação da obediência às leis, isto é, às ordens do soberano. Os códigos morais e jurídicos foram, ao longo dos séculos, desde os Dez Mandamentos até as Doze Tábuas, conjuntos de regras imperativas que estabelecem obrigações para os indivíduos, não direitos. Ao contrário, observemos mais uma vez os dois primeiros artigos da Declaração. Primeiro, há a afirmação de que os indivíduos têm direitos; depois, a de que o governo, precisamente em consequência desses direitos, obriga-se a garanti-los. A relação tradicional entre direitos dos governantes e obrigações dos súditos é invertida completamente. Até mesmo nas chamadas cartas de direitos que precederam as de 1776 na América e a de 1789 na França, desde a Magna Charta até o Bill of Rights de 1689, os direitos ou as liberdades não eram reconhecidos como existentes antes do poder do soberano, mas eram concedidos ou concertados, devendo aparecer — mesmo que fossem resultado de um pacto entre súditos e soberano — como um ato unilateral deste último. O que equivale a dizer que, sem a concessão do soberano, o súdito jamais teria tido qualquer direito.³⁹ Não é diferente o que ocorrerá no século XIX: quando surgem as monarquias constitucionais, afirma-se que as Constituições foram *octroyées* pelos soberanos. O fato de que essas Constituições fossem a consequência de um conflito entre rei e súditos, concluído com um pacto, não devia cancelar a imagem sacralizada do poder, para a qual o que os cidadãos obtêm é sempre o resultado de uma graciosa concessão do príncipe.

As Declarações de Direito estavam destinadas a inverter essa imagem. E, com efeito, pouco a pouco lograram invertê-la. Hoje, o próprio conceito de democracia é inseparável do conceito de direitos do homem. Se se elimina uma concepção individualista da sociedade, não se pode mais justificar a democracia do que aquela segundo a qual, na democracia, os indivíduos, todos os indivíduos, detêm uma parte da soberania. E como

foi possível firmar de modo irreversível esse conceito senão através da inversão da relação entre poder e liberdade, fazendo-se com que a liberdade precedesse o poder? Tenho dito freqüentemente que, quando nos referimos a uma democracia, seria mais correto falar de soberania dos cidadãos e não de soberania popular. "Povo" é um conceito ambíguo, do qual se serviram também todas as ditaduras modernas. É uma abstração por vezes enganosa: não fica claro que parcela dos indivíduos que vivem num território é compreendida pelo termo "povo". As decisões coletivas não são tomadas pelo povo, mas pelos indivíduos, muitos ou poucos, que o compõem. Numa democracia, quem toma as decisões coletivas, direta ou indiretamente, são sempre e apenas indivíduos singulares, no momento em que depositam seu voto na urna. Isso pode soar mal para quem só consegue pensar a sociedade como um organismo; mas, quer isso agrade ou não, a sociedade democrática não é um corpo orgânico, mas uma soma de indivíduos. Se não fosse assim, não teria nenhuma justificação o princípio da maioria, o qual, não obstante, é a regra fundamental de decisão democrática. E a maioria é o resultado de uma simples soma aritmética, onde o que se soma são os votos dos indivíduos, um por um. Concepção individualista e concepção orgânica da sociedade estão em irremediável contradição. É absurdo perguntar qual é a mais verdadeira em sentido absoluto. Mas não é absurdo — e sim absolutamente razoável — afirmar que a única verdadeira para compreender e fazer compreender o que é a democracia é a segunda concepção, não a primeira.⁴⁰

É preciso desconfiar de quem defende uma concepção antindividualista da sociedade. Através do antindividualismo, passaram mais ou menos todas as doutrinas reacionárias. Burke dizia: "Os indivíduos desaparecem como sombras; só a comunidade é fixa e estável." De Maistre dizia: "Submeter o governo à discussão individual significa destruí-lo." Lammenais dizia: "O individualismo, destruindo a idéia de obediência e de dever, destrói o poder e a lei."⁴¹ Não seria muito difícil encontrar citações análogas na esquerda antidemocrática. Ao contrário, não existe nenhuma Constituição democrática, a começar pela Constituição republicana da Itália, que não pressuponha a existência de indivíduos singulares que têm direitos enquanto tais. E como seria possível dizer que eles são "invioláveis" se

não houvesse o pressuposto de que, axiologicamente, o indivíduo é superior à sociedade de que faz parte?

A concepção individualista da sociedade já conquistou muito espaço. Os direitos do homem, que tinham sido e continuam a ser afirmados nas Constituições dos Estados particulares, são hoje reconhecidos e solenemente proclamados no âmbito da comunidade internacional, com uma consequência que abalou literalmente a doutrina e a prática do direito internacional: todo indivíduo foi elevado a sujeito potencial da comunidade internacional, cujos sujeitos até agora considerados eram, eminentemente os Estados soberanos.⁴¹ Desse modo, o direito das gentes foi transformado em direito das gentes e dos indivíduos; e, ao lado do direito internacional como direito público externo, o *ius publicum europaeum*, está crescendo um novo direito, que poderemos chamar, com as palavras de Kant, de "cosmopolita", embora Kant o limitasse ao direito de todo homem a ser tratado como amigo, e não como inimigo, qualquer que fosse o lugar onde estivesse, ou seja, ao direito (como ele dizia) de "hospitalidade". Contudo, mesmo com essa limitação, Kant via no direito cosmopolita não "uma representação fantástica de mentes exaltadas", mas uma das condições necessárias para a busca da paz perpétua, numa época da história em que "a violação do direito ocorrida num ponto da terra é sentida em todos os outros".⁴²

O mesmo Kant que, como disse no início, vira no entusiasmo com que fora acolhida a Revolução Francesa um sinal da disposição moral da humanidade inseria esse evento extraordinário numa história profética da humanidade, ou seja, numa história da qual não se tem dados seguros, mas da qual só se pode apreender sinais premonitórios. Um desses sinais premonitórios, segundo ele, era precisamente o nascimento de uma "Constituição fundada no direito natural", que permitia dar uma resposta afirmativa à questão de "se o gênero humano estava em constante progresso para o melhor". Dizia também que o evento tivera tal efeito nos espíritos que não mais podia ser esquecido, já que "revelara, na natureza humana, uma tal disposição e potencialidade para o melhor que nenhum político poderia doravante cancelar".⁴³ Nós, tendo chegado quase ao fim do século que conheceu duas guerras mundiais e a era das tiranias, bem como a

ameaça de uma guerra de extermínio, podemos até sorrir diante do otimismo de um filósofo que viveu numa era em que a crença na irresistibilidade do progresso era quase universal. Mas podemos sustentar seriamente que a idéia da Constituição fundada no direito natural foi esquecida? O tema dos direitos do homem, que foi imposto à atenção dos soberanos pela Declaração de 1789, não será hoje mais atual do que nunca? Não é um dos grandes temas, juntamente com o da paz e o da justiça internacional, para os quais são arrastados irresistivelmente, queiram-no ou não, povos e governos? Assim como as Declarações nacionais foram o pressuposto necessário para o nascimento das democracias modernas, a Declaração Universal dos Direitos do Homem não será talvez o pressuposto daquela democratização do sistema internacional da qual dependem o fim do sistema tradicional de equilíbrio, no qual a paz é sempre uma tregua entre duas guerras, e o início de uma era de paz estável que não tenha mais a guerra como alternativa?

Reconheço que afirmações desse gênero só podem ser feitas no âmbito da história profética de que falava Kant e, portanto, de uma história cujas antecipações não têm a certeza das previsões científicas (mas será que são possíveis previsões científicas na história humana?). Reconheço também que, desgraçadamente, os profetas da desventura, na maioria dos casos, não foram ouvidos, e os eventos por eles anunciados se realizaram, enquanto os profetas dos tempos felizes foram logo ouvidos, mas os eventos que anunciaram não se verificaram. Por que não poderia ocorrer um momento propício no qual o profeta da desventura esteja errado e o que prevê tempos felizes tenha razão?

NOTAS

1. G. Lefebvre, *La révolution française*, trad. de P. Serini, Turim, Einaudi, 1958, p. 162 [ed. brasileira: *A Revolução Francesa*, São Paulo, Ibrasa, 1969]. Um dos maiores historiadores vivos da Revolução Francesa, François Furet, depois de ter reconhecido que "a referência a 1789 desapareceu da política francesa", admite que isso depende do fato de que o debate se deslocou da revolução do passado para a revolução do futuro, "peço que a Revolução Francesa não é apenas a República, mas também uma ilimitada promessa de igualdade"; e, para restituir-lhe o encanto, basta considerá-la, não como uma instituição nacional, mas como uma matriz da história universal" (*Critica della rivoluzione francese*, Bari, Laterza, 1980, p. 9).

2. A. de Tocqueville, *L'ancien régime et la révolution in Dilemmes complétes*, Paris, 1952, como II, p. 72. *Ibid.*, brasileira: *O Antigo Regime e a Revolução*, Brasília, Editora da UnB, 1979).
3. Cf. o verbete *Enthusiasmisme* no *Dictionnaire philosophique*, onde o entusiasmo é contraposto à razão; enquanto a razão sempre faz ver as coisas como elas são, o entusiasmo é como o vinho "qui peut exciter tant de tumultes dans les vaisseaux sanguins et de si violentes vibrations dans les nerfs, que la raison en est tout à fait détruite". Mas Voltaire fora precedido, como se sabe, por Locke, que dedica à crítica do entusiasmo um capítulo do *Ensaio sobre a inteligência humana*, IV, 19. A história do conceito de entusiasmo mereceria um tratamento bem mais amplo, mas basta aqui chamar a atenção para o verbete *Enthusiasmisme*, no *Dictionnaire de philosophie de N. Abbagnano*, Turim, Uer, 1961, várias vezes reeditado.
4. I. Kant, "Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio" (1798), in *Scritti politici e di filosofia della storia e dei diritti*, trad. de G. Solari e G. Vidari, Turim, Uer, 1956, p. 219. Sobre o complexo tema da relação entre Kant e a revolução em geral, e a Revolução Francesa em particular, remeto ao meu *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Turim, Giappichelli, 2ª ed., 1969, pp. 255 e ss. *Ibid.*, brasileira: *Diritto e Estado no pensamento de Emanuel Kant*, Brasília, Editora da UnB, 1984, pp. 147 e ss.). Para uma análise documentada e uma interpretação original do pensamento de Kant em face da Revolução Francesa, cf. D. Losurdo, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Nápoles, Bibliopolis, 1983.
5. I. Kant, "Per la pace perpetua" (1795), in *Scritti politici*, cit., p. 152. *Ibid.*, brasileira: *A paz perpétua*, Porto Alegre, L&PM Editores, 1989). Sobre a teoria da liberdade em Kant, remeto ao meu ensaio "Kant e le due libertà", in N. Bobbio, *Da Robbes a Marx*, Nápoles, Morano, 1965, pp. 147-163. *Ibid.*, brasileira: "Kant e as duas liberdades", in N. Bobbio, *Ensaios escolhidos*, São Paulo, C. H. Carlini Editora, s.d., pp. 21-34).
6. J.-J. Rousseau, *Do contrato social*, I, 8.
7. Essas celeberrimas expressões encontram-se no último capítulo das *Lições sobre a filosofia da história*, intitulado "A Revolução Francesa e suas consequências". Sobre o tema, cf. o conhecido ensaio de J. Ritter, "Hegel und die französische Revolution" (1956), in *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 1969, pp. 183-233. Existe uma tradução italiana do ensaio, *Regel e la rivoluzione francese*, com prefácio de G. Calbra, Nápoles, Guida, 1970. Cf. também R. Racinaro, *Rivoluzione e società civile in Hegel*, Nápoles, Guida, 1972.
8. Existe hoje uma tradução italiana dessa obra sob a responsabilidade de T. Magri, Th. Paine, *I diritti dell'uomo*, Roma, Editori Riuniti, 1978. *Ibid.*, brasileira: *Os direitos do homem*, Petrópolis, Vozes, 1989).
9. E. Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790), que cito da ed. italiana, organizada por A. Martelloni, Turim, Uer, 1963, p. 256. *Ibid.*, brasileira: *Reflexões sobre a Revolução em França*, Brasília, Editora da UnB, 1982). Recentemente, com atenção particular às *Reflexões*, foi publicado o livro de G. Tamagnini, *Un giuramentalismo ineguale. Studio su Edmund Burke*, Milão, Giuffrè, 1988.
10. Burke, *Reflections*, cit., p. 257.
11. *Ibid.*
12. Paine, *I diritti dell'uomo*, cit., p. 145. A passagem dos direitos naturais para os direitos civis é explicada por Paine do seguinte modo: já que os homens não são capazes de conservar todos os direitos que têm por natureza, por não serem capazes de fazê-lo, renunciaram àqueles direitos só a constituição de um poder comum lhes permite conservar. Literalmente: "Os direitos naturais que não são conservados são todos aqueles em relação aos quais, embora o direito seja

perfeito no indivíduo, o poder de colocá-lo em execução é insuficiente" (p. 146). A inspiração lockiana dessa passagem é evidente: a passagem do estado de natureza para o estado civil ocorre, segundo Locke, através da renúncia que os indivíduos fazem (são obrigados a fazer) de alguns direitos naturais. A renúncia pode ser mais ou menos ampla: no modelo lockiano, é muito limitada, já que o único direito natural ao qual se tem de renunciar para ingressar no estado civil é o direito à autodefesa. Paine não pensa diferentemente: depois de ter dito que o homem tem, no estado de natureza, o poder de julgar, reconhece que, não tendo o poder de fazer valer individualmente esse direito, "coloca-o no fundo comum da sociedade, e serve-se do braço desta última, da qual é parte, como substituto e complemento do seu próprio braço" (p. 146).

13. No início da obra anterior, *Common sense* (1776), Paine expressara de modo incisivo o contraste entre a boa sociedade e o mau Estado, com uma contraposição que iria tornar-se depois um tema básico da concepção do "Estado mínimo": "A sociedade é produzida pelos nossos carecimentos; o governo, pela nossa malvadez. A primeira promove a nossa felicidade positivamente, unindo em conjunto os nossos afeitos; o segundo, negativamente, freando nossos vícios" (cito da trad. italiana, contida no mesmo volume cito acima, *I diritti dell'uomo*, org. por T. Magri, p. 69. *Ibid.*, brasileira: *O senso comum e a crise*, Brasília, Editora da UnB, 1982).
14. Trata-se da obra *Die Erklung der Menschen — und Burgerrecht* (1896), que provocou um amplo debate, sobre o qual cf. G. Lefebvre, *La rivoluzione francese*, cit., p. 758. Na realidade, os textos americanos eram bastante conhecidos, sobretudo através de La Fayette.
15. Entre as inúmeras passagens de Kant que poderiam ser citadas para mostrar sua aversão ao Estado paternalista, que se atribui a tarefa de tornar os súditos felizes, escolho a seguinte, pelo seu caráter preciso e peremptório: "Um governo fundado no princípio da seguinte maneira para com o povo, como é o caso do governo de um pai em face dos filhos, ou seja, um governo paternalista (*in pernum paternale*), no qual os súditos, como filhos menores que não podem distinguir entre o que lhes é útil ou prejudicial, são obrigados a se comportar passivamente, para esperar que o chefe do Estado julgue de que modo eles devem ser felizes, esse governo é o pior despotismo que se possa imaginar" ("Sopra il detto comune, Questo puo essere giusto in teoria ma non vale per la pratica [1973], in *Scritti politici*, cit., p. 255). Sobre o tema, é fundamental o livro de G. J. Schocher, *Paternalism in Political Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1975. Do mesmo autor, cf. "Paternalism, Naturalism and Rise of the Conventional State", in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, XIV (1984), 2, pp. 223-237, que conclui com as seguintes palavras: "O desaparecimento da família do pensamento político anglo-americano, há mais de dois séculos, deve ser indubitavelmente relacionado com o triunfo da rígida e supostamente exclusiva entre o que é chamado de público e o privado, e com a consequente exclusão da esfera privada, incluída a família, do discurso político" (p. 335). Cf. também E. Dictioni, "Paternalismo", in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, XVI (1986), 2, pp. 557-586, que cita a definição de paternalismo dada por R. Dworkin, que recorda a de Kant: "Entenderei aproximativamente por 'paternalismo' a interferência na liberdade de agir de uma pessoa, justificada por motivos referentes unicamente ao bem-estar, à felicidade, aos carecimentos, interesses ou valores da pessoa submetida à coerção" (p. 560).
16. Citado de A. Saritta, *Costituenti e costituzioni della Francia moderna*, Turim, Einaudi, 1952, p. 39.
17. A. Manzoni, "La rivoluzione francese del 1789 e la rivoluzione italiana del 1839", in *Tutte le opere di Alessandro Manzoni*, Florença, Barbera, 1928, p. 1110 b. A comparação, de resto,

- não é inteiramente correta porque — como já foi observado por G. Del Vecchio, "La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino (1903), in *Contributi alla storia del pensiero giuridico e filosofico*, Milão, Giuffrè, 1963, pp. 141-216 — Manzoni conhece somente o texto da Constituição norte-americana, mas não os textos das Declarações de direitos dos Estados americanos, que a haviam precedido (p. 188). A mesma observação foi repetida alguns anos mais tarde por F. Ruffini, *I diritti di libertà*, Turim, Gobetti, 1926, pp. 84-85, que conclui bruscamente: "A sua [de Manzoni] contraposição não se sustenta." Sobre o tema cf. L. Mannori, "Manzoni e il fenomeno rivoluzionario", in *Quaderni fiorentini*, XV (1986), pp. 7-106.
18. A. Manzoni, "La rivoluzione francese", cit., p. 1114.
19. O trecho é extrairdo da obra *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1834), que cito de V. Verra, *La Rivoluzione francese nel pensiero tedesco contemporaneo*, Turim, Edizioni di Filosofia, 1969, p. 3.
20. G. Mazzini, "Dell'iniziativa rivoluzionaria in Europa" (1834), in *Scritti editi e inediti*, Milão, 1863, V, p. 67. Essa inovação pertence a um escrito juvenil. Mazzini, como se sabe, considerava que a Revolução Francesa havia destruído justamente uma sociedade velha e injusta, mas devia ser ultrapassada por uma nova revolução, que teria contraposto à era do indivíduo a era da associação, à Declaração dos direitos, a Declaração dos deveres.
21. C. Rosselli, *Socialismo liberale*, Turim, Einaudi, 1979, p. 90 [ed. brasileira: *Socialismo liberal*, São Paulo, C. H. Cardim Editora, 1988]. O núcleo da doutrina do socialismo liberal consistia na convicção de que a futura revolução socialista seria não a antítese, mas o desenvolvimento necessário da Revolução de 1789. Rosselli inspirara-se nas idéias de um dos seus mestres, Rodolfo Mondolfo, o qual — no início do século — escreveu um ensaio intitulado "Dalla Dichiarazione dei diritti al Manifesto del Comunista", no qual mostrara não a descontinuidade, mas a continuidade entre os dois textos (in *Critica sociale*, XVII [1906], pp. 232-235, 329-332 e 347-350).
22. Enquanto estava escrevendo estas páginas, recebi o livro de G. Tamagnini, *Rivoluzione francese e diritto dell'uomo: alcuni por e alcuni contro*, Módena, Macchi, 1988. Os adversários nos quais o autor se refere são essencialmente Burke e Bentham. Mas, ao contrário da crítica de Burke, que era principalmente política, a de Bentham foi principalmente filosófica, na medida em que negava — de um ponto de vista que seria depois chamado de positivismo jurídico — que o indivíduo pudesse ter direitos que não lhe fossem conferidos pelo Estado; e, portanto, acusava os constituintes franceses de erro. A violentíssima diatribe benthamiana contra as Declarações de direitos está contida nas *Anarchical Fallacies*, que foram conhecidas na Europa através da tradução francesa de E. Dumont (1816). Para o exame e crítica desse texto, cf. M. A. Cartano, *Il positivismo giuridico inglese*, Milão, Giuffrè, 1962, pp. 150 e ss.
23. F. Nietzsche, *Frammenti postumi* (1880-1888), vol. VIII, tomo II das *Opere di Friedrich Nietzsche*, Milão, Adelphi, 1971, p. 59. Essa invectiva contra os princípios de 1789 procede *pari passu*, em toda a obra de Nietzsche, com a crítica ao pensamento de Rousseau por seu igualitarismo, e com o desprezo pela democracia e pelo socialismo.
24. G. Papini-G. Petzolini, *Vecchio e nuovo nazionalismo*, Milão, Studio Editoriale Lombardo, 1914, p. 9. Para outras eficazes passagens dessa natureza, remeto ao meu escrito "L'ideologia del fascismo" (1975), in *Il fascismo. Antologia di scritti critici*, org. por C. Casucci, Bolonha, Edizioni del Mulino, 1982, pp. 598-624.
25. J. Locke, *The Second Treatise of Government*, II, 1 (ed. crítica, org. por P. Lester, Cambridge University Press, p. 287).
26. Th. Hobbes, XII, 7. É preciso também sublinhar que a defesa da propriedade como direito individual tinha por alvo bem preciso a propriedade feudal, cuja condenação foi proclamada solenemente na noite de 4 de agosto, no mesmo dia em que fora aprovada a proposta de Declaração. Sobre a relação entre afirmação da propriedade burguesa e condenação da propriedade feudal, chama a atenção G. Solari, *Individualismo e diritto privato* (1911), Turim, Giappichelli, 1959, p. 141.
27. J. Locke, *The Second Treatise*, § 222 (ed. cit., p. 430).
28. I. Kant, "La doutrina del diritto. II: Il diritto pubblico" (1786), in *Scritti politici*, cit., p. 508.
29. G. Lefebvre, *L'Ottomanove*, Turim, Einaudi, 1949, p. 191. [ed. brasileira: 1789, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989].
30. Para uma cuidadosa narração desses debates, cf. P. Violante, *Lo spazio della rappresentanza. I: Francia (1788-1789)*, Palermo, La Palma, 1981.
31. Citado por Lefebvre, *L'Ottomanove*, ed. it. cit., p. 187.
32. Sobre a sociedade de ordens e seus vários tipos, cf. R. Mousnier, *Le gerarchie sociali, dal 1450 ai giorni nostri*, trad. de E. Rorelli, Milão, Vita e Pensiero, 1971.
33. H. A. Taine, *Les origines de la France contemporaine. La Révolution, l'anarchie*, p. 273, cit. por G. Del Vecchio, *La Dichiarazione dei diritti*, cit., p. 180. A obra de Del Vecchio contém uma ampla resenha de juízos sobre a Declaração, ainda hoje de consulta útil.
34. Hegel escreve que, enquanto essas categorias (liberdade e igualdade) forem mantidas na forma da abstratividade, como é o caso quando são consideradas como direitos naturais anteriores ao Estado, "são precisamente elas que não deixam surgir ou então destroem a concreitude, ou seja, a organização do Estado, uma Constituição e, de modo geral, um governo". Note-se que essas afirmações aparecem como adendo ao parágrafo no qual Hegel define o Estado como "totalidade organizada", e a Constituição como "organização do poder do Estado". Trata-se, como se pode ver, de uma concepção nitidamente antidualista (e, por isso mesmo, também anticontrualista) do Estado. Sobre isso, detive-me mais detalhadamente no ensaio "La costruzione in Hegel", in *Studi hegeliani*, Turim, Einaudi, 1981, pp. 69-83 [ed. brasileira: "A Constituição em Hegel", in *Estudos sobre Hegel*, São Paulo, Editora da Unesp/Brasiliense, 1989, pp. 95-110].
35. Essa crítica à crítica da abstratividade já havia sido feita por P. Janet, na introdução à 3ª edição de sua célebre *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, Paris, 1887, intitulada "Les Déclarations de droits en Amérique et en France", tendo sido retomada várias vezes. Entre outros, por G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, 2ª ed., Bari, Laterza, p. 72: "O tom da Declaração é aparentemente abstrato; mas quem examinar com olhos de historiador as liberdades singulares elencadas perceberá facilmente que cada uma delas representa uma antítese polémica contra um aspecto determinado da sociedade e do Estado daquela época."
36. A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la révolution*, cit., p. 89. Essa afirmação de Tocqueville parece fazer eco ao hino que Paine elevava à Revolução quando escreveu que o cenário surgido no mundo com a Revolução Francesa era "tão novo e inigualável" que o nome de revolução parecia diminuí-lo; ele mereceria, bem mais, o nome de "regeneração do homem" (*I diritti dell'uomo*, cit., p. 189).
37. K. Marx, "La questione ebraica", in *Scritti politici giovanili*, Turim, Einaudi, 1970, p. 377 [ed. brasileira: *A questão judaica*, Rio de Janeiro, Laemmert, 1972]. A crítica ao individualismo (entendido num sentido negativo) da Declaração não é só de Marx, mas é um lugar-comum da historiografia de esquerda (e, de um ponto de vista oposto, mas com igual resultado,

- também da extrema-direita). Em *La gauche et la révolution au milieu du XIX^e siècle* (Paris, Hachette, 1986), F. Furet recorda que, para Buchez (autor de uma *Histoire parlementaire de la Révolution française*, 1834-1848), os direitos do homem foram o grande erro da Revolução, já que esses princípios seriam inaptos para construir uma comunidade, na medida em que se referem aos indivíduos definidos em suas esferas particulares (pp. 16 e 19).
38. Aristóteles, *Política*, 1275 a.
39. Para uma ampla antologia das cartas de direitos anteriores e posteriores à Revolução Francesa, cf. *Derecho positivo de los derechos naturales*, ed. por G. Peces-Barba, diretor de los derechos naturales, ed. por G. Peces-Barba, diretor do Instituto de Derechos Humanos de Madrid, Madrid, Editorial Debate, 1987.
40. Derive-me mais amplamente sobre esse tema em "La democracia del modernismo paragonata a quella degli antichi (e a quella dei posteri)", in *Teoria política*, III, nº 3, pp. 3-17.
41. Extrairio essas citações de S. Lukes, *Individualism*, Oxford, Blackwell, 1985, pp. 3-5. Esse livro é uma útil coletânea de materiais para quem deseje ter uma informação geral sobre o tema do individualismo, do qual o autor distingue diversos aspectos (político, econômico, religioso, ético, etc.), enquanto contraposto ao holismo.
42. Sobre o tema dos direitos humanos do ponto de vista internacionalista, cf. o recente volume de A. Cassese, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Bari, Laterza, 1988.
43. I. Kant, *Per la pace perpetua*, ed. por N. Merkel, com introdução de N. Bobbio, Roma, Editori Riuniti, 1985, p. 19. Cf. M. Sena, *Ética e cosmopolitismo in Kant*, Nápoles, Parallelo 38, 1976, que chama a atenção para uma passagem da *Antropologia filosófica* de Kant, na qual o cosmopolitismo é considerado como o supremo princípio regulador do gênero humano (p. 270). Sob esse aspecto, o texto fundamental de Kant é "Idea di una storia universal e dal punto di vista cosmopolitico" (1874), in *Scritti politici*, cit., pp. 129-139. Sobre esse tema, remeto às considerações de D. Archibugi, "Le utopie della pace perpetua", in *Lettera internazionale*, V, nº 22, outono de 1989, pp. 55-60, que ressaltam particularmente a novidade do "direito cosmopolita" de Kant.
44. I. Kant, "Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio", in *Scritti politici*, cit., p. 222.

A HERANÇA DA GRANDE REVOLUÇÃO

COM A REVOLUÇÃO FRANCESA, entrou prepotentemente na imaginação dos homens a idéia de um evento político extraordinário que, rompendo a continuidade do curso histórico, assinala o fim último de uma época e o princípio primeiro de outra. Duas datas, muito próximas entre si, podem ser elevadas a símbolos desses dois momentos: 4 de agosto de 1789, quando a renúncia dos nobres aos seus privilégios assinala o fim do regime feudal; 26 de agosto, quando a aprovação da Declaração dos Direitos do Homem marca o princípio de uma nova era. Não vale a pena sublinhar, por ser muito evidente, o fato de que uma coisa é o símbolo e outra é a realidade dos eventos gradativamente examinados por historiadores cada vez mais exigentes. Mas a força do símbolo — e refiro-me, em particular, ao tema do meu discurso — não desapareceu com o passar dos anos.

Com efeito, a declaração de 26 de agosto fora precedida, alguns anos antes, pelas declarações de direitos, pelos *Bill of Rights*, de algumas colônias norte-americanas em luta contra a metrópole. A comparação entre as duas revoluções e as respectivas enunciações de direitos é um tema ritual, que compreende tanto um juízo de fato sobre a relação entre os dois eventos, quanto um juízo de valor sobre a superioridade moral e política de um em relação ao outro. No que se refere às duas revoluções, a diversidade é de tal ordem que muitas argumentações sobre as afinidades e diferenças entre elas aparecem freqüentemente como meros exercícios acadêmicos; e, pior ainda, as disputas sobre a superioridade de uma sobre a outra revelam um condicionamento demasiadamente ideológico para que possam

ser levadas muito a sério. Não se pode comparar com proveito uma guerra de independência (uma guerra de libertação, como diríamos hoje) de um povo que se propõe ter uma Constituição política construída à imagem e semelhança daquela da metrópole (a república presidencialista, como se sabe, tem como exemplo o modelo da monarquia constitucional), por um lado, e, por outro, a derrubada de um regime político e de uma ordem social que se queria ver substituída por uma ordem completamente diferente, seja no que se refere à relação entre governantes e governados, seja no que se refere à dominação de classe. Mais sensata, ou menos arbitrária, é — ao contrário — a comparação entre as duas declarações, contanto que essa comparação não mais seja posta em termos peremptórios, como ocorreu no fim do século, no confronto entre o grande jurista Georg Jellinek, que afirmava com riqueza de detalhes que a declaração francesa derivava das americanas, e Emile Boutmy, que de modo igualmente detalhado contestou Jellinek, afirmando, entre outras coisas, que os constituintes franceses tinham um escasso conhecimento dos precedentes de além-mar, fazendo assim uma afirmação desmentida pelos fatos.

Que "o exemplo americano tenha desempenhado um papel decisivo na elaboração da declaração francesa" foi algo recentemente afirmado, mais uma vez, pelo autor do amplo verbete sobre os "Direitos do homem" do *Dictionnaire critique de la Révolution française*, publicado há pouco tempo. Mas é necessário, preliminarmente, distinguir entre o conteúdo da declaração, por um lado, e a própria idéia de uma declaração como algo que devia preceder a Constituição, por outro. Quanto ao conteúdo, pode-se discutir: quanto à idéia, a influência determinante da declaração americana é algo indiscutível. O primeiro a apresentar um projeto de declaração foi La Fayette, herói da independência americana, com um texto elaborado "sob o olhar e com os conselhos" de Jefferson, então embaixador dos Estados Unidos em Paris. Os constituintes não só conheceram o modelo americano, mas também — como observa Gouchet — posicionam-se em face do projeto de declaração segundo o que pensam das declarações anteriores. Um "monarchien", intendente de finanças da Baixa Auvergne, Pierre Victor Malouet, justifica o seu parecer contrário dizendo que, enquanto um povo novo (como o americano) estava disposto a receber "a

liberdade em toda a sua energia", um povo como o francês, composto por uma multidão imensa de súditos sem propriedade, esperava do governo "mais a segurança do trabalho, que os torna independentes, do que a liberdade".

Com relação ao conteúdo dos dois textos, apesar das diferenças muitas vezes assinaladas — a mais evidente das quais é a referência da declaração francesa à "vontade geral" como titular do poder legislativo (art. 6^o), de nítida derivação rousseauísta —, não se pode deixar de reconhecer que ambos têm sua origem comum na tradição do direito natural, a qual, em minha opinião, é bem mais determinante, mesmo na declaração francesa, do que a tradição do autor do *Contrato social*. O ponto de partida comum é a afirmação de que o homem tem direitos naturais que, enquanto naturais, são anteriores à instituição do poder civil e, por conseguinte, devem ser reconhecidos, respeitados e protegidos por esse poder. O art. 2^o os define como "imprescritíveis", querendo com isso dizer que — à diferença dos direitos surgidos historicamente e reconhecidos pelas leis civis — não foram perdidos nem mesmo pelos povos que não os exerceram durante um longo período de tempo, *ab inmemorabili*. O primeiro crítico severo da Revolução Francesa, Edmund Burke, afirmará — tão logo chegam à Inglaterra as notícias da sublevação parisiense — a célebre tese da prescrição histórica, segundo a qual os direitos dos ingleses recebem sua força não do fato de serem naturais, mas de se terem afirmado através de um hábito de liberdade, desconhecido pela maior parte dos demais povos. Ao contrário da teoria da prescrição histórica, a tese da imprescritibilidade tem — consciente e intencionalmente — um valor revolucionário.

De modo geral, a afirmação de que o homem enquanto tal, fora e antes da formação de qualquer grupo social, tem direitos originários representa uma verdadeira reviravolta tanto na teoria quanto na prática políticas, reviravolta que merece ser brevemente comentada.

A relação política — ou a relação entre governantes e governados, entre dominantes e dominados, entre príncipe e povo, entre soberano e súditos, entre Estado e cidadãos — é uma relação de poder que pode assumir três direções, conforme seja considerada como relação de poder recíproco, como poder do primeiro dos dois sujeitos sobre o segundo, ou como poder do segundo sobre o primeiro. Tradicionalmente, tanto no pensa-

mento político clássico quanto naquele que predominou na Idade Média, a relação política foi considerada como uma relação desigual, na qual um dos dois sujeitos da relação está no alto enquanto o outro está embaixo; e na qual o que está no alto é o governante em relação ao governado, o dominante em relação ao dominado, o príncipe em relação ao povo, o soberano em relação aos súditos, o Estado em relação aos cidadãos. Nos termos da linguagem política, a *potestas* vem antes da *libertas*, no sentido de que a esfera da liberdade reservada aos indivíduos é concedida magnanimamente pelos detentores do poder. Em termos hobbesianos, a *lex* — entendida como o mandamento do soberano — vem antes do *ius*, no sentido de que o *ius*, ou o direito do indivíduo, coincide pura e simplesmente com o *silentium legis*. É doutrina jurídica tradicional a de que o direito público pode regular o direito privado, ao passo que o direito privado não pode derogar o direito público.

A figuração do poder político ocorreu através de metáforas que iluminam bem esse ponto de vista: se o governante é o pastor (que se recorde a polémica entre Sócrates e Trasímaco sobre esse tema), os governados são o rebanho (a oposição entre a moral dos senhores e a moral do rebanho chega até Nietzsche); se o governante é o timoneiro, ou *gubernator*, o povo é a chusma que deve obedecer, e que, quando não obedece e se rebelar, acreditando poder dispensar a experiente direção do comandante (como se lê numa passagem de *A república de Platão*), faz com que a nave vá necessariamente a pique; se o governante é o pai (a figuração do Estado como uma família ampliada, e, portanto, do soberano como pai do seu povo, é uma das mais comuns em toda a literatura política, antiga e moderna), os súditos são comparados aos filhos que devem obedecer às ordens do pai, porque ainda não alcançaram a idade da razão e não podem regular por si mesmos suas ações. Das três metáforas, a última é a mais difícil de morrer. Recordemos a dura crítica de Locke contra o *Patriarcha* de Filmer, para quem o poder de governar deriva diretamente dos antigos patriarcas, assim como a crítica de longo alcance que Kant dirigiu contra o Estado paternalista, o qual considera os súditos como menores que devem ser guiados, independentemente de sua vontade, para uma vida sadia, próspera, boa e feliz. Mas tanto Locke quanto Kant são jusnaturalistas, ou seja,

ambos são pensadores que já haviam efetuado aquela inversão de perspectiva, para usar uma famosa expressão do próprio Kant, ainda que usada por ele num outro contexto, aquela “revolução copernicana” que faz com que a relação política seja considerada não mais *ex parte principis*, mas sim *ex parte civium*.

Para que pudesse ocorrer essa inversão de ponto de vista, da qual nasce o pensamento político moderno, era necessário que se abandonasse a reoria tradicional, que em outro local chama de “modelo aristotélico”, segundo a qual o homem é um animal político que nasce num grupo social, a família, e aperfeiçoa sua própria natureza naquele grupo social maior, auto-suficiente por si mesmo, que é a *pólis*; e, ao mesmo tempo, era necessário que se considerasse (embora através de uma hipótese racional que não levava em conta, intencionalmente, a origem histórica das sociedades humanas) o indivíduo em si mesmo, fora de qualquer vínculo social e (com maior razão) político, num estado, como o estado de natureza, no qual não se constitui ainda nenhum poder superior aos indivíduos e não existem leis positivas que imponham esta ou aquela ação, sendo portanto um estado de liberdade e igualdade perfeitas, ainda que hipotéticas. Era necessário que se tomasse como pressuposto a existência de um estado anterior a toda forma organizada de sociedade, um estado originário, o qual, precisamente por esse seu caráter originário, devia ser considerado como o lugar de nascimento e o fundamento do estado civil, não mais um estado natural (como a família ou outro grupo social), mas artificial, consciente e intencionalmente construído pela união voluntária dos indivíduos naturais.

Em síntese: enquanto os indivíduos eram considerados como sendo originariamente membros de um grupo social natural, como a família (que era um grupo organizado hierarquicamente), não nasciam nem livres, já que eram submetidos à autoridade paterna, nem iguais, já que a relação entre pai e filho é a relação de um superior com um inferior. Somente formulando a hipótese de um estado originário sem sociedade nem Estado, no qual os homens vivem sem outras leis além das leis naturais (que não são impostas por uma autoridade externa, mas obedecidas em consciência), é que se pode sustentar o corajoso princípio contra-intuitivo e

claramente anti-histórico de que os homens nascem livres e iguais, como se lê nas palavras que abrem solenemente a declaração: "Os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos." Essas palavras serão repetidas tais e quais, literalmente, um século e meio depois, no art. 1º da Declaração Universal dos Direitos do Homem: "Todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos." Na realidade, os homens não nascem livres nem iguais. Que os homens nasçam livres e iguais é uma exigência da razão, não uma constatação de fato ou um dado histórico. É uma hipótese que permite inverter radicalmente a concepção tradicional, segundo a qual o poder político — o poder sobre os homens chamado de *imperium* — procede de cima para baixo e não vice-versa. De acordo com o próprio Locke, essa hipótese devia servir para "entender bem o poder político e derivá-lo de sua origem". E tratava-se, claramente, de uma origem não histórica e sim ideal.

O modo pelo qual se chegou a essa inversão de perspectiva é algo que pode ser indicado apenas em linhas muito gerais, e sobre o qual, talvez, possamos mais conjeturar do que ilustrar de modo exaustivo. Tratar-se-ia de nada menos do que de dar conta do nascimento da concepção individualista da sociedade e da história, que é a antítese radical da concepção organicista, segundo a qual — para repetir uma afirmação de Aristóteles que será retomada por Hegel — o todo (a sociedade) é anterior às suas partes. Invertendo essa relação entre o todo e as partes, a concepção individualista da sociedade e da história afirma que primeiro vem o indivíduo, não o indivíduo para a sociedade. Também esse princípio se encontra solenemente afirmado na Declaração, em seu art. 2º, onde se enunciam os quatro direitos naturais que o homem possui originariamente, e se afirma textualmente que "a finalidade de toda associação política é a conservação" desses direitos. Numa concepção orgânica da sociedade, a finalidade da organização política é a conservação do todo. Nela não haveria lugar para direitos que não só a precederiam, mas que até mesmo pretendiam manter-se fora dela, ou melhor, submetê-la às suas próprias exigências. A própria expressão "associação política" é totalmente estranha à linguagem do organicismo: diz-se "associação" de uma formação social voluntária, derivada de uma convenção. Embora a expressão "contrato social" não

apareça na Declaração, a palavra "associação" o pressupõe. Numa concepção orgânica da sociedade, as partes estão em função do todo; numa concepção individualista, o todo é o resultado da livre vontade das partes.

Nunca será suficientemente sublinhada a importância histórica dessa inversão. Da concepção individualista da sociedade, nasce a democracia moderna (a democracia no sentido moderno da palavra), que deve ser corretamente definida não como o faziam os antigos, isto é, como o "poder do povo", e sim como o poder dos indivíduos tomados um a um, de todos os indivíduos que compõem uma sociedade regida por algumas regras essenciais, entre as quais uma fundamental, a que atribui a cada um, do mesmo modo como a todos os outros, o direito de participar livremente na tomada das decisões coletivas, ou seja, das decisões que obrigam toda a coletividade.

A democracia moderna repousa na soberania não do povo, mas dos cidadãos. O povo é uma abstração, que foi frequentemente utilizada para encobrir realidades muito diversas. Foi dito que, depois do nazismo, a palavra *Volk* tornou-se impronunciável. E quem não se lembra que o órgão oficial do regime fascista se chama *Il Popolo d'Italia*? Não gostaria de ser mal-entendido, mas até mesmo a palavra "peuple", depois do abuso que dela se fez durante a Revolução Francesa, tornou-se suspeita: o povo de Paris derruba a Bastilha, promove os massacres de setembro, julga e executa o rei. Mas o que esse "povo" tem a ver com os cidadãos de uma democracia contemporânea? O mesmo equívoco se ocultava no conceito de *populus romanus*, ou de povo das cidades medievais, que impunha, entre outras coisas, a distinção entre povo graúdo e povo miúdo. À medida que a democracia real se foi desenvolvendo, a palavra "povo" tornou-se cada vez mais vazia e retórica, embora também a Constituição italiana anuncie o princípio de que "a soberania pertence ao povo". Numa democracia moderna, quem toma as decisões coletivas, direta ou indiretamente, são sempre e somente os cidadãos *vis singuli*, no momento em que depositam o seu voto na urna. Não é um corpo coletivo. Se não fosse assim, não teria nenhuma justificação a regra da maioria, que é a regra fundamental do governo democrático. A maioria é o resultado da soma aritmética, onde o que se somam são os votos de indivíduos singulares, precisa-

mente daqueles indivíduos que a ficção de um estado de natureza político permitiu conceber como dotados de direitos originários, entre os quais o de determinar — mediante sua livre vontade própria — as leis que lhes dizem respeito.

Se a concepção individualista da sociedade for eliminada, não será mais possível justificar a democracia como uma boa forma de governo. Todas as doutrinas reacionárias passaram através das várias concepções antindividualistas. Pode-se ler em Edmundo Burke: "Os indivíduos desapparecem como sombras; somente a comunidade é fixa e estável." De Maistre declarou peremptoriamente: "Submeter o governo à discussão individual significa destruí-lo." O primeiro Lamennais reafirmava: "O individualismo, destruindo a idéia do dever e da obediência, destrói o poder e a lei." Ao contrário, não há nenhuma Constituição democrática que não pressuponha a existência de direitos individuais, ou seja, que não parta da idéia de que primeiro vem a liberdade dos cidadãos singularmente considerados, e só depois o poder do governo, que os cidadãos constituem e controlam através de suas liberdades.

O debate para a elaboração da Declaração, na Assembléia nacional, durou quinze dias, de 11 a 26 de agosto. Foram apresentados vários projetos, um depois do outro; para coordená-los, foi nomeada, em 12 de agosto, uma comissão de cinco membros. Depois de três dias, Mirabeau — em nome da comissão — apresentou uma redação com dezenove artigos, a partir de vinte projetos diferentes. Em 18 de agosto, teve lugar uma forte contestação. Esse primeiro texto foi deixado de lado, sendo adotado o projeto anônimo elaborado pelo Sexto Grupo da Assembléia. Depois de outros incidentes de percurso, que tornaram a discussão difícil e caótica, o debate sobre os artigos singulares travou-se entre 20 e 26 de agosto. Os 24 artigos foram paulatinamente reduzidos a 17, o último dos quais — o que fala da propriedade sagrada e inviolável — foi aprovado no dia 26.

Os problemas a resolver previamente eram três: 1) se era ou não oportuna uma Declaração; 2) se, reconhecida sua oportunidade, ela devia ser promulgada isoladamente ou como preâmbulo à Constituição, caso em que deveria ser adiada; 3) se, uma vez acolhida a idéia de sua promulgação independente, ela deveria ou não ser acompanhada, como o próprio

Abbé Gregoire exigia, por uma declaração dos deveres. Predominou a opinião intermediária. E foi a escolha justa. A Declaração, aprovada como texto independente, desaccado da futura constituição, terá sua vida autónoma e — apesar de tudo, é preciso reconhecê-lo — gloriosa. Passará à história com a denominação retumbante (no bem como no mal) de "princípios de 1789".

Os constituintes estavam bem conscientes de realizarem um ato historicamente relevante, como resulta do preâmbulo que precede a enunciação dos artigos. Nele, a necessidade da declaração é fundamentada com o argumento de que "o esquecimento e o desprezo dos direitos do homem são as únicas causas das desgraças públicas e da corrupção dos governos". O artigo fundamental é o segundo, no qual são enunciados os seguintes direitos: à liberdade, à propriedade, à segurança e à resistência à opressão.

A Declaração foi repetidamente submetida a críticas formais e substanciais. Quanto às primeiras, não lhes foi difícil descobrir contradições e lacunas. Logo de início, podemos ver que, dos quatro direitos enunciados, somente o primeiro, o direito à liberdade, é definido, mas só no art. 3º, como "o poder de fazer tudo o que não prejudique os outros", de onde deriva a regra do artigo seguinte, segundo a qual "a lei tem o direito de proibir somente as ações nocivas à sociedade". No art. 5º, ao contrário, a liberdade é definida implicitamente como o direito de fazer tudo o que não é nem proibido nem ordenado, definição bem mais clássica, na qual a liberdade é entendida negativa como "silentium legis", ou seja, como o espaço deixado livre pela ausência de leis imperativas, negativas ou positivas. Essa segunda definição, diferentemente da primeira, é implícita, já que o texto se limita a dizer, de modo tortuoso, que "tudo o que não é proibido pela lei não pode ser impedido e ninguém pode ser obrigado a fazer o que a lei não ordena". As duas definições divergem: enquanto a primeira define a liberdade de um indivíduo em relação aos outros indivíduos, a segunda define a liberdade dos indivíduos em relação ao poder do Estado. A primeira é limitada pelo direito dos outros a não serem prejudicados, refletindo o clássico "principium iuris" do "neminem laedere"; a segunda tem em vista, exclusivamente, o possível excesso de poder por parte do Estado. Na realidade, a primeira — mais do que uma definição da

liberdade — é uma definição da violação do direito; a segunda é uma definição da liberdade, mas somente da liberdade negativa. A liberdade positiva, ou a liberdade como autonomia, é definida implicitamente no art. 6º, onde se diz que, sendo a lei expressão da vontade geral, "todos os cidadãos têm o direito de concorrer, pessoalmente ou através de seus representantes, para a formação da lei".

A propriedade não precisava ser definida: a ela se refere apenas o último artigo, que estabelece um princípio geral de direito absolutamente óbvio, o de que a propriedade, sendo um direito sagrado e inviolável, não pode ser limitada a não ser por razões de utilidade pública. A segurança não é definida, mas será definida no art. 8º da Constituição de 1793. Os temas relativos à segurança são enfrentados nos artigos 7º, 8º, 9º e 10º que resumem os princípios gerais relativos à liberdade pessoal, ou *habeas corpus*. A liberdade pessoal é, historicamente, o primeiro dos direitos a ser reclamado pelos súditos de um Estado e a obter proteção, o que ocorre desde a *Magna Charta*, considerada geralmente como o antepassado dos *Bill of Rights*. Mas é preciso distinguir entre a liberdade pessoal e os outros direitos naturais: a primeira é o fundamento do Estado de direito, que se baseia no princípio da "rule of law", ao passo que os segundos são o pressuposto do Estado liberal, ou seja, do Estado limitado. O alvo da primeira é o poder arbitrário; o da segunda, o poder absoluto. O fato de que o poder tenda a ser arbitrário quando se amplia o seu caráter absoluto não significa que um e outro ponham o mesmo problema quando se trata de esco-lher os meios para combatê-los. O reconhecimento gradual das liberdades civis, para não falar da liberdade política, é uma conquista posterior à proteção da liberdade pessoal. Quando muito, pode-se dizer que a proteção da liberdade pessoal veio depois do direito de propriedade. A esfera da propriedade foi sempre mais protegida do que a esfera da pessoa. Não seria necessária uma norma da Declaração para proclamar a propriedade como direito sagrado e inviolável. Mesmo nos Estados absolutos, a segurança da propriedade foi sempre maior do que a segurança das pessoas. Um dos grandes temas dos "philosophes" foi a reforma do direito penal, ou seja, do direito do qual depende a maior ou menor liberdade da pessoa.

Além da liberdade pessoal, a Declaração contempla, no art. 9º, muito constrado, a liberdade religiosa, e, no art. 10, a liberdade de opinião e de imprensa. Não são previstas nem a liberdade de reunião, nem menos ainda a de associação, que é a última liberdade a ser conquistada, aquela de onde nasceu a sociedade pluralista das modernas democracias. Dois artigos se referem aos direitos e deveres fiscais. O art. 16 proclama o estranho princípio segundo o qual uma sociedade que não assegura a garantia dos direitos e na qual a separação de poderes não é determinada não tem uma Constituição: aqui, a inspiração do célebre capítulo do *Esprit des lois* sobre a liberdade dos ingleses é evidente. Isso não anula o fato de que a afirmação é, teórica e historicamente, insensata: confunde "Constituição" com "boa Constituição", ou melhor, com a Constituição considerada boa em determinado contexto histórico. (Mas também Aristóteles chamara de "politeia", ou seja, de "Constituição", a melhor forma de governo.)

Cabe ainda dizer algo sobre o direito de resistência, que havia sido apresentado, em muitos dos projetos de declaração, como uma coisa óbvia. Mas era tão pouco óbvia, de resto, que o art. 7º afirma que todo cidadão "appelé ou saisi" com base na lei deve obedecer imediatamente ou se torna culpado de "resistência". Na realidade, o direito de resistência é um direito — se é que ainda se pode corretamente chamá-lo de direito — diferente dos demais: é um direito não primário, mas secundário, cujo exercício ocorre apenas quando os direitos primários (ou seja, os direitos de liberdade, de propriedade e de segurança) forem violados. O indivíduo recorre ao direito de resistência como *extrema ratio*, em última instância, para se proteger contra a falta de proteção dos direitos primários; portanto, ele não pode, por sua vez, ser tutelado, mas deve ser exercido com riscos e perigos para quem o reivindica. Falando rigorosamente, nenhum governo pode garantir o exercício de um direito que se manifesta precisamente no momento em que a autoridade do governo desaparece, e se instaura, entre Estado e cidadão, não mais uma relação de direito, e sim uma relação de fato, na qual vigora o direito do mais forte. Os constituintes haviam tomado plena consciência da contradição. Mas, como explica Georges Lefebvre, a inserção do direito de resistência entre os direitos naturais devia-se ao temor de um novo assalto aristocrático e,

portanto, não era mais do que a justificação póstuma da derrubada do Antigo Regime.

As críticas substanciais a que foram submetidos os direitos naturais são bem mais graves do que as formais. Essas críticas são de dois tipos. Um se referem à insignificância, ou vacuidade, ou superficialidade desses direitos, por causa de sua abstratividade e pretensa universalidade. Uma das mais duras sentenças de condenação veio imediatamente do primeiro adversário da Revolução, Edmund Burke: "Nós não nos deixamos esvaziar de nossos sentimentos para nos encher artificialmente, como pássaros embalsamados num museu, de palha, de cinzas e de insípidos fragmentos de papel exaltando os direitos do homem." Taine lhe fará eco um século depois: os artigos da Declaração "não são mais do que dogmas abstratos, definições metafísicas, axiomas mais ou menos literários, ou seja, mais ou menos falsos, ora vagos, ora contraditórios, suscetíveis de vários significados opostos."

Paradoxalmente, a crítica que foi dirigida à Declaração por Marx e por toda a tradição do marxismo teórico foi de característica exatamente inversa: os artigos que elevam certas liberdades (e não outras) a direitos naturais, além de exaltar a propriedade como sagrada e inviolável, não são excessivamente abstratos, e sim excessivamente concretos; expressão claramente ideológica não de princípios universais, mas dos interesses de uma determinada classe, a burguesia, que se preparava para substituir a classe feudal no domínio da sociedade e do Estado.

Ambas as críticas não foram e não podiam ir muito longe. Aqueles direitos podem parecer abstratos em sua formulação; mas, na realidade, como desde o início disse Mirabeau, deviam ser interpretados, cada um deles, como um concretíssimo ato de guerra contra antigos, e agora não mais toleráveis, abusos de poder. Suas observações ecoaram, mais de um século depois, em Salvemini: "Decerto, abstrata e metafísica é a primeira das Declarações; e é bastante discutível que se possa falar de 'direitos naturais' do homem (...). Mas é preciso observar bem e não perder de vista o espírito da Declaração, se quer evitar uma crítica pedante e limitada à sua letra. Cada um daqueles direitos (...) significava, naquele momento, a abolição de uma série de abusos intoleráveis, correspondendo a uma ur-

gente necessidade da nação." Também a crítica marxista não captava o aspecto essencial da proclamação dos direitos: eles eram expressão da exigência de limites ao superpoder do Estado, uma exigência que, se no momento em que foi feita podia beneficiar a classe burguesa, conservava um valor universal. Basta ler o primeiro dos artigos que se referem à liberdade pessoal: "Ninguém pode ser acusado, preso e detido senão nos casos determinados pela lei, etc." (é o artigo que consagra o princípio do "garantismo", "nulla poena sine lege"); depois, pode-se meditar sobre o que ocorreu nos países em que são (ou ainda são) evidentes as funestas consequências do desprezo por tais princípios, já que o questionamento de sua universalidade atinge indiscriminadamente tanto os burgueses quanto os proletários.

A outra crítica — bem mais radical, e também mais séria — refere-se ao fundamento filosófico daquele documento, que parte da premissa de que existem direitos naturais. Mas será que existem esses direitos? A afirmação dos mesmos é a direra consequência do domínio do pensamento jusnaturalista, que durou dois séculos, de Grócio a Kant. Contudo, todas as principais correntes filosóficas do século XIX, ainda que a partir de diferentes pontos de vista e com diversas motivações, empreenderam um ataque contra o jusnaturalismo; elas têm, como ponto de partida, a refutação do direito natural, e, como ponto de chegada, a busca de um fundamento para o direito diverso daquele que o põe na natureza originária do homem.

A primeira dura crítica filosófica (e não mais apenas política) dos direitos naturais, tal como brotaram da cabeça dos constituintes franceses, foi feita em nome do utilitarismo e pode ser lida nas *Anarchial Fallacies*, de Bentham: trata-se de uma feroz demolição dessa fantástica invenção de direitos que jamais existiram, já que o direito — para Bentham — é produto da autoridade do Estado. "Non veritas sed auctoritas facit legem." Mas a autoridade de que fala Bentham não é um poder arbitrário; existe um critério objetivo para limitar (e, portanto, controlar) a autoridade, a saber, o princípio da utilidade, que já Beccaria, a quem Bentham apela, expressara na fórmula "a felicidade do maior número". Não menos contrário a admitir direitos naturais é o historicismo, seja na versão mais estritamente jurídica da Escola Histórica do Direito, que deriva o direito do Espírito do Povo, de cada povo, razão por que cada povo teria o seu direi-

to, sendo a idéia de um direito universal uma contradição em termos; ou seja na versão filosófica de Hegel (que era, contudo, adversário da Escola Histórica no que se referia à necessidade de uma codificação na Alemanha), para quem liberdade e igualdade não são algo dado por natureza, mas são, ao contrário, "um produto e um resultado da consciência histórica", que não devem permanecer sob formas abstratas, já que "são precisamente essas que não deixam surgir ou destroem a concrecibilidade, ou seja, a organização do Estado, uma Constituição e um governo em geral".

A negação do direito natural, finalmente, encontra sua mais radical expressão no positivismo jurídico, que é a doutrina dominante entre os juristas desde a primeira metade do século passado até o fim da Segunda Guerra Mundial; concordam com essa doutrina, diga-se de passagem, os dois maiores juristas alemães da primeira metade do século, embora eles sejam habitualmente considerados como representantes de duas visões antitéticas do direito e da política, Hans Kelsen e Carl Schmitt. Para o positivismo jurídico, os supostos direitos naturais não são mais do que direitos públicos subjetivos, "direitos reflexos" do poder do Estado, que não constituem um limite ao poder do Estado, anterior ao nascimento do próprio Estado, mas são uma consequência — pelo menos na conhecida e célebre doutrina de Jellinek — da limitação que o Estado impõe a si mesmo.

Não há dúvida de que o antijusnaturalismo prolongado, pluriargumentado e repetido deixou marcas. Dificilmente se poderia hoje sustentar, sem revisões teóricas ou concessões práticas, a doutrina dos direitos naturais tal como foi sustentada nos séculos passados. Pode-se muito bem afirmar que não existe outro direito além do direito positivo, sem por isso rechazar a exigência da qual nasceram as doutrinas dos direitos naturais, que expressam de modo variado exigências de correção, de complementação e de mudança do direito positivo. Essas exigências ganham uma força particular quando são apresentadas como "direitos", embora não sejam direitos no sentido próprio da palavra, ou seja, no sentido em que, por "direito", os juristas entendem uma pretensão garantida pela existência de um poder superior, capaz de obrigar pela força os recalcrantes, ou seja, daquele poder comum que não existe no estado de natureza que os jusnaturalistas tomam como hipótese.

Por outro lado, apesar da crítica antijusnaturalista, as proclamações dos direitos do homem e do cidadão não só não desapareceram, mesmo na era do positivismo jurídico, como ainda continuaram a se enriquecer com exigências sempre novas, até chegarem a englobar os direitos sociais e a fragmentar o homem abstrato em todas as suas possíveis especificações, de homem e mulher, criança e velho, sadio e doente, dando lugar a uma proliferação de cartas de direitos que fazem parecer estreita e inteiramente inadequada a afirmação dos quatro direitos da Declaração de 1789.

Finalmente, as cartas de direito ampliaram o seu campo de validade dos Estados particulares para o sistema internacional. No Preâmbulo ao Estrato das Nações Unidas, emanado depois da tragédia da Segunda Guerra Mundial, afirma-se que doravante deverão ser protegidos os direitos do homem fora e acima dos Estados particulares, "se se quer evitar que o homem seja obrigado, como última instância, a rebelar-se contra a tirania e a opressão". Três anos depois, foi solenemente aprovada a Declaração Universal dos Direitos do Homem, através da qual todos os homens da Terra, tornando-se idealmente sujeitos do direito internacional, adquiriram uma nova cidadania, a cidadania mundial, e, enquanto tais, tornaram-se potencialmente titulares do direito de exigir o respeito aos direitos fundamentais contra o seu próprio Estado. Naquele luminoso opúsculo que é *A paz perpétua*, Kant traça as linhas de um direito que vai além do direito público interno e do direito público externo, chamando-o de "direito cosmopolita". É o direito do futuro, que deveria regular não mais o direito entre Estados e súditos, não mais aquele entre os Estados particulares, mas o direito entre os cidadãos dos diversos Estados entre si, um direito que, para Kant, não é "uma representação fantástica de mentes exaltadas", mas uma das condições necessárias para a busca da paz perpétua, numa época da história em que "a violação do direito ocorrida num ponto da Terra é percebida em todos os outros pontos".

A Revolução Francesa foi exaltada e execrada, julgada ora como uma obra divina, ora como uma obra diabólica. Foi justificada ou não justificada de diferentes modos: justificada porque, apesar da violência que a acompanhou, teria transformado profundamente a sociedade europeia; não justificada porque um fim, mesmo bom, não santifica todos

os meios, ou pior ainda, porque o próprio fim não era bom, ou finalmente, porque o fim teria sido bom, mas não foi alcançado. Mas, qualquer que seja o juízo sobre aqueles eventos, a Declaração dos Direitos continua a ser um marco fundamental. O próprio Furet — embora tenha contribuído, com seus estudos e com sua interpretação, para sugerir a ideia de que a Revolução já se esgotou há muito tempo — admite que “a manifestação mais espetacular da restrição do contrato social foi a Declaração dos Direitos do Homem”, já que constitui “a base de um novo viver associado”. Disso, de resto, tinham consciência os próprios protagonistas e os próprios contemporâneos. Em 8 de agosto, Dupont de Nemours disse: “Não se trata de uma Declaração dos Direitos destinada a durar um dia. Trata-se da lei sobre a qual se fundam as leis de nossa nação e das outras nações, de algo que deve durar até o fim dos séculos.” No final de 1789, Pietro Verri escrevia na *Gazzetta di Milano*: “As idéias francesas servem de modelo para os outros homens. Enquanto os direitos dos homens estavam estabelecidos entre as montanhas dos Alpes, entre os pântanos dos Países Baixos e na ilha da Grã-Bretanha, esses sistemas pouca influência tiveram na maioria dos outros reinos. Agora, a luz foi colocada no coração da Europa; ela não pode (...) deixar de se espraiar sobre os outros governos.”

Dissemos, no início, que a Declaração de 1789 foi precedida pela norte-americana. Uma indiscutível verdade. Mas foram os princípios de 1789 que constituíram, durante um século ou mais, a fonte ininterrupta de inspiração ideal para os povos que lutavam por sua liberdade e, ao mesmo tempo, o principal objeto de irrisão e desprezo por parte dos reacionários de todos os credos e facções, que escarneciam “a apologia das retumbantes *blagues* da Revolução Francesa; Justiça, Fraternidade, Igualdade, Liberdade”. O significado histórico de 1789 não escapou a Tocqueville, embora ele tenha sido o primeiro grande historiador a refulgar a imagem que a Revolução tivera de si mesma: “O tempo em que foi concebida a Declaração foi o tempo de juvenil entusiasmo, de orgulho, de paixões generosas e sinceras, tempo do qual, apesar de todos os erros, os homens iriam conservar eterna memória e que, por muito tempo ainda, perturbará o sono dos que querem subjugar ou corromper os homens.”

Num dos muitos documentos contra-revolucionários de Pio VI, contemporâneo dos eventos, chama-se de “direito monstruoso” o direito de liberdade de pensamento e de imprensa, “deduzido da igualdade e da liberdade de todos os homens”, e se comenta: “Não se pode imaginar nada mais insensato do que estabelecer uma tal igualdade e uma tal liberdade entre nós.” Cerca de dois séculos depois, numa mensagem ao secretário das Nações Unidas por ocasião do trigésimo aniversário da Declaração Universal, João Paulo II aproveitava a oportunidade para demonstrar “o seu constante interesse e solicitude pelos direitos humanos fundamentais, cuja expressão encontramos claramente formulada na mensagem do próprio Evangelho”. Que melhor prova poderíamos ter do caminho vitorioso realizado por aquele texto em sua secular história? No final desse caminho, parece agora ter ocorrido, para além dos insensatos e estérteis faciosismos, a reconciliação do pensamento cristão com uma das mais altas expressões do pensamento racionalista e laico.