

Sobre o Direito Natural na Revolução Francesa

MARCELA VAREJÃO
Professora da Universidade Católica de PE

Epígrafe:

“Every Night and every Morn
Some to Misery are Born.
Every Morn and Every Night
Some are born to Sweet Delight,
Some are born to Sweet Delight,
Some are born to Endless Night”

WILLIAM BLAKE — *Auguries of Innocence*

Há duas concepções possíveis de Direito Natural. Numa, é visto como base de todo Direito Positivo, sendo este uma qualificação de valores naturalmente *dados*. Então, o Direito Natural seria dado ao homem, e o Direito Positivo, *construído*. Haveria uma ordem hierárquica entre ambos, com primazia para o Natural, mas, ainda assim, a conotação seria conservadora, pois considera-se, nessa ordem de idéias, que o positivo estatal compartilha do natural. Então, é natural que o Estado seja como for, mesmo arbitrário, pois justifica-se pelo seu embasamento jusnaturalístico metafísico. Era assim com o Direito Natural de origem divina, em São Tomás. Era assim com a

ordem natural dos monarcas absolutos. Diz-se, nesse sentido, que o Direito Natural está impresso na criatura humana, de molde a dirigi-la para o bem e contra o mal, daí *todos* os homens se inclinarem para o bem. E como a lei humana é participação na lei divina, e Deus providencialmente não erra, está pronto o arquétipo da autoridade política que perdurou desde a Antigüidade até a Idade Média. E está pronta, também, uma das causas da violenta mudança que se seguiu.

A segunda concepção reflete o Direito Natural como padrão de julgamento das leis escritas, principalmente e das ações dos governantes. É a crítica, o combate ao Direito Positivo, estabelecendo a antinomia entre ambos, encontrável, especial e classicamente, na Antígona de Sófocles e, mais tarde, como embasamento teórico das revoluções liberais, podendo ser relacionado também com o movimento reformista europeu. Deságua particularmente na noção de "resistência", geralmente violenta, embora nem sempre.

Mas as duas concepções não são excludentes. Na verdade, vê-se que Direito Natural como crítica ao Direito Positivo vai ter lugar exatamente quando um Direito Natural é tido como embasamento de um Direito Positivo determinado. Com isso, situa-se mais geograficamente esta segunda concepção. Pois falamos sempre do Direito Natural "cristão", do Direito Natural "absoluto" e até do Direito Natural "racional", como concepções teóricas nascidas mais de homens que de países, e que se dilatam extremamente por toda uma época. Falamos, por outro lado, do Direito Natural "da Grécia", do Direito Natural "revolucionário americano", do Direito Natural "revolucionário francês", para facetas teóricas de conotações nacionalistas, se bem que tenham tido repercussões incomparáveis, como as da Revolução Francesa.

Sob a denominação de "Direito Natural", por alguns criticada, mas sempre utilizada com sucesso, apresentaram-se inúmeros problemas à vida histórico-jurídica, que reuniam Direito e Moral, o bem e o mal, o justo e o injusto, o certo e o errado, o estatal e o individual, o amplo e o restrito, a certeza e o talvez, bem como o clássico *racional e irracional*, não esquecendo as implicações do nacional e do internacional, geradoras de um novo ramo do Direito: o Internacional. Nesses termos, poderíamos afirmar que sempre existiu algo como o Direito Natural, ainda quando peremptoriamente recusado.

Vemos também que Direito Natural passou a ser indenticado muito mais com pardão crítico, e nesse sentido é que se escuta dizer que ele sempre se desenvolve em épocas de crise, que está "bem presente" quando o agir estatal é "reto" e que desaparece do ápice da ordem hierárquica das idéias mais caras aos governantes, quando estão em busca de mais poder. Isso porque o Direito Natural muitas e muitas vezes não dá poder, consis-

tindo a força de sua propagação multissecular exatamente no fato de *fazer retirar poder* de um lado e transferi-lo para outro, normalmente sendo beneficiado o povo, ou os súditos, conforme a situação.

Em matéria de Direitos Naturais ocorre uma situação curiosa: é que tendem a codificar-se. E positivando-se, resvalam contra sua própria força de propagação, aquilo que, desde o princípio, os houvera tensionado: o aspecto "idéia X realidade", núcleo especial das teorias revolucionárias, tudo levando ao movimento legalista do século XVIII, acontecendo tão intensamente que quiseram crer seus opositores terem-no sepultado.

Quando Sófocles deu preferência ao ser humano, para a construção de suas tragédias, rejeitando as lendas primitivas, onde os deuses eram os atores principais, talvez tenha sido o início da valorização da pessoa de modo absoluto, mesmo antes que se pudesse pensar em Direito Natural. Mas as duas coisas podem bem ter ocorrido em conjunto, pois a época era propícia à contestação da autoridade, com as discórdias internas na Grécia antiga, corroboradas pela escola Sofista. No entanto, não podemos dizer que Sófocles tenha sido influenciado pelos sofistas. O centro das idéias era bastante diferente: embora a escola Sofista tenha colocado rigorosamente o problema de saber se a justiça tem um fundamento natural, preocupando-se, ao contrário dos Jônicos, com problemas morais e sociais, apesar disso, achavam seus seguidores que não existia isso de "justo natural", pois, se existisse, todas as leis seriam igualitárias, e não eram. Já através de Antígona, Sófocles dirige um tom sublime para demonstrar que existem princípios independentes de qualquer credo, aplicáveis a todos os tempos e lugares, leis divinas e eternas, imutáveis, plenas de justiça, ordem e pureza reverente em cada palavra, escritas no coração dos homens, capazes de comandar o Direito Positivo, o qual sempre em posição de jamais poder contrariar tais mandamentos de origem metafísica. Daí, não haver dúvidas sobre o ideal revolucionário francês.

Neste Direito Natural, fica óbvia a origem: existia um ser supremo e eterno, que dirige um universo também eterno, cujo poder eterno administra leis eternas, às quais estavam inevitavelmente vinculados os indivíduos, reis e súditos. Os sinais e provas dessa ordem divina no mundo podem ser vistos nas retribuições que recaíam inevitavelmente sobre os culpados pelas injustiças. Adotando essa linha, Sófocles se afastava da filosofia revolucionária, ou, noutra perspectiva, a filosofia revolucionária é que dele se afastava, inclusive por acreditarem que o cumprimento dos direitos naturais trariam a felicidade dos indivíduos. Enquanto na Antígona, Sófocles admite — conforma-se — com a existência do mal, não fazendo nenhuma tentativa de coadunar leis tidas como infalíveis, no sentido de proporcionar o bem, com o mal causado por essas mesmas leis divinas. No seu entender, desvios como esse deviam ser aceitos como parte da ordem do universo

inexplicável para o entendimento humano. São mistérios, e a veneração às leis naturais é a melhor prevenção contra os infortúnios, muito embora a própria defensora dos direitos naturais tenha sido imolada por defender tais princípios. Nesses tempos, o termo referente a uma teoria de tais direitos, "jusnaturalismo", ainda não era empregado, evidenciando o afastamento entre o natural e o positivo.

A aceitação do maquiavelismo pelas monarquias absolutas, e a utilização pura e simples da força como fundamento do poder, breve levaria a um outro caminho para o Direito Natural.

Sabe-se que na Antigüidade Clássica poder secular e poder divino se confundiam. Não havia ainda a noção de conflitos entre as várias atividades humanas, com a conseqüente exigência de que tais atividades se desenvolvessem independentemente, segundo regras próprias. O laicismo, ou secularismo, caracterizando a autonomia do Estado perante o clero, processou-se a partir do século V, com a teoria denominada "duas espadas", estabelecendo dois poderes distintos, ambos derivados de Deus, o do papa e o do imperador. As lutas religiosas que transpassaram a Europa dos séculos XVI e XVII fundacionaram o novo poder político e provocaram a superação das pretensões de fundar um poder sobre uma fé. Havia o clero, e havia, agora, o Estado racional. A religião se justificava para os fins terrenos que era chamada a realizar (principalmente o bem-estar). As lutas havidas demonstraram ainda a necessidade de uma nova forma de organização que trouxesse unidade de comando. Seguiram-se a mundaneidade e a racionalidade como novos atributos do Estado moderno, útil à normalização das relações de força. Isso tornou-se possível pela nova construção filosófica, que trocou uma ordem prefixada, universal e imutável, de valores, conformadora de toda uma esfera social, por uma preocupação mais imediata com a ordem humana, das relações sociais, gerenciada pelo homem, com base na necessidades materiais naturais. É pela indagação material da natureza que o homem separa-se de Deus. A ordem estatal é, agora, um projeto racional da humanidade. O contrato social indicou o acordo de vontade dos homens, para que uma nova forma associativa os substituísse no provimento das condições de sobrevivência. Estava pressuposta a ordem política, superposta ao imaginado "estado de natureza". Esse "estado natural", como faz ver Hannah Arendt, é, ainda, pré-político mesmo, fazendo parte de um conjunto de idéias que, desde a Antigüidade bíblica, teve a violência como início de todas as coisas, desde o fratricídio de Caim, do qual foi sucessora direta toda a fraternidade que, socialmente, os homens pudessem reunir. A inquestionabilidade e a plausibilidade do "estado de natureza" ("paráfrase teoricamente purificada de um crime") ⁽¹⁾ para o homem e seu grau de organização política pode, na verdade, segundo ela, ser comparada à primeira frase de São João, em problemas de salvação: "no princípio era o Verbo". De

(1) Hannah Arendt. *Da Revolução*, pág. 16.

fato, a idéia realmente perdurou. Antes de Hobbes e Rousseau, Sêneca já acreditava ter havido, anteriormente às instituições criadas convencionalmente, uma idade de ouro, onde os homens viviam felizes, segundo uma ordem ditada pela própria natureza original, conforme indica Abbagnano (2). Hobbes acrescentou-lhe a conotação política e Rousseau, a sentimental, muito mais. O que se subteende é que o “estado de natureza” se tornou um mito filosófico, e mesmo hoje, a solução encontrada para a crise de legitimidade dos países em desenvolvimento passa por uma reelaboração do contrato social — é o seu resgate.

Mas, tudo isso a propósito de laicização do Direito. Um conhecimento sem intermediários do Direito era seu propósito, e nesse sentido a doutrina jusnaturalista participou, ao criticar o poder pessoal e abrir caminho à legalização (racionalização) do poder de que fala Weber. Legal é o poder impessoal, em oposição ao proposto pelas autoridades sagradas. É o que se apresenta e se pauta por leis gerais e abstratas, e portanto racionais, em oposição ao costume, o qual, tendo resultado de um processo histórico, é irracional. Esvazia-se, desta forma, uma das fontes de legitimidade do poder tradicional e, daí para frente, a lei se afirma como fonte do Direito por excelência. Confundindo-se legalidade e legitimidade, na teoria política racional.

Bobbio faz ver que Weber prestigiou a religião, na sua atividade de preparo histórico do processo de legalização do Direito e do Estado (moderno), mas que, apesar da correspondência de sua temática com o pensamento jusnaturalista, situado na ante-sala da Idade Moderna, Weber, na verdade, desprezava as doutrinas filosóficas, por entendê-las como mero reflexo póstumo dos processos históricos reais: as religiões.

Nesse caldo teórico, o Direito Natural se preparou para cumprir novas funções.

No jusnaturalismo moderno, o Direito Natural deixou de ser o caminho de acesso à participação na ordem cósmica, passando como técnica racional de coexistência, impregnado de um caráter “necessitante” de Direito Positivo. Isso implica dizer que, quando se atribui um tal caráter racional ao Direito Positivo, por extensão ele chega ao Direito Natural e, ao mesmo tempo, reconhece-se neste — exatamente em função da racionalidade — uma autonomia para discutir e avaliar o Direito Positivo. Esse é o aspecto da racionalidade que vem atingir a Revolução Francesa. A época do Direito Natural teológico havia cumprido sua função. Se o Direito Natural tem por fim acabar com as lutas entre os povos, é preciso, diziam os revolucionários, não somente que tenha validade geral, como domine a realidade. O substituto, que parecera satisfatório, para a autoridade religiosa esquecida,

(2) Niccola Abbagnano. Dicionário de Filosofia, pág. 262.

viu-se desmascarada pela revolução, pois faltava-lhe a verdadeira fonte transcendente de poder.

Após uma fase que poderíamos chamar de “racional explícita”, inaugurada com o raciocínio europeu cartesiano e o amor à geometria e ao cálculo, a Europa setecentista foi sacudida pelo gosto do “implícito”, do que é apenas entrevisto. Os princípios claros (e, por isso, grosseiros) foram deixados de lado, em nome do “espírito de finesse”. Era a vez dos homens intelectuais criticarem o homem por não compreender mais a si mesmo, depois de tanto esforço que fizera para compreender o universo.

Curioso que o espírito de “finesse” tenha aparecido quando o reino da França exaltava o poder e a glória do absoluto, em tudo procurando beleza e grandiosidade. Geralmente a imagem que se faz do poder pessoal devolve brusquidão. Lá, havia leveza de espírito. Leveza que tem a ver com a heterogeneidade de idéias da época, não sendo fácil, a princípio, encontrar um princípio que reunisse a construção teórica. Tudo era fluido, em oposição direta à sede de sistematização do século precedente. Esse o caldo pensante em que se agitaram os filósofos, principalmente os franceses, nas “luzes”, preparando o arcabouço teórico da Revolução e os novos direitos naturais.

Pode-se dizer que falar em Revolução Francesa é falar de mitos, muitos mitos.

É possível que a abertura do mundo a críticas, de corrente do Iluminismo, não tenha sido tão enorme quanto se pensa. É verdade que a Igreja, e a religião de modo geral, tinha sido excluída por Descartes do campo da crítica racional. E é verdade também que a Igreja recebeu a parte mais virulenta do criticismo iluminado. Entretanto, Tocqueville faz ver que toda essa revolta secular não se dirigia contra a instituição eclesial em si, mas contra o fato do Clero constituir-se no Segundo Estado, ou seja, ligar-se visceralmente ao poder político.

Surge, aqui, uma linha de raciocínio que leva a nos perguntarmos até onde a pregação em torno dos direitos humanos tinha em mente a proteção de *todos* os indivíduos da sociedade. Deve-se ter em mente que iluministas como Voltaire, por exemplo, dos mais indignados com as injustiças perpetradas, compartilhavam das benesses do “Ancien Régime”, muitos deles integrando a chamada “burguesia”. Daí dizer-se tão constantemente ter sido a Revolução Francesa uma Revolução burguesa, o que não é bem assim, pelo enorme envolvimento de todas as camadas no fenômeno revolucionário. Quando se lê a história revolucionária, tem-se a nítida impressão de que os iluministas faziam o que deles se esperava, e que o monarca era o principal cultivador daquelas idéias. Eles criticavam, mas não tanto. Criticavam-se, mas nunca diretamente o rei. Veja-se que as preocupações de

Rousseau não chegaram ao ponto de permitir sobre o regime representativo para o governo, sendo mesmo a ele contrário. A impessoalidade do titular do poder foi encontrada, quando dela precisaram, em Montesquieu, apoiado por Condorcet.

Outra linha de pensamento leva a achar que a Igreja, num certo sentido, era alvo das críticas que, por motivos óbvios (e mortais) não poderiam ser dirigidas contra o monarca, diretamente. Assim, os intelectuais trabalhavam para destruir o poder absoluto, de dentro do próprio poder, e com conhecimento de causa. Esta é a concepção mais próxima da coletada nos livros.

Outra linha, ainda, poderia sugerir que os intelectuais franceses perceberam, antes que o "Ancien Régime" pudesse fazê-lo, uma situação explosiva que estava para detonar, passando, então, das anteriores preocupações fluidas, para um ataque mais direto às instituições e às desigualdades por elas representadas, na esperança de que, numa nova sociedade, eles, filósofos, ocupassem o primeiro plano, racionalmente, numa clara alusão à classificação social platônica, na qual os filósofos, por sua importância social, mereciam o governo. Essa era a idéia que estava em Voltaire, um contraditório, mais que todos os outros. Tece, antes e durante a Revolução, críticas veementes contra a noção supostamente igualitária e racional de "Terceiro Estado" ("Dizem que todos os homens são irmãos, mas falam de Estados diferentes"), mas defende um valor absoluto: a razão, não o indivíduo. No seu entender, o maior serviço que poderia ser prestado à humanidade seria proceder à separação dos imbecis que naturalmente existiam, vez que cada um é intelectualmente independente na medida da razão que possui. Os sábios guiariam; o povo, seria guiado. Evidentemente que uma tal idéia poderia apenas iniciar uma Revolução como a francesa, quando muito para ser sepultada logo depois. Fica claro como os efeitos da Revolução foram mesmo imprevisíveis, e como a população deixou-se guiar e, na verdade, foi manobrada mais que manobrou, seguindo a lição do sentimento, aprendida com Rousseau.

Aparecem, então, sucessivamente, os primeiros direitos naturais. Primeiro, a liberdade que criticava e pensava, sem limites. Nisso Voltaire foi precursor. A noção de igualdade, como faz ver Groethuysen, não poderia ser conseguida onde não havia liberdade. Aliás, dentre os países da Europa, a França era aquele onde a população recebia a maior carga de opressão. Resulta no surgimento da igualdade com Rousseau, um suíço, acostumado ao ambiente democrático, sentindo-se especialmente desconfortável com a desigualdade social que encontrava, quando a intelectualidade não a rejeitava como deveria.

Rousseau coloca-se, em termos de Revolução Francesa, como destino. Esteve no lugar certo, na hora certa. Envolvida com o destino também está,

para Tocqueville, a França, pois para ele a Revolução não poderia ter ocorrido em nenhum outro lugar, com nenhum outro povo, e de nenhuma outra forma.

A propósito de formas e métodos revolucionários, Burdeau sugere que uma revolução bem-sucedida, isenta de violência, começa pelo preparo do espírito do povo a ser revolucionado. Caso contrário, perece. Diz-se que o iluminismo preparou o povo francês para a Revolução. Mas a Revolução foi sangrenta. Então, não foram tão esclarecidos quanto se pensa, e a Enciclopédia de Diderot não atingiu sua finalidade. Fazem eco as palavras de Tocqueville: "Um povo tão mal preparado para a ação não podia reformar tudo sem tudo destruir" (3). E o palco de ascensão dos direitos naturais paradoxalmente também revelou-se o lugar onde foram abolidas instituições, idéias e hábitos dos quais a liberdade não poderia prescindir.

No início da Revolução reivindica-se um conjunto de direitos universais, não exercidos até então e embolorados nas prateleiras das nações. Não exercidos, mas existentes sempre, pois decorrem da natureza do homem, existentes sempre que os homens parem para refletir sobre eles. É, portanto, um Direito Natural sem intermediários, acessível através do "ser homem". Por princípio, é imutável e eterno. Em sendo violado, o Direito Positivo cede espaço para a legítima revolta contra a injustiça. Pois Direito Positivo algum deve contrariá-lo. Encontram expressão no agir humano segundo a vontade (liberdade) e em sua generalização para abranger todos os homens (igualdade). Para que todos sejam livres, é preciso que um se abstenha de violar o direito do outro, restringindo-se a liberdade em nome da mesma liberdade. Caberá ao Estado assegurar as liberdades individuais, e garantir que todos os homens sejam iguais em Direito. Não mais importa que os homens tenham diferentes capacidades intelectuais, porque o principal é que eles possam fazer uso de sua capacidade natural. A natureza está na liberdade e a idéia de liberdade concebe, juridicamente, a natureza. Está na Declaração de Direitos do Homem que "Tous les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit". Define-se, então — atribuindo aos atos praticados pelo homem, no exercício de sua liberdade, um caráter de direito —, o homem como sujeito de direitos naturais, enquanto homem. São, por isso, inatos e iguais para todos. A resposta ao fato de que existem desigualdades é dada pela injustiça do Direito Positivo, contingente, e, assim, imperfeito.

Pela primeira vez o homem é tomado explicitamente como valor, atribuindo-se-lhe um grau absoluto, guardado pelo Direito, erigido, este, à categoria de forma adequada à manifestação de liberdade e igualdade jurídicas. Ao agir, o homem exercita direitos preexistentes e se descobre diante dos direitos de outros indivíduos. Direitos que, não sendo morais, são, antes de tudo, legitimamente jurídicos, sendo possível a cada um represen-

(3) Alexis de Tocqueville. Do Antigo Regime à Revolução, pág. 159.

tar-se tais direitos, independentemente de nacionalidade, moral, beleza, eles constituem o que é "geralmente humano".

A ligação com o espírito de "finesse" dá-se na seguinte forma: o homem participa daquela situação bela e harmônica, acreditada existente antes, através do Direito Natural. Mas este Direito representa uma evolução do espírito de "finesse", na medida em que, agora, há uma uniformidade, plena de sentimento, onde antes tudo era heterogêneo. Diderot, mesmo ao reunir a Enciclopédia, fez absoluta questão de manter todas as heterogeneidades. O que pode ter sido sintomático da pouca intenção de informar suficientemente o povo francês.

Interessa saber como a esses conhecimentos foi emprestado o caráter revolucionário. Seria dispensado ao ente estatal, racionalmente organizado, a função de fazer respeitar o Direito, coletivamente atribuído. Ao tomar uma base jusnaturalista para o estabelecimento de direitos, haveria condições de dizer de cada lei se era ou não era conforme a natureza humana. O Direito Natural, destarte, executa o papel de base dogmática da Revolução Francesa. Tudo isso como resultado que apenas a Revolução conseguiu, de unir, filosoficamente, idéias opostas em muitos pontos, trazendo para o campo político o princípio de que o homem pode julgar, por si, os problemas de Estado. Desemboca na idéia de representatividade, seguindo a tradição norte-americana.

Somente pelos seus revolucionários mais exacerbados a Revolução conseguiu produzir-se. Os chamados "sangüinários" como Marat deram aos conceitos seus contornos mais decisivos e decididos. Enquanto Voltaire era o favorito dos soberanos; Montesquieu, o funcionário da justiça; e Diderot homenageava *Catilina II*, Marat detectava em seus escritos a fragilidade do progresso — factual — e a contradição do despotismo ilustrado, que pretendia fazer progredirem as "luzes", deixando intocada a servidão. Ao escrever as "Cadéias da Escravidão", denuncia as condições em que se fundamentava o "Ancien Régime", convidando à responsabilidade todos os co-partícipes, enfeixados numa "alta burguesia", ideologicamente sustentada pelos iluministas franceses. De tal forma Marat posicionou-se, que fez Vovelle afirmar: "... antes del panfleto de Marat, raramente había sido afirmado con tanta violencia el carácter clasista de la legislación." (4) No seu "Plano de Legislação Criminal", estabelece os lindes dos direitos naturais: "En una sociedad organizada sabiamente, los miembros del Estado deben gozar casi de las mismas ventajas, porque poseen los mismos derechos naturales. Y digo casi porque no es necesario aspirar a una igualdad rigurosa, que no podría existir en la sociedad y que ni siquiera existe en la naturaleza: el cielo ha dado a diferentes individuos distintos grados de sensibilidad, de inteligencia, de imaginación, de ingenio, de actividad y de

(4) Vovelle, Michell. In *Marat*, Introducción, pág. 21.

fuerza. . .” (5). Não é para ser confundido com Voltaire, pois o valor absoluto continuava sendo o homem, a quem não deviam atingir outras contingências além das procedentes das desigualdades naturais. Voltaire simplesmente não pensou em igualdade.

Liberdade e igualdade trazem à tona o significado mágico, misterioso e irresistível que temperou a marcha da Revolução, por liberdade. Liberdade pelo espaço público, até então recusado. Negada a cidadania, as atividades dos principais protagonistas foram restritas à esfera privada, ao reino da necessidade. Libertos das necessidades do dia-a-dia, estabeleceu-se uma nova linguagem política, marcada pela impetuosidade. Por certo não estavam presos às necessidades diárias, mas o curso dos acontecimentos tornou-se incontrolável e, no instante seguinte, não eram mais livres.

A igualdade, base da Revolução Americana, provou ser uma ficção, no transcurso da Revolução Francesa. Pois as diferenças entre governantes e governados residia na “visível diferença de condição social, que só veio à luz após a revolução ter-se consolidado”, como faz ver HANNAH ARENDT (6). Mas é discutível até que ponto a maioria continuou esmagada pela miséria, como ela continua a afirmar. Sabe-se que ao menos com relação ao direito de propriedade, a pregação de Marat foi seguida à risca: o número de proprietários aumentou consideravelmente, ainda que a grande maioria não fosse auto-suficiente, e “la agitada Francia rural del ‘ancien régime’, con su aguda hambre de tierra y permanentes disputas en torno a los diezmos y las obligaciones, se volvió más pacífica después de la Revolución” (7).

Ainda a respeito de igualdades, houve três Declarações dos Direitos do Homem e do Cidadão: a de 26 de agosto de 1789 afirmava como direitos “naturais e imprescritíveis” a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão. Não citava a igualdade, embora este direito pudesse ser defluído facilmente dos princípios que informavam a Revolução. Em 1793, por ocasião da segunda Declaração, veio a explicitar-se a igualdade, de inspiração jacobina, o documento introduziu significativas modificações, como a finalidade da sociedade ser “a felicidade comum”. A terceira foi a Declaração Termidoriana, de 1795, acrescentando deveres, resumidos no dever de respeitar a lei. Mas certamente que a introdução da igualdade como primeiro direito natural deveu-se às influências de Thomas Paine. Acusado de traição na Inglaterra, para onde retornou em 1787, após sua intervenção na Revolução Americana, foi eleito membro da Convenção na França e colaborou na redação da Constituição de 1793. Foi preciso

(5) Marat. Plano de Legislación Criminal. In *Marat*, pág. 93.

(6) Hannah Arendt. *Da Revolução*, pág. 59.

(7) Norman Hampson. *Historia Social de la Revolución Francesa*, pág. 275.

que um estrangeiro como Paine trouxesse a igualdade para o nível constitucional; igualdade presente nos fundamentos da Revolução Americana. Antes, havia sido preciso que outro estrangeiro como Rousseau se sentisse um estranho entre tamanhas desigualdades, para que a idéia pudesse florescer. O que, no final das contas, pode significar apenas que os franceses entendiam desnecessário esclarecer o que, por ações, havia ficado bastante claro. Esta posição está de acordo com o fato de Paine, um estrangeiro, ter sido eleito membro de uma *Convenção Francesa revolucionária*; mas não está de acordo com o sentimento generalizado de positivar os direitos adquiridos.

Uma questão que interessa à igualdade tem a ver com escravidão. Franceses e americanos compartilhavam a crença de que a escravidão não fazia parte da questão social, era como se não existisse. Uma diferença difícil de entender-se, em face das expressivas bases jusnaturalistas de ambas. Entre os iluministas, encontramos apenas alguma referência sobre o assunto em Condorcet, no seu "*Réflexions sur l'Esclavage des Nègres*", edição original de 1781, reeditada, revisada e corrigida em 1789: assemelha-se à situação da Grécia de Péricles, com o esplendor democrático de um lado e a escravidão do outro. Com a diferença de que, na Grécia, a escravidão era tida como natural, não sendo esse o caso de uma Revolução como a Francesa.

Quando Stahl aduz que "*La Révolution n'est point une pure attaque, un bouleversement de l'ordre établi; elle est'un ensemble logique de principes et de institutions...*"⁽⁸⁾, está conforme a concepção de mundo providenciada, por Groethuysen aludida, pelos revolucionários, no sentido de que tudo se entrelaça naturalmente, num todo pleno de significado. Tudo, relativo à natureza, acentua-se. Porque o absurdo da vida humana esteve bastante explícito nos intelectuais da época, e muito mais em Rousseau, extremamente preocupado com a vida de aparências, desenvolvida na sociedade pré-revolução, sob as bênçãos do Antigo Regime. Isso vem lembrar novamente como a Revolução conseguiu reunir o melhor de teorias no máximo complementares, como as de Montesquieu, Rousseau e Voltaire.

Então, o homem havia sido criado para conhecer a natureza, em sua *teleologia imanente*. Significa que há uma natureza dotada de finalidade para transferir ao homem a orientação de que se conduza conforme as suas leis naturais. Esta é a idéia de Direito, universal, que aparentemente determina o homem e seu caráter, mas só aparentemente, pois a determinação humana é naturalmente preexistente às concepções teóricas da época.

Se fosse possível reescrever a história da Revolução, Rousseau deveria ser considerado o único intelectual autenticamente revolucionário. Se considerarmos os radicais, os "subversivos" diante dos Comitês Populares, como revolucionários em sentido estrito, Rousseau seria um revolucionário em

(8) Frédéric-Jules Stahl. *Philosophie du Droit*, pág. 264.

sentido amplo, a despeito do acento por vezes autoritário de seus textos. Não há nenhuma dúvida, pelo que se lê, dele e sobre ele, a respeito da genuína sede democrática lançada em seus escritos. Isso também porque vinculava a Política à Ética, manifestando interesse na saúde moral do homem público. E também porque expressava sentimentos nacionalistas sem ser francês, quando não precisava fazê-lo, vivendo como vivia, entre cosmopolitas. Colocações como "... o homem bom se ordena em relação ao todo, e o perverso ordena o todo em relação a si mesmo. Um se faz o centro das coisas; o outro mede o raio e se coloca na circunferência" (9) encontram o meio-termo entre a simplicidade e o cuidado na elaboração, sendo, portanto, confiáveis.

Bibliografia

- ARENDDT, Hannah. *Da Revolução*. Trad. De Fernando Didimo de Souza, Ed. Ática. Ed. UnB, 1988.
- BURDEAU, Georges. *Traité de Science Politique*. Tome III. Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Paris, 1950.
- COHAN, A. S. *Teorias da Revolução*. Trad. de Maria José Matoso Miranda Mendes. Ed. UnB, Brasília, 1981.
- DEL VECCHIO, Giorgio. *Lições de Filosofia do Direito*. Trad. de Antônio José Brandão, 2ª ed., Armenio Amado, Coimbra, 1951.
- DICIONÁRIO DE FILOSOFIA. Abbagnano, Niccola. Ed. Mestre Jou, São Paulo, 1982.
- FURET, François. *Pensando a Revolução Francesa*. Trad. de Luis Marques e Martha Gambini. Paz e Terra, São Paulo, 1989.
- GROETHUYSEN, Bernard. *Philosophie de la Révolution Française*, précédé de Montesquieu. Gallimard, 5ª édition, Paris, 1956.
- HAMPSON, Norman. *Historia Social de la Revolución Francesa*. Trad. de Javier Pradera: 4ª ed., Alianza Universidad, Madrid, 1984.
- HAWTHORN, Geoffrey. *Iluminismo e Desespero*. Trad. de Célia Maria Euvaldo, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1982.
- MARAT, Jean-Paul. *Textos Escogidos*. Prólogo, selección y notas de Michell Vovelle. Trad. de Manuel Serrat. Editorial Labor, Barcelona, 1973.
- STAHL, Frédéric-Jules. *Histoire de la Philosophie du Droit*. Trad. de A. Chauffard. Ernst Thorin Éditeur, Paris, 1880.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*. 3ª ed., Trad. de Yvonne Jean, Hucitec Editora, São Paulo, 1989.
- TRUYOL Y SERRA, Antônio. *História de la Filosofia del Derecho y del Estado*. Vol. 2 (Del Renacimiento a Kant). 2ª ed., revisada y aumentada, Alianza Editorial, Madrid, 1982.
- WELZEL, Hans. *Derecho Natural y Justicia Material*. Trad. de Felipe González Vicén, Aguilar, Madrid, 1957.

(9) Geoffrey Hawthorn. *Iluminismo e Desespero*, pág. 35.