

UNIVERSIDADE DO EXTREMO SUL CATARINENSE - UNESC

CURSO DE DIREITO

BRUNO ANCELMO MARTINS

**A ILUSÃO DOS DIREITOS HUMANOS: UMA ANÁLISE A PARTIR DA CRÍTICA
DE EDMUND BURKE À REVOLUÇÃO FRANCESA**

CRICIÚMA (SC)

2015

BRUNO ANCELMO MARTINS

**A ILUSÃO DOS DIREITOS HUMANOS: UMA ANÁLISE A PARTIR DA CRÍTICA
DE EDMUND BURKE À REVOLUÇÃO FRANCESA**

Monografia, apresentada para obtenção do grau de Bacharel no curso de Direito da Universidade do Extremo Sul Catarinense, UNESC.

Orientador: Prof. Dr. Lucas Machado Fagundes

CRICIÚMA (SC)

2015

BRUNO ANCELMO MARTINS

**A ILUSÃO DOS DIREITOS HUMANOS: UMA ANÁLISE A PARTIR DA CRÍTICA
DE EDMUND BURKE À REVOLUÇÃO FRANCESA**

Monografia aprovada pela Banca Examinadora
para obtenção do Grau de Bacharel, no Curso
de Direito da Universidade do Extremo Sul
Catarinense, UNESC.

Criciúma, 30 de junho de 2015.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Lucas Machado Fagundes - Doutor - (UFSC) - Orientador

Prof. Rafael Caetano Cherobin - Mestre - (UFSC)

Prof. Luiz Eduardo Lapolli Conti - Mestre - (UFSC)

Dedico esta monografia a minha mãe, a meu pai, a meu irmão e a minha irmã.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus.

Agradeço a toda minha família pelo amor, apoio e confiança.

Agradeço, em especial, a minha mãe, que sempre foi um exemplo de amor, honestidade, perseverança e retidão de caráter e, também, ao meu pai, ao meu irmão e a minha irmã pelo amor e pelo apoio ao longo de toda a vida.

Agradeço aos meus amigos, principalmente à Amanda e ao Astro. É bom saber que posso contar com vocês.

Agradeço aos meus professores por tudo, mormente ao professor Lucas, meu orientador, e à professora Raquel, que me orientou no início do trabalho.

Agradeço às experiências profissionais que tive no decorrer do curso de Direito e às pessoas que as proporcionaram, em especial ao Dr. Rogério Mariano do Nascimento, hoje desembargador do Tribunal de Justiça de Santa Catarina, e ao Dr. Darlan Airton Dias, Procurador da República. Aprendi muito com vocês. Tornei-me um jurista melhor.

Muito obrigado a todos.

**“A fenda na xícara de chá abre uma vereda
para a terra dos mortos.”**

Auden

**“Liberdade é, apenas e exclusivamente, a
liberdade dos que pensam de modo
diferente.”**

Rosa Luxemburgo

RESUMO

O presente trabalho teve por objetivo geral analisar, a partir da crítica de Edmund Burke à Revolução Francesa, se os direitos humanos possuem efetividade ou, ao revés, se estão apenas no plano metafísico. Como objetivos específicos, este trabalho buscou pesquisar a história de Edmund Burke e da Revolução Francesa; examinar a crítica formulada por Burke à Revolução Francesa, especialmente no que diz respeito aos direitos humanos; bem como estudar os direitos humanos na atualidade. O percurso metodológico deste trabalho utilizou o método hipotético-dedutivo. O tipo de pesquisa foi a teórica/filosófica, com emprego de material bibliográfico e documental legal. No primeiro capítulo, pesquisou-se a história de Edmund Burke e da Revolução Francesa. No segundo capítulo, em um primeiro momento, examinou-se as declarações dos direitos do homem e do cidadão efetuadas pelos revolucionários franceses para, após, estudar a crítica de Edmund Burke, no contexto da Revolução Francesa, a esses direitos do homem/direitos humanos; por fim, nesse capítulo, analisou-se a contraposição de Thomas Paine às teses de Burke. No terceiro e último capítulo, examinou-se a fundamentação moderna dos direitos humanos, bem assim a relação entre Estado e direitos humanos e, ainda, o horizonte dos direitos humanos na globalização. Na conclusão, constatou-se que, quando os direitos humanos não possuem efetividade, eles não passam de ilusão.

Palavras-chave: Burke. Revolução. França. Direitos. Homem.

ABSTRACT

This present work had as main objective to analyze, from the critiques of Edmund Burke about the French Revolution, if the human rights have effectiveness or, in the other way around, if they are just in the metaphysical plane. As specific objectives, this work aimed to search the history of Edmund Burke and the French Revolution; as well as to examine the criticism made by Burke about the French Revolution, especially with regard to the human rights; as also study the human rights nowadays. The methodological course of this work used the hypothetical-deductive method. The research used was the theoretical/philosophical research, with bibliographic material and legal documentation. In the first chapter was researched about the history of Edmund Burke and the French Revolution. In the second chapter, in a first moment, was studied about the declarations of the rights of man and citizen made by the French revolutionaries, to, in a second moment, studied the critique of Edmund Burke, in the context of the French Revolution, about this rights of man/humans rights; finally, in this chapter, it was analyzed the oppositions of Thomas Paine to the Burke's theses. In the third and last chapter, it was examined the modern grounding of human rights, as also the relationship between the Government and the human rights and, as well, the human rights horizon on the globalization. In conclusion, it was found that, when the human rights are not effective, they are nothing but illusion.

Keywords: Burke. Revolution. France. Legal Rights. Man.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

EUA	Estados Unidos da América
FSM	Fórum Social Mundial
ONU	Organização das Nações Unidas

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 EDMUND BURKE E REVOLUÇÃO FRANCESA	13
2.1 A VIDA DE BURKE	13
2.2 REVOLUÇÃO FRANCESA: PRINCÍPIO, DECLARAÇÃO DE DIREITOS E QUEDA DA MONARQUIA.....	17
2.3 REVOLUÇÃO FRANCESA: ESCALADA DA VIOLÊNCIA, GUERRA ENTRE FACÇÕES E O VÁCUO DE PODER	23
3 A ILUSÃO DOS DIREITOS HUMANOS	29
3.1 AS DECLARAÇÕES DE DIREITOS DA REVOLUÇÃO FRANCESA	29
3.2 BURKE: OS DIREITOS METAFÍSICOS.....	32
3.3 A CONTRAPOSIÇÃO DE THOMAS PAINE.....	38
4 OS DIREITOS HUMANOS NA ATUALIDADE	44
4.1 A FUNDAMENTAÇÃO MODERNA DOS DIREITOS HUMANOS	44
4.2 ESTADO E DIREITOS HUMANOS	49
4.3 HORIZONTE DOS DIREITOS HUMANOS NA GLOBALIZAÇÃO.....	54
5 CONCLUSÃO	59
REFERÊNCIAS	61

1 INTRODUÇÃO

A escolha do presente tema – A ilusão dos direitos humanos: uma análise a partir da crítica de Edmund Burke à Revolução Francesa – se deu em razão de, muito embora Edmund Burke ter sido um dos pensadores que mais exerceu influência sobre a civilização ocidental (influenciando sobremaneira, em certos aspectos, dois dos mais tradicionais e importantes partidos políticos do ocidente, o Partido Conservador, no Reino Unido, e o Partido Republicano, nos EUA), ele ser praticamente um alienígena no meio acadêmico brasileiro, como se seus pensamentos e teorias fossem bloqueados por estas bandas.

Assim, este trabalho buscou, como objetivo geral, analisar, a partir da crítica de Edmund Burke à Revolução Francesa, se os direitos humanos possuem efetividade ou, ao revés, se estão apenas no plano metafísico. Como objetivos específicos, este trabalho procurou pesquisar a história de Edmund Burke e da Revolução Francesa; examinar a crítica formulada por Burke à Revolução Francesa, especialmente no que diz respeito aos direitos humanos; bem como estudar os direitos humanos na atualidade.

O percurso metodológico deste trabalho utilizou o método hipotético-dedutivo. O tipo de pesquisa foi a teórica/filosófica, com emprego de material bibliográfico e documental legal.

Com base nisso, a presente pesquisa foi dividida em três capítulos. No primeiro capítulo, pesquisou-se a história de vida de Edmund Burke, de modo a entender o contexto em que o autor se inseriu e, assim, auxiliar a entender seu pensamento; nesse capítulo, estudou-se, ainda, a história da Revolução Francesa, de sorte a possibilitar a compreensão e uma visão mais ampla do tema.

No segundo capítulo, em um primeiro momento, examinou-se as declarações dos direitos do homem e do cidadão efetuadas pelos revolucionários franceses para, após, analisar a crítica de Edmund Burke, no contexto da Revolução Francesa, a esses direitos do homem/direitos humanos; por fim, nesse capítulo, estudou-se a contraposição de Thomas Paine às teses de Burke, a fim de apreciar uma das mais bem elaboradas antíteses ao argumento dele.

No terceiro e último capítulo, por derradeiro, examinou-se a fundamentação moderna dos direitos humanos, bem assim a relação entre Estado e direitos humanos e, ainda, o horizonte dos direitos humanos na globalização, tudo

isso a fim de perquirir se, de fato, os direitos humanos possuem efetividade ou, ao revés, se estão apenas no plano metafísico.

2 EDMUND BURKE E REVOLUÇÃO FRANCESA

2.1 A VIDA DE BURKE

É na Grã-Bretanha do século 18, conseqüentemente, pós-Revolução Gloriosa – a revolução sem sangue –, que se insere a vida de Edmund Burke, ou seja, na Grã-Bretanha da monarquia submetida ao parlamento.

Burke foi um filósofo, político e advogado anglo-irlandês. Não se sabe precisar com exatidão sua data de nascimento, porém o mais aceito é que ele tenha nascido em 12 de janeiro de 1729, em Dublin, na Irlanda. Em 1741, Burke foi enviado para a escola em Ballitore, uma vila nas proximidades de Dublin. Em 1743, Burke se tornou um estudante no Trinity College, onde permaneceu até 1748, quando adquiriu seu título de bacharel (MORLEY, 2004).

Como explanado por Morley (2004), Burke pouco falou sobre sua família, mas o que se sabe é que, em 1746, sua mãe adquiriu uma grave doença e, ademais, que seu pai era um homem de temperamento irritadiço, razão pela qual os desentendimentos entre os dois eram frequentes. No início de 1750, Burke chegou a Londres para estudar Direito. Contudo, de acordo com Morley (2004), “As atrações vagas da literatura prevaleceram sobre o dever de arranjar uma profissão séria.” e, assim, Burke passou a viver da literatura, tendo publicado alguns livros. Entretanto, muito pouco se sabe dessa parte da vida de Burke.

Pouco se sabe, também, sobre as circunstâncias em que se deram o casamento de Burke com a filha do Dr. Nugent, um médico irlandês com o qual Burke havia se consultado – o que se tem notícia é que o casamento ocorreu provavelmente em 1756. Foi em 1756, ainda, que Burke começou a publicar suas primeiras obras relevantes, como “A Vindication of Natural Society” e, mais importante, “A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas on the Sublime and Beautiful”, que atraiu a atenção de Diderot e Kant (MORLEY, 2004).

Em julho de 1765, com a ascensão de Lord Rockingham ao cargo de primeiro-ministro da Grã-Bretanha, Burke entrou na vida pública, como secretário particular daquele e, em 26 de dezembro de 1765, Burke foi eleito para representar o círculo eleitoral de Wendover na Casa dos Comuns (MORLEY, 2004). Já em 1770, Burke publica outro importante ensaio seu, qual seja, “Thoughts on the Cause of the Present Discontents”, onde defende restrições ao poder do rei (HARRIS, 2012).

Em 1773, Burke fez uma viagem à França, oportunidade em que, conforme Morley (2004, p. 28-29), “[...] fez tudo que pôde para se instruir sobre o que estava acontecendo na sociedade francesa [...]” e, apesar de ter sido muito bem recebido, voltou decepcionado com o que havia ouvido. No ano seguinte, em 03 de novembro de 1774, Burke foi eleito para representar o círculo eleitoral de Bristol, localidade a qual ele continuou representando por seis anos (MORLEY, 2004, p. 30).

Nesse período, eclodiu a guerra entre a Grã-Bretanha e a sua colônia na América, sendo que Burke sempre foi um crítico do tratamento dispensado por aquela a essa, o que acabou culminando, posteriormente, com a defesa de Burke da Independência Americana. Em fevereiro de 1780, Burke apresentou um projeto de Reforma Econômica, com o fito não apenas de reduzir os gastos públicos, promover a eficiência e exonerar o pagador de impostos, mas, principalmente, acabar com a corrupção da Casa dos Comuns (MORLEY, 2004, p. 32; 37-38).

Em 1782, após o fim do governo de Lord North, Burke virou Paymaster of the Forces¹, enquanto a Grã-Bretanha e o seu partido (Whig) viviam um momento de crise política, aquela com a troca de vários primeiros-ministros em um curto espaço de tempo, e esse com um racha interno, motivo que levou Burke a deixar seu cargo, retornando no ano seguinte. Contudo, em dezembro de 1783, o partido Whig foi apeado do poder (com a ascensão de Pitt ao cargo de primeiro-ministro) e entrou em ruína, tendo ficado fora do governo pela metade de um século (MORLEY, 2004).

Uma parte da biografia de Burke que merece ser destacada é a sua defesa da tolerância religiosa, em que pese a intolerância que assolava a Irlanda e a dividia entre protestantes e católicos. Nesse sentido, cumpre salientar que Burke, protestante, casou-se com uma católica (que, mais tarde, veio a se converter ao protestantismo), bem como veio a acolher em sua casa, em Beaconsfield, Inglaterra, dois brâmanes que vinham sofrendo preconceito no país (MORLEY, 2004).

Outro importante evento da vida pública de Burke foi o papel que desempenhou em relação a Warren Hastings, Governador-Geral da Índia, quando esse retornou para a Inglaterra, em 1785 (MONAGHAN, 2011). Burke foi um ferrenho crítico da gestão de Hastings, tendo articulado seu impeachment (que falhou), acusando-o de ter cometido uma série de crimes na Índia. Acerca do episódio, Morley consigna:

¹ Cargo do governo britânico existente entre 1661 e 1836, que cuidava, basicamente, do pagamento às forças armadas (CLODE, 1869, p. 73).

Esse amor por uma ordem correta e estável não era tudo. Era na realidade o crescimento de uma raiz mais profunda, parte por convicção e parte por simpatia; a convicção da rara e difícil conjuntura e circunstância que eram necessárias para a formação da até mais primitiva forma de união social entre os homens; e a simpatia de que os melhores homens devem sempre achar difícil recusar qualquer fábrica antiga de fé, e qualquer sistema venerado de governo que tenha nutrido certa ordem e derramado até o mais fraco raio de amanhecer sobre as violências e a escuridão da raça. Era reverência em vez de sensibilidade, um nobre e filosófico conservadorismo em vez de filantropia, o que levantou a tempestade no peito de Burke contra a rapacidade dos aventureiros ingleses na Índia e os crimes imperiais de Hastings. (MORLEY, 2004, p. 52).

Esse conservadorismo “burkeano”, aliás, é o mesmo pensamento que apareceu em sua crítica direcionada a um evento que, anos mais tarde, marcou a história e transformou Burke em objeto de adoração por toda a Europa: a Revolução Francesa (MORLEY, 2004, p. 57). Oportunamente, sobre uma suposta contradição entre a defesa de Burke da Independência Americana e seu ataque à Revolução Francesa, os ensinamentos de Kirk são elucidantes:

A Revolução Americana, escreveu Gentz, era muito semelhante a "Revolução Gloriosa" da Inglaterra em 1688, como descrita por Edmund Burke (1729-1797): "Não uma revolução fabricada, mas evitada". Os colonos norte-americanos defenderam direitos há muito firmados; [...] A prudência guiava os passos dos norte-americanos, afirmava Gentz; evadiram-se do utopismo dos revolucionários franceses uns poucos anos depois. Os norte-americanos simplesmente preservaram e continuaram as tradições inglesas de governo representativo e direitos privados. No início da Revolução Americana, Burke declarara que os colonos estavam tentando conservar, não destruir. Os patriotas buscavam manter as liberdades adquiridas pela experiência histórica, e não reivindicar liberdades fantasiosas imaginadas por filósofos de gabinete. No dizer de Burke, os colonos eram "não só afeiçoados à liberdade, mas à liberdade segundo as ideias inglesas, e aos princípios ingleses. A liberdade abstrata, como todas as outras abstrações, não pode ser encontrada". (KIRK, 2012).

E, também, os de Stanlis:

Burke nunca acreditou que as colônias buscaram a independência em teorias especulativas e ideológicas sobre “direitos” abstratos, mas sim que elas se rebelaram como súditas descontentes da Grã-Bretanha que queriam preservar seus direitos constitucionais. Burke nunca se referiu ao conflito como Revolução Americana, mas como Guerra Americana, uma guerra civil dentro do Império Britânico, em que a América “estava totalmente na defensiva”. Com a continuidade da guerra, Burke se tornou convencido que as colônias estavam perdidas para a Grã-Bretanha, e ele foi um dos primeiros a conceder de bom grado a independência às colônias. [...] A acusação mais frequente dos críticos de Burke é que depois de décadas defendendo os oprimidos – na América, Irlanda, Índia, e Inglaterra –, ele traiu seu amor pela liberdade e pela justiça ao defender o antigo regime na

França, e ao fazer isso foi inconsistente com os princípios políticos que sempre professou. Essa acusação demonstra ignorância sobre Burke, a Revolução Francesa, ou os dois. John Morley eliminou as acusações de incoerência, observando que não houve diferença em princípios entre a defesa de Burke das colônias americanas e seus ataques aos revolucionários franceses jacobinos. Como afirmou Morley, Burke mudou de frente, mas nunca mudou sua posição. Sua consistência é mais evidente em sua adesão constante à lei natural moral e à prudência como as normas e estratégias éticas e legais de recurso contra a tirania política e a injustiça, seja a de reis ou democratas. (STANLIS, 2006).

Vislumbra-se, portanto, que Burke defendera a Independência Americana porque, para ele, essa busca apenas conservar os direitos e as liberdades que já eram garantidos aos ingleses que viviam na Inglaterra, mas estavam sendo negados aos ingleses que viviam nos EUA, ao passo que a Revolução Francesa visava não apenas reformar o que não vinha dando certo, mas desconstruir todo o sistema então vigente.

Embora fosse um conservador e seja considerado por muitos o pai do conservadorismo moderno, Burke não era um reacionário, conforme salienta Halsall (1997) ao lembrar o apoio de Burke aos colonos americanos. Isso fica especialmente evidente se lembrarmos que Burke, além de ter defendido a Independência Americana, foi um crítico da perseguição religiosa promovida, na Irlanda, pelos protestantes em relação aos católicos, bem como criticou duramente os desmandos britânicos na Índia e, ainda, pleiteou restrições aos poderes reais (MORLEY, 2004).

Nesse sentido, destaca-se, também, a oposição de Burke ao comércio de escravos, bem como ao assento de senhores de escravos americanos no Parlamento (HITCHENS, 2004).

Em seus últimos anos de vida, Burke perdeu seu filho, Richard Burke, que veio a falecer em agosto de 1794, causando um grande baque em seu pai, o qual viveu apenas mais 03 anos após isso, vindo a falecer em 09 de julho de 1797. Na fase final de sua vida, Burke se manteve extremamente influente e um grande opositor da Revolução Francesa, o que foi um dos motivos que acabou causando a destruição de seu partido, visto que parte dos membros, assim como ele, refutavam a Revolução, e a outra parte a apoiava (MORLEY, 2004). E é exatamente sobre a Revolução Francesa, evento de importância central na vida e na obra de Burke, que o próximo subcapítulo versará.

2.2 REVOLUÇÃO FRANCESA: PRINCÍPIO, DECLARAÇÃO DE DIREITOS E QUEDA DA MONARQUIA

Como visto no subcapítulo anterior, a Revolução Francesa (1789 – 1799) foi um dos acontecimentos que mais impactou a vida de Burke, impacto esse traduzido naquela que é sua obra máxima, “Reflexões sobre a Revolução na França” (BURKE, 2012). Para entender a Revolução Francesa e tudo que dela decorreu, é necessário voltar às suas origens:

Samson hesita. Luís se debate. É empurrado. A prancha oscila. Ouve-se um grito horrível, abafado pela lâmina. Samson pega a cabeça de Luís pelos cabelos, brande-a, mostra-a ao povo. Gritos se erguem: - Viva a nação! Viva a República! Viva a igualdade! Viva a liberdade! Danças circundam o cadafalso. Alguns homens e algumas mulheres se aproximam da guilhotina, tentam molhar seus lenços e suas capas no sangue de Luís Capeto, ex-rei da França. Agitam seus troféus vermelhos. (GALLO, 2012a, p. 14).

A França, no final do século 18, vivia uma série de problemas sociais, como o desemprego, a pobreza, a escassez de alimentos, o alto preço desses e, via de consequência, a fome (GALLO, 2012a, p. 110). Porém, conforme assevera Gallo (2012a, p. 112): “A fome, a escassez e o medo da miséria constituem a pólvora das explosões, mas a faísca é política”.

Nesse sentido, Corrêa assinala, de maneira extremamente oportuna, que:

Existe, acerca da Revolução Francesa, a impressão generalizada de que foi uma revolta do “povo” contra os “privilegiados”, sob o impulso do “movimento literário e filosófico do século XVIII”. Nada disso. A Revolução foi meditada, desejada e precipitada *pelos privilegiados*, contra a realeza. [...] Mas não é no povo que pensam os “liberais” de capa e espada, os “filósofos” empoados e perfumados, os “filantropos” milionários, os “pedreiros-livres” de sangue azul e avental de pelica. É neles próprios, na sua classe tão rica, tão fina, tão culta, e injustamente, inexplicavelmente afastada do poder que eles saberiam utilizar com tanta competência – “para bem de todos e felicidade geral da nação”. (2009, p. 109-110).

O rei, Luís XVI, era respeitado, mas queria-se acabar com o absolutismo, com os privilégios, exigia-se uma Constituição. Diante disso, o rei aprovou, em 08 de agosto de 1788, a convocação dos Estados Gerais – que não se reuniam desde 1614 – para o dia 1º de maio de 1789 (GALLO, 2012a, p. 83; 104; 115). Esses Estados Gerais eram formados pelo clero (Primeiro Estado), pela nobreza (Segundo Estado) e pelo povo (Terceiro Estado) (SCHAMA, 2000).

De acordo com Gallo:

Os deputados do Terceiro Estado sentam longe do rei. Os da nobreza e do clero o cercam. Há o mesmo contraste de cores: o preto das roupas austeras dos deputados do Terceiro Estado, o vermelho, o violeta, os dourados e a insígnia branca do clero e da nobreza. (GALLO, 2012a, p. 119).

O Terceiro Estado queria romper a divisão em ordens, que o Primeiro e o Segundo Estados se reunissem com ele – o que veio a ocorrer em parte, visto que o clero juntou-se ao Terceiro Estado. Queria, também, a formação de uma Assembleia Nacional e, então, constituiu-se em uma Assembleia Nacional, a despeito da contrariedade do rei, que considerou tal deliberação ilegal e, portanto, ordenou que os membros da Assembleia Nacional voltassem para suas respectivas ordens nos Estados Gerais (GALLO, 2012a, p. 128; 131).

Ocorre que o Terceiro Estado, o clero e alguns nobres continuaram deliberando, como se Assembleia Nacional fossem (e, em 09 de julho de 1789, proclamaram-se Assembleia Nacional Constituinte). Diante dessa afronta, para dissimular suas intenções, o rei ordenou que todos se reunissem ao Terceiro Estado, enquanto chamava as forças armadas, que estavam nas fronteiras, para Paris (GALLO, 2012a, p. 133; 137).

Sucedo que, segundo Gallo, as explicações do rei acerca da presença das tropas em torno de Paris não convenceram e, além disso, a demissão de Necker, um ministro extremamente popular, fez, em 12 de julho de 1789, o povo insurgir-se:

As pessoas têm calor. Sede. Falam alto. Bebem nos bares. De repente, um boato começa a correr: Necker, o “pai do povo”, fora cassado pelos aristocratas, pela rainha e pelo conde de Artois, a cabala que governa o rei. Querem esmagar o povo, massacrá-lo, dissolver a Assembleia Nacional. Ordenarão aos regimentos estrangeiros, acampados no Campo de Marte e nas colinas de Paris, que atirem na população, que bombardeiem a cidade, como se teme há quase dez dias. Era verdade. O povo fora traído. (GALLO, 2012a, p. 139).

Isso levou a uma insurreição em Paris, que culminou com a Queda da Bastilha em 14 de julho de 1789, para onde os insurretos haviam ido atrás de pólvora e munição (TULARD, 1990, p. 57-59). O episódio da Tomada da Bastilha, marco inicial da Revolução Francesa e destruidor da autoridade real (GALLO,

2012a), foi brilhantemente descrito no “Relatório de um dos ‘vencedores’ da Bastilha”, documento transcrito por Vovelle:

[...] A ação se tornou cada vez mais intensa; os cidadãos se aguerriam nos tiros; subiam de todos os lados nos telhados, nas salas [...] enquanto o tiro do canhão, as balas lançadas, derrubavam a segunda ponte levadiça e quebravam as correntes; o canhão das torres estrondava em vão, o pessoal estava protegido, o furor estava no auge, ou melhor, os cidadãos desafiavam a morte e o perigo; mulheres, à porfia, ajudavam com todas as suas forças; até crianças, depois das descargas do forte, corriam aqui e ali atrás de balas de metralha; furtivas e cheias de alegria, elas vinham se abrigar e apresentar as balas aos nossos soldados, que pelos ares levavam a morte aos covardes sitiados. [...] Os cidadãos querem entrar; os sitiados se defendem: todos que se opõem à passagem são degolados; todo canhoneiro que avança beija o chão; os cidadãos se precipitam, sedentos de carnificina; atacam, tomam as escadas, pegam os prisioneiros, invadem tudo: uns tomam os postos, outros voam sobre as torres, içam a bandeira sagrada da pátria, sob os aplausos e o arroubo de um povo imenso. (VOVELLE, 2012, p. 21-22).

Nesse momento, revoltas, massacres e pilhagens multiplicavam-se por toda a França, reinava o “Grande Medo”, o qual consistia em rumores que bandos de malfeitores devastariam as cidades e as aldeias, que um “complô aristocrático” impingiria fome ao povo e o atacaria (GALLO, 2012a).

A tudo isso se seguiu, nos meses seguintes, o fim dos privilégios da nobreza e do clero, o confisco dos bens desse, a votação da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, a votação da Constituição Civil do Clero e o retorno da família real de Versalhes, onde residia, para Paris (VOVELLE, 2012).

Como fruto das revoltas populares, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão foi discutida e votada entre 20 e 26 de agosto de 1789 pela Assembleia Nacional Constituinte, e foi claramente inspirada nas ideias de juristas iluministas, precursores do direito natural, bem como na Declaração de Independência dos Estados Unidos (1776), nos preâmbulos das constituições de alguns Estados americanos e na petição de direitos inglesa (1689) (VOVELLE, 2012, p. 67-68).

Conforme Tulard:

Máquina de guerra contra o Antigo Regime, a Declaração dos Direitos do Homem negava o absolutismo e os privilégios, o arbítrio judicial e a intolerância religiosa. Proclamava: “Os homens nascem e permanecem livres e com direitos iguais; as distinções sociais só podem basear-se na utilidade comum”. Enumerava os direitos naturais e imprescritíveis do homem: “A liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão”. Afirmava um certo número de princípios: “Todo homem é

considerado inocente até prova em contrário”, ou, ainda, “Ninguém deve ser molestado por suas opiniões, mesmo religiosas, desde que sua manifestação não perturbe a ordem pública”. Confirmava a necessidade de uma separação dos poderes. Idéia nova: “O princípio de toda soberania reside essencialmente na nação; nenhum corpo, nenhum indivíduo, pode exercer autoridade que dela não emane expressamente”. (TULARD, 1990, p. 69).

E, ainda, Michelet:

Tratava-se de apresentar do alto, em virtude de uma autoridade soberana, imperial, pontifical, o credo da nova era. Qual autoridade? A Razão, discutida por todo um século de filósofos, de profundos pensadores, aceita por todos os espíritos e penetrando nos costumes, fixada enfim, formulada pelos lógicos da Assembléia Constituinte... Tratava-se de impor como autoridade à razão o que a razão descobrira no fundo do livre exame. Era a filosofia do século, seu legislador, seu Moisés, que descia da montanha, trazendo na frente os raios luminosos, e as tábuas nas mãos... (MICHELET, 1989, p. 211).

Ademais, no que diz respeito à Igreja Católica e ao clero, em julho de 1790 a Assembleia Nacional Constituinte votou a Constituição Civil do Clero, que “nacionalizou” a Igreja, interferindo em sua autonomia e transformando os sacerdotes em servidores públicos (SCHAMA, 2000). Exigiu-se desses que prestassem um juramento à Constituição Civil do Clero, o que ocasionou a divisão entre sacerdotes juramentados e não juramentados – esses últimos que foram destituídos e substituídos por novos sacerdotes escolhidos em eleições (TULARD, 1990, p. 96-100).

Nesse contexto, os revolucionários se dividiram. Havia os que queriam a igualdade de direitos, mas não necessariamente de fortunas, e os que queriam a igualdade total, inclusive material (GALLO, 2012a). Os primeiros formavam, na Assembleia Nacional, a Gironda (girondinos), que se consistia em burgueses moderados, e os segundos formavam a Montanha (formada por jacobinos e por membros do Clube dos Cordeliers), cujos membros também eram burgueses, mas radicais. Além desses personagens revolucionários, havia os *sans-culottes*, que eram, em síntese, os proletários (VOVELLE, 2012).

Importante ressaltar, contudo, que nem os girondinos e nem os jacobinos eram maioria na Assembleia Nacional. Havia um grande número de deputados, conhecidos como “Pântano” (ou “Planície”), que ora pendiam para um lado, ora para o outro, formando, então, uma maioria (VOVELLE, 2012, p. 39).

Em 18 de setembro de 1791, após Luís XVI, acuado, ter aceitado jurá-la, a Constituição foi proclamada. E em 30 de setembro ocorreu a última sessão da Assembleia Nacional Constituinte. Entretanto, a revolução não chegou ao fim com a proclamação da Constituição. As votações contraditórias empreendidas pelos deputados eleitos para a Assembleia Nacional Legislativa, que teve sua primeira sessão em 1º de outubro de 1791, evidenciavam a divisão do país (GALLO, 2012a, p. 246-247; 251).

A tensão continuava na França. Os motins, os assassinatos. O país se lançava à guerra com as outras potências europeias – e era na guerra que os revolucionários viam a chance de retomar a revolução, e o rei, por outro lado, seus poderes, conforme ensina Gallo:

Como fazer conviverem dentro do mesmo reino homens que se acusam uns aos outros de ser o Bem e o Mal? Como acalmar as tensões? Como evitar a guerra civil entre eles? E como não procurar, uns e outros, na guerra com o estrangeiro o meio de derrubar seus inimigos internos? Para uns, os aristocratas, para os outros, os revolucionários. Estes últimos esperam que a guerra propague entre as populações os ideais da liberdade e da Declaração dos Direitos do Homem. E que os emigrados sejam vencidos e dispersados; os monarcas derrubados por seus súditos. E que a nação francesa, radiante, valendo-se das caixas dos Estados ricos, da Holanda, possa suprir o déficit que se aprofunda e salvar os *assignats* que todos os dias desvalorizam. (GALLO, 2012a, p. 264-265).

Em 10 de agosto de 1792, o Palácio das Tulherias, residência do rei em Paris, foi invadido por revoltosos, episódio esse que fulminou de vez com os poderes reais (TULARD, 1990). Nesse cenário, de divisão e de esvaziamento dos poderes do rei, perseguia-se qualquer um que se opunha à revolução. Os monarquistas eram perseguidos, seus jornais censurados, e seus jornalistas, assassinados. A Assembleia Nacional Legislativa criou um Tribunal Criminal Extraordinário, para julgar crimes “contrarrevolucionários”. Qualquer um considerado “suspeito” poderia ser preso pelas municipalidades, que também faziam “visitas domiciliares”. A liberdade foi, portanto, deixada de lado (GALLO, 2012a, p. 307-311).

No início de setembro de 1792, um dos episódios mais lamentáveis e (ainda mais) sanguinários da Revolução Francesa ocorreu: os Massacres de Setembro, que consistiram em execuções sumárias realizadas nas prisões de Paris e de outras cidades da França, onde, no mínimo, 1400 pessoas foram mortas a sangue frio por turbas violentas. Vários padres, prisioneiros políticos, prisioneiros

comuns, mendigos e adolescentes foram assassinados nesse período (SCHAMA, 2000, p. 511-517).

Acerca do episódio, Schama registra:

O que se seguiu não tem paralelo nas atrocidades cometidas por qualquer partido na Revolução Francesa. Horrorizados, mal equipados com seu discurso profissional para contemplá-lo, a esse ponto os historiadores tendem a desviar os olhos e ignorar o fato como algo incidental ou “irrelevante” para qualquer análise séria da dinâmica da Revolução. [...] seria importante ver os massacres de setembro como o fato que praticamente mais que qualquer outro expôs uma verdade central da Revolução Francesa: esta dependia da matança organizada para alcançar objetivos políticos. Pois por mais virtuosos que devessem ser os princípios da França sem rei, sua capacidade de exigir lealdade dependia, desde o começo, do espetáculo da morte. (SCHAMA, 2000, p. 511; 516).

Ato contínuo, em 21 de setembro de 1792, encerrou-se a Assembleia Nacional Legislativa, a qual deu lugar à Convenção Nacional, que decretou a abolição da realeza na França e, via de consequência, proclamou a República, inaugurando o “Ano I da República”. Nesse período, a França conseguiu vitórias militares importantes, o que elevou o desejo expansionista francês, de fazer uma insurreição geral aos reis da Europa, de levar a República a todo o continente (GALLO, 2012a, p. 346-347; 359-360).

Mas, para além disso, foi nesse momento que se iniciou o julgamento de Luís XVI, o que dividiu, mais uma vez, a Gironda e a Montanha. Os girondinos consideravam a execução do rei desnecessária, ao passo que os montanheses, liderados por Maximilien Robespierre (o qual havia, anteriormente, tentado emplacar a abolição da pena de morte na Constituição de 1791), argumentavam que apenas a execução do rei poderia dar continuidade à revolução (GALLO, 2012a).

De acordo com Gallo:

Nesses meses de outono e inverno de 1792, os cidadãos mais pobres, sejam camponeses de Beauce ou trabalhadores do Faubourg Saint-Antoine, sofrem de novo com o aumento do preço do pão e a escassez que se instala. As filas voltam a se formar na frente das padarias. Celeiros são pilhados. Comboios de grãos são parados. A fixação dos preços dos víveres é exigida. [...] é preciso responder prontamente à impaciência popular. Portanto, julgar o rei, condená-lo, executá-lo também é uma maneira cômoda de mostrar ao povo que a República é impiedosa com os poderosos, de que o rei se torna a encarnação, o símbolo. Se ele for morto, que rico fazendeiro, que agiota, que financista, que deputado ou ministro estará ao abrigo do castigo? Não se sabe como combater a miséria, mas sabe-se julgar e decapitar o rei. E o sangue de Luís XVI poderia estancar

por certo tempo, espera-se, a sede de justiça e igualdade do povo. (GALLO, 2012a, p. 376-377).

Dessa forma, em 21 de janeiro de 1793, a lâmina da guilhotina caiu sobre a cabeça de Luís XVI, separando-a de seu corpo, bem como a história da França, em antes e depois da Revolução. Mas, assim como quando da proclamação da Constituição, a Revolução Francesa não havia chegado ao fim com a decapitação do rei. Não: a França ainda veria a escalada da Revolução, como se verá a seguir.

2.3 REVOLUÇÃO FRANCESA: ESCALADA DA VIOLÊNCIA, GUERRA ENTRE FACÇÕES E O VÁCUO DE PODER

No contexto referido no subcapítulo anterior, de divisão da França, há que se ressaltar a criação de um novo Tribunal Criminal Extraordinário em março de 1793, que passou a ser chamado de Tribunal Revolucionário e condenava à guilhotina os "suspeitos", os "traidores", e a insurreição de camponeses no interior da França, a favor da monarquia e da Igreja Católica e contra o alistamento de homens para irem para a guerra contra a coalizão formada pelas potências estrangeiras (GALLO, 2012b).

A contrarrevolução havia, pois, se instalado. Ao "exército católico e real" formado pelos camponeses do interior se juntaram os aristocratas. Como resposta à contrarrevolução, apareceu o Tribunal Revolucionário e a criação do Comitê de Salvação Pública, que era o órgão que passou a controlar de fato a República, e dos Comitês Revolucionários de Vigilância nas seções e nos departamentos (GALLO, 2012b).

Entretanto, as disputas entre girondinos e os revolucionários mais radicais ficaram cada vez mais acirradas. Exigia-se a guilhotina para aqueles, que não queriam repartir suas propriedades, que eram moderados; atacavam-se seus jornais e prendiam-se seus jornalistas. Isso tudo culminou com a aprovação de um decreto de prisão para 29 deputados girondinos (GALLO, 2012b).

Mas era preciso mais. E então, em 17 de setembro de 1793, a Convenção Nacional votou a Lei dos Suspeitos, o que acabou com a segurança dos cidadãos. Segundo Gallo:

Por uma desconfiança, uma denúncia, pode-se virar um suspeito, pois a lei é tão geral em seus termos que o invejoso, o ciumento, o vizinho descontente podem fazer-nos cair na categoria das "pessoas consideradas suspeitas". (GALLO, 2012b, p. 87).

No entanto, para levar a Revolução adiante, não bastava a violência, era preciso cindir com o passado. Passou-se, então, a destruir tudo que tinha relação com a realeza: documentos, relíquias, estátuas de reis e restos mortais desses, de rainhas, príncipes e princesas. Tentou-se a qualquer custo romper com tudo que lembrasse o passado francês (GALLO, 2012b, p. 89-90). E os resultados naturais desses acontecimentos foram a decapitação de Maria Antonieta, em 16 de outubro de 1793, e a execução de 21 deputados girondinos, em 31 de outubro de 1793 (TULARD, 1990, p. 199).

Enquanto isso, os revoltosos no interior da França foram exterminados pelo exército da República, o qual também conseguiu uma série de vitórias militares sobre as potências estrangeiras, que acabaram pondo em evidência a figura de um jovem capitão – Napoleão Bonaparte (GALLO, 2012b, p. 121-122). Nesse ponto da revolução, depois dessas vitórias, tentou-se acabar com a selvageria, conforme explica Gallo:

Não seria o momento [...] de praticar a política da indulgência, da clemência? É o que Camille Desmoulins escreve no novo jornal que acaba de lançar, intitulado *Le Vieux Cordelier*. Não seria ele um dos mais antigos patriotas? Não teria ele tomado a palavra tantas vezes, agarrado às grades do Palais Royal, convocando para a insurreição desde 1789? Não seria tempo, repete ele ao longo deste mês de dezembro de 1793, de colocar em ação a Liberdade, ao invés de adiar seu uso e continuar suspeitando, reprimindo, matando? Ele ousa escrever: Abri as prisões aos duzentos mil cidadãos que chamais de suspeitos, pois na Declaração dos Direitos não existem casas de suspeição, apenas casas de detenção. A suspeita não tem prisão, mas sim o acusador público... Quereis exterminar todos os vossos inimigos na guilhotina! Terá jamais havido maior loucura? (GALLO, 2012b, p. 122-123).

Aqui, a França se dividiu mais uma vez, entre indulgentes (ou citrarrevolucionários) e ultrarrevolucionários – esses últimos que, ao contrário dos primeiros, queriam que o rumo da Revolução continuasse cada vez mais feroz. Mas Robespierre, que governava o Comitê de Salvação Pública – e, portanto, a França –, se opôs a ambos os movimentos, adotando uma posição intermediária entre esses extremos (GALLO, 2012b, p. 131). Isso ficou extremamente claro no discurso “Sobre os princípios de moral política que devem guiar a Convenção Nacional na

administração interna da República”, proferido por Robespierre em 5 de fevereiro de 1794, Ano II da República, no qual vaticinou que:

Se a mola do governo popular na paz é a virtude, a mola do governo popular em revolução é ao mesmo tempo a virtude e o terror: a virtude, sem a qual o terror é funesto; o terror, sem o qual a virtude é impotente. O terror não é outra coisa senão a justiça pronta, severa, inflexível; esta é, portanto, uma emanção da virtude [...] (ROBESPIERRE, 1999, p. 149).

Essas brigas entre as facções parisienses deixaram o poder vago na França. Pouco a pouco, os líderes e grupos políticos foram aniquilando uns aos outros. Georges Jacques Danton e Camille Desmoulins, por exemplo, foram guilhotinados em 5 de abril de 1794 (GALLO, 2012b).

Em 10 de junho de 1794, a Convenção Nacional aprovou a “Lei de Prairial”, que suprimiu qualquer tipo de garantia judicial para os acusados perante o Tribunal Revolucionário; ficando conhecida, portanto, por ter dado início ao chamado período do “Grande Terror” (TULARD, 1990, p. 229-231). Sobre o Terror, Hunt (2007, p. 261) explana que esse foi usado pelo governo para controlar o movimento popular, mas foi esse último, por sua vez, quem efetuou a demanda pelo Terror.

O próprio Robespierre, que havia mandado uma miríade de pessoas à guilhotina (um dos arquitetos do “Grande Terror”, pois), foi guilhotinado em 28 de julho de 1794 (SCHAMA, 2000, p. 677-679). À execução de Robespierre esperava-se a pacificação da França, mas

[...] artesãos, serviçais e operários, humildes, portanto, viram amigos “esperrar no saco”, depois de serem condenados por Fouquier-Tinville. E são os humildes que representaram cerca de dois terços das vítimas do Tribunal Revolucionário. Os sobreviventes exigem vingança. (GALLO, 2012b, p. 206).

Havia, também, os *muscadins*, que eram monarquistas e, em sua maioria, juristas, poetas, jornalistas, pequenos comerciantes, funcionários dos tribunais, dos espetáculos e das administrações públicas. Eram o oposto dos *sans-culottes*, o que ficava evidente pelos trajes que usavam, pela forma como falavam e pela origem social da qual provinham – e igualmente queriam vingança, eis que foram perseguidos no período do Terror (GALLO, 2012b, p. 207-209).

Assim, passou-se a caçar os *sans-culottes*, os jacobinos, que se tornaram os novos suspeitos, vítimas do “Terror Branco” (o qual foi ameno, comparativamente

com o Grande Terror) e, então, foram massacrados. Em 12 de novembro de 1794 – já no Ano III da República – depois de ser atacado pelos *muscadins*, a Convenção Nacional decretou o fechamento do Clube dos Jacobinos. Esse cenário de eterna instabilidade e violência fez surgir o desejo, em inúmeros franceses, de que aparecesse um homem capaz de acabar com o caos e restabelecer a ordem na França – como um general (GALLO, 2012b, p. 217; 223; 232; 247).

Ato contínuo, o Tribunal Revolucionário foi abolido, dando lugar a um Tribunal Criminal – que julgou diversos deputados montanheses, jacobinos – e, além disso, através de um decreto, a Convenção Nacional passou a proibir o uso da palavra “revolucionário”. Também, uma comissão de onze membros foi instituída pela Convenção Nacional com o fito de elaborar uma nova Constituição, para substituir a de 1793, que assegurava o direito de assistência e insurreição. De acordo com Gallo: “É o fim das belas declarações de 1793, que evocavam apenas os ‘direitos’ e nunca os ‘deveres’” (2012b, p. 247; 249).

A nova Constituição, de 1795, criou um Diretório da República – poder executivo –, que seria composto por cinco membros indicados por dois conselhos, o dos Quinhentos e o dos Anciãos (GALLO, 2012b, p. 250). Mas a insatisfação popular continuava gigantesca. Segundo Gallo:

Os relatórios da polícia indicam que a “gente miúda sem recurso sente muito a falta do Antigo Regime”. Num jornal intitulado *Le Ventriloque ou Ventre affamé*, lê-se: “Quando havia um rei minha barriga jamais fora reduzida à fome que agora sente, e minha barriga conclui que é melhor um rei do que uma Convenção”. (GALLO, 2012b, p. 252).

O povo estava farto da revolução. Além dos problemas da fome e da miséria, queria-se retornar à religião tradicional, conforme explica Gallo:

Os republicanos do Diretório temem que uma onda monarquista os varra do poder. Eles sentem os eleitores cansados daqueles que chamam de “celerados”, antigos jacobinos, antigos membros da Convenção que conseguiram, graças ao decreto dos dois terços, continuar dominando os conselhos. São eles que tinham designado para Diretores cinco regicidas. O povo, em sua maioria, quer romper com aqueles nomes cuja simples menção basta para lembrar a Revolução. Ele escolhe candidatos que, quando lhe fazem a pergunta “Os sinos tocarão se fordes eleitos?”, respondem afirmativamente. Quer-se o retorno dos sacerdotes, quer-se ouvir os carrilhões, retomar a religião tradicional, e rejeita-se aquela religião dita natural, aquela “teofilantropia” que La Réveillière-Lépeaux quer impor à nação, e que não passa de um culto ao Ser Supremo ornado de algumas cerimônias. Os resultados das eleições dessa primavera de 1797 confirmam e avivam os temores dos Diretores. (GALLO, 2012b, p. 308).

Dessa forma, com a vitória monarquista nas eleições de 1797, o general Napoleão Bonaparte, o qual, após inúmeras vitórias militares, adquiriu bastante poder e popularidade e que queria enfraquecer os republicanos, mas não queria a volta da monarquia, articulou com aqueles um golpe de Estado, perpetrado em 4 de setembro de 1797 – Ano V da República (GALLO, 2012b, p. 324; 331).

Nesse, as eleições foram anuladas (e, portanto, vários deputados monarquistas perderam seus mandatos), diversas condenações à deportação para a Guiana – a guilhotina seca – e ao confisco de bens foram impostas a deputados monarquistas e a imprensa contrarrevolucionária foi suprimida. O expediente da deportação de desafetos continuou dando a tônica da política do Diretório nos Anos VI e VII da República (GALLO, 2012b, p. 333).

Em 9 de abril de 1798, foram realizadas novas eleições, que foram seguidas novamente de um golpe de Estado, eis que, mais uma vez, foram anuladas em parte, para afastar, dos conselhos, os desafetos dos Diretores. Entrementes, a França passou a sofrer uma série de revezes. Além da crise de representatividade e da miséria, que persistia, várias derrotas militares foram impostas ao regime (GALLO, 2012b, p. 350-353; 362). Diante desse cenário, Bonaparte, que estava com o seu exército no Egito, ao saber de tais acontecimentos, decidiu voltar para a França. De acordo com Gallo:

[...] Bonaparte descobre o estado da França. Os *chouans* tomaram Le Mans. Os monarquistas cercam Toulouse. Os campos são percorridos por bandos de jovens, desertores que se recusam a curvar-se à lei que cria o serviço militar obrigatório, tornando-se salteadores, ladrões, bandidos. O país rejeita o Diretório, que acaba de criar novas taxas porque o Tesouro Público precisa de cem milhões. As oficinas fecham para evitar as taxações. Os ricos vão embora. O desemprego se alastra. O Diretório teme a revolta, um golpe de força monarquista apoiado pelos anarquistas. Para proteger-se, os conselhos votam a lei dos reféns, que faz temer um retorno da lei dos suspeitos, do Terror. (GALLO, 2012b, p. 365).

Desse modo, Bonaparte retorna à França e, nos dias 9 e 10 de novembro de 1799 – Ano VIII da República –, aplica um golpe de Estado, dissolvendo o Diretório e fazendo parte da comissão consular executiva criada pelo Corpo Legislativo, composta por, além dele, Sieyès e Roger Ducos, que passaram a ser chamados de Cônsules da República. Ato contínuo, em 15 de dezembro de 1799, uma nova Constituição foi levada a plebiscito e, em sua “Mensagem ao povo”, os

Cônsules da República asseveraram: “Cidadãos, a Revolução está fixa nos princípios que lhe deram início: ela acabou” (GALLO, 2012b, p. 378; 382-386).

Assim, a Revolução Francesa, que fez tremer, como um abalo sísmico, toda a Europa, chegou ao fim, após a escalada da violência e dos arbítrios e o surgimento de um vácuo de poder, que culminou em uma série de golpes de Estado.

Analisados a história de Edmund Burke e o caldo cultural no qual se deu a Revolução Francesa, com a queda da monarquia, a ascensão dos revolucionários, as brigas entre esses, a violência, os arbítrios, as perseguições e o surgimento de uma ditadura capitaneada por um general, serão examinadas, a seguir, as declarações de direitos da Revolução Francesa, as críticas formuladas por Burke à Revolução, especialmente no que diz respeito aos direitos do homem, e a defesa feita por Thomas Paine a esses direitos.

3 A ILUSÃO DOS DIREITOS HUMANOS

3.1 AS DECLARAÇÕES DE DIREITOS DA REVOLUÇÃO FRANCESA

Conforme visto no capítulo anterior, no contexto da Revolução Francesa, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 exerceu papel fundamental, pois representava, mais do que a filosofia dos revolucionários, o espírito do tempo.

Contudo, muito embora a Declaração de 1789 seja a mais lembrada, é preciso ressaltar que ela não foi a única do período; houve, também, as declarações de direitos da Constituição de 1791, da Constituição de 1793 e da Constituição de 1795. Todas essas declarações tiveram, para Comparato, duas fontes imediatas: a primeira foi as declarações de direitos norte-americanas, especialmente a do Estado da Virgínia; a segunda foi as reclamações do povo francês, que foram recolhidas por escrito e registradas no “cahiers de doléances” (em português, cadernos de queixas). Neste subcapítulo será visto, então, as peculiaridades de cada uma dessas Declarações dos Direitos do Homem e do Cidadão, com ênfase na de 1789, justamente por ser a de maior impacto (COMPARATO, 1999, p. 129-130).

Acerca da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, é imperativo destacar sua natureza abstrata e universal, pois os revolucionários pretendiam, através dela, declarar direitos para toda a humanidade, e não apenas aos franceses. Sobre esse caráter geral da Declaração de 1789, Comparato ensina:

Os revolucionários de 1789, ao contrário, julgavam-se apóstolos de um mundo novo, a ser anunciado a todos os povos e em todos os tempos vindouros. Nos debates da Assembléia Nacional Francesa sobre a redação da Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, multiplicaram-se as intervenções de deputados nesse sentido. Démeunier afirmou, na sessão de 3 de agosto, que “esses direitos são de todos os tempos e de todas as nações”. Mathieu de Montmorency repetiu, em 8 de agosto: “os direitos do homem em sociedade são eternos, (...) invariáveis como a justiça, eternos como a razão; eles são de todos os tempos e de todos os países”. Pétion, que foi *maire* de Paris, considerou normal que a Assembléia se dirigisse a toda a humanidade: “Não se trata aqui de fazer uma declaração de direitos unicamente para a França, mas para o homem em geral [...] Foi em razão desse espírito de universalismo militante que Tocqueville considerou a Revolução Francesa mais próxima dos grandes movimentos religiosos do que das revoluções políticas. (COMPARATO, 1999, p. 115-116).

Por seu turno, Douzinas discorre:

A Assembleia francesa, evidentemente, não legislava, nem poderia legislar pelo mundo; o que ela fez foi tentar tornar o discurso do direito universal parte do mito de fundação da França moderna. A universalidade das reivindicações foi a razão pela qual, para muitos, a Revolução Francesa parecia possuir as características de um levante religioso. Conforme observa Tocqueville, a revolução “parecia mais interessada na regeneração da humanidade do que na reforma da França”. (DOUZINAS, 2009, p. 117).

A Declaração de 1789 representou o fim do *Ancien Régime* – da monarquia absoluta e dos privilégios feudais, portanto –, e a sua natureza abstrata e universal a tornou “[...] uma espécie de carta geográfica fundamental para a navegação política nos mares do futuro, uma referência indispensável a todo projeto de constitucionalização dos povos” (COMPARATO, 1999, p. 132). De acordo com Bobbio:

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 axiologicamente) do estado de natureza; o terceiro, ao princípio de legitimidade do poder que cabe à nação. (BOBBIO, 2004, p. 87).

Sobre a dupla menção – homem e cidadão –, tem-se que seu objetivo, dentro do contexto de universalidade da Declaração de 1789, era falar tanto aos homens de maneira geral, não importando sua nacionalidade, como aos cidadãos – aqui, apenas os franceses (COMPARATO, 1999, p. 132). Acerca dessa distinção, Douzinas explica:

A Assembleia Nacional teoricamente fragmentou-se em duas partes: uma filosófica e uma histórica. A primeira legislava em nome do “homem” pelo mundo inteiro; a segunda pelo único território e pelas únicas pessoas que podia, a França e suas colônias. [...] E ainda, ao introduzir a distinção entre ser humano e cidadão, a Declaração reconheceu a tensão entre o universal e o local e aceitou sua especificidade histórica. A contradição performativa entre a declaração de direitos para toda a humanidade que criava o poder da Assembleia Nacional de estabelecer esses direitos apenas para os franceses introduziu um elemento de exclusão e violência na política constitucional. (DOUZINAS, 2009, p. 116-117).

Foi na Declaração de 1789, ademais, que as liberdades individuais exsurgiram nitidamente, como no estabelecimento do princípio de que não há crime sem lei anterior que o defina, tampouco pena que não seja fixada em lei, ou, ainda, na proteção da propriedade privada diante do confisco e na garantia da observância

da legalidade no que diz respeito à criação e à cobrança de tributos (COMPARATO, 1999, p. 133). Destaque-se, também, que, conforme lembra Douzinas, o impacto da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 foi profundo na história da humanidade, tanto que a Declaração Universal dos Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas (ONU) de 1948 é muito similar àquela, em essência e em forma. (DOUZINAS, 2009, p. 99).

Já no que tange à Declaração de Direitos da Constituição de 1791, ela reiterou o caráter antiaristocrático e antifeudal do novo regime, bem como tratou de nacionalizar os bens da Igreja e, pela primeira vez na História, houve o reconhecimento de direitos humanos de cunho social (COMPARATO, 1999, p. 134).

No que diz respeito à Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão da Constituição de 1793, por sua vez, é necessário ter em mente o contexto em que tal Declaração e Constituição surgiram: menos de um ano após a promulgação da Constituição de 1791, a França se encontrava envolta em guerras com potências estrangeiras e, mais importante, a monarquia havia caído. Assim, no dia de instalação dos trabalhos, os deputados, por unanimidade, decidiram extinguir a monarquia, instituindo a república (COMPARATO, 1999, p. 134-135).

Ressalte-se, ademais, que a nova Constituição foi votada quando o conflito entre os girondinos e os jacobinos atingia o seu ápice: os primeiros queriam que os direitos individuais prevalecessem sobre os direitos sociais, já os segundos desejavam absolutamente o contrário. Em relação ao seu conteúdo, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão da Constituição de 1793 cingiu-se, praticamente, em reiterar o estatuído nas declarações anteriores, não tendo, ao contrário do que se comumente imagina, avançado no tocante aos direitos sociais (COMPARATO, 1999, p. 135-136).

Por fim, no que se refere à Declaração dos Direitos e Deveres do Homem e do Cidadão da Constituição de 1795, sua diferença já salta aos olhos da leitura de seu nome: aqui, há deveres. Essa Declaração e essa Constituição surgiram após a execução de Robespierre, em um momento em que os girondinos voltaram a ser maioria e a deter o poder e, portanto, os direitos individuais, mais caros aos girondinos do que aos jacobinos, como visto, passaram a prevalecer (COMPARATO, 1999, p. 136/138).

De um modo geral, o que se extrai das declarações de direitos da Revolução Francesa é que elas tiveram a pretensão de falar a todo o mundo, não

apenas aos franceses, isto é, pretendiam levar os direitos do homem a toda a humanidade. E é exatamente sobre os direitos do homem, abstratamente previstos nessas declarações, que uma das mais bem-sucedidas críticas à Revolução Francesa foi construída, como será analisado no próximo subcapítulo.

3.2 BURKE: OS DIREITOS METAFÍSICOS

Vistas as declarações de direitos da Revolução Francesa – mormente a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 –, que, calcadas nos direitos do homem, serviram de alicerce para o movimento revolucionário, cabe agora analisar a teoria de Edmund Burke – o qual adotou uma postura crítica à Revolução Francesa – formulada em seu livro “Reflexões sobre a Revolução na França”, que visa, essencialmente, o caráter metafísico dos direitos do homem, propugnados pelos revolucionários franceses, conforme dito, como esteios da Revolução.

Para Burke, não havia, na Assembleia Nacional francesa, membros com experiência prática na administração do Estado; os melhores eram apenas homens de teoria, o que só poderia acarretar em um sistema ancorado em direitos metafísicos, abstratos – os direitos do homem (BURKE, 2012, p. 196). O busílis não era, no entanto, apenas o caráter metafísico dos direitos do homem; Burke atacava, também, o desprezo que os revolucionários franceses demonstravam pelo passado, pela experiência. De acordo com o autor:

É muito natural, portanto, que, com essas ideias de que tudo em sua constituição e governo na pátria, quer na Igreja ou no Estado, é ilegítimo e usurpado ou, na melhor hipótese, uma vã ironia, eles olhem para o exterior com um entusiasmo ávido e apaixonado. Enquanto estiverem possuídos por essas noções, é inútil falar-lhes da prática de seus ancestrais, das leis fundamentais de seu país, da forma estabelecida de uma constituição, cujos méritos são confirmados pelo sólido teste da longa experiência, e uma crescente força pública e prosperidade nacional. Eles desprezam a experiência como sendo a sabedoria de homens iletrados; e, quanto ao resto, armaram secretamente uma mina que mandará pelos ares, em uma grande explosão, todos os exemplos de antiguidade, todos os precedentes, cartas constitucionais e decretos do Parlamento. (BURKE, 2012, p. 219-220).

Conforme Burke ironiza, os revolucionários franceses não precisavam de algo tão trivial como a experiência adquirida ao longo dos séculos – porque eles tinham os direitos do homem, contra os quais

[...] não pode haver prescrição; contra estes, nenhum acordo é forçoso: eles não admitem nem temperamento, nem conciliação: qualquer coisa que não atenda a suas plenas exigências é pura trapaça e injustiça. Contra esses seus direitos do homem governo nenhum busque segurança na duração de sua continuidade, ou na justiça e clemência de sua administração. As objeções desses especuladores, se suas formas não se enquadram com suas teorias, são tão válidas contra um governo tão antigo e beneficente quanto contra a mais violenta tirania, ou a mais recente usurpação. Eles estão sempre em controvérsia com governos, não quanto a uma questão de abuso, mas a uma questão de competência e uma questão de direito. Nada tenho a dizer à canhestra sutileza de sua metafísica política [...] Mas que não se voltem para soprar como um vento do Levante, para varrer a terra com seu furacão e fazer irromperem as fontes do fundo do oceano para nos submergir. (BURKE, 2012, p. 220).

Ao criticar os direitos do homem, Burke não pretendia atacar, entretanto, o que ele chamava de os “verdadeiros direitos do homem”. Nesse sentido, veja-se:

Ao negar suas falsas reivindicações de direito, não tenho a intenção de prejudicar as que são reais, e que são tais que seus pretensos direitos destruiriam totalmente. Se a sociedade civil é feita para proveito do homem, todas as vantagens para as quais ela é feita tornam-se seu direito. Ela é uma instituição de beneficência; e a própria lei só é beneficência quando age segundo uma regra. Os homens têm o direito de viver por essa regra; eles têm o direito à justiça [...] aos frutos de sua operosidade [...] às aquisições de seus pais; à nutrição e ao progresso de sua prole; à instrução na vida e à consolação na morte. Seja o que for que cada homem possa fazer separadamente, sem invadir os demais, ele tem o direito de fazê-lo para si mesmo; e tem o direito a uma justa parcela de tudo que a sociedade, com todas as suas combinações de habilidade e força, possa fazer em seu favor. [...] O governo é uma invenção da sabedoria humana para prover as necessidades humanas. Os homens tem direito a que essas necessidades sejam providas por essa sabedoria. (BURKE, 2012, p. 220/222).

Entre essas necessidades, segundo Burke, encontra-se a de sujeitar as “paixões” dos homens, isto é, restringir os homens e suas liberdades, de modo que eles não possuam liberdade absoluta, possibilitando, assim, o convívio na sociedade civil (BURKE, 2012, P. 222-223). Ou, de acordo com os ensinamentos de Kritsch, para Burke, os direitos do homem eram as liberdades e as restrições impostas aos homens na vida em sociedade e, ao contrário do que arguiam os revolucionários, eram mutáveis, visto que podiam mudar de acordo com o lugar, o tempo e a circunstância, motivo pelo qual só podiam ser averiguados na vida real, através da experiência, pelo empirismo (KRITSCH, 2011). Nessa senda, Burke arremata:

Nesse sentido, as restrições aos homens, bem como a suas liberdades, devem figurar entre seus direitos. Mas, como as liberdades e as restrições variam com a época e as circunstâncias, e admitem infinitas modificações, elas não podem ser estabelecidas sobre nenhuma regra abstrata; e nada é tão insensato quanto discuti-las com base nesse princípio. [...] **De que adianta discutir o direito abstrato de um homem a remédios e alimento? A questão é sobre o método de consegui-los e administrá-los. Nessa deliberação, sempre aconselharei que se convoque a ajuda do produtor agrícola e do médico, em vez da ajuda do professor de metafísica.** (BURKE, 2012, p. 223). (Grifos nossos).

Vê-se, portanto, que, para Burke, era inútil divagar sobre direitos metafísicos – como os direitos do homem da Revolução Francesa –, o que era necessário era, de fato, atender materialmente as necessidades humanas. Discussões etéreas sobre os direitos do homem de nada adiantavam, era preciso que as necessidades humanas fossem implementadas na vida real. Ou, conforme explica Cardoso, a crítica de Burke se direcionava no sentido de que os direitos do homem eram demasiadamente metafísicos, e que os verdadeiros direitos do homem só poderiam ser encontrados na vida real – e não em abstrações (CARDOSO, 2011).

Mas não era só isso. Burke também considerava extremamente contraditório como as luzes dos direitos do homem permitiram tamanho banho de sangue e destruição na França. Ora, que direitos do homem são esses em que assassinatos, torturas e confiscos são as consequências? Resta bastante óbvio que, para Burke, os direitos do homem definitivamente não nasceram com a lâmina da guilhotina entrando em ação (BURKE, 2012).

Como lembra Villey, Burke criticava o fato de que os direitos do homem não tiveram o condão de garantir a defesa das propriedades em face dos confiscos e, muito menos, das cabeças dos inimigos da Revolução em face da guilhotina, em que pese tais direitos, conforme foram declarados, protegessem a propriedade e davam aos indivíduos acessos a garantias judiciárias (VILLEY, p. 4-5). No que tange aos confiscos de propriedades, Burke assevera:

Poucos conquistadores bárbaros jamais fizeram uma revolução tão terrível na propriedade. [...] Os senhores se apoderaram de cinco milhões de esterlinas de renda anual e arrancaram quarenta ou cinquenta mil pessoas de suas casas, porque “essa foi a sua vontade”. O tirano Henrique VIII da Inglaterra, como não era mais esclarecido do que os romanos Mário e Sila, e não estudou nas novas escolas dos senhores, não sabia que instrumento eficaz de despotismo poderia ser encontrado nesse grande armazém de

armas ofensivas, os direitos do homem. Quando resolveu roubar as abadias, como o clube dos Jacobinos roubou todos os eclesiásticos, começou estabelecendo uma comissão para investigar os crimes e abusos que prevaleciam nessas comunidades. Como se poderia esperar, sua comissão relatou verdades, exageros e falsidades. [...] Se o destino o houvesse reservado para nossa época, quatro termos técnicos teriam feito o serviço para ele, e lhe teriam poupado todo esse incômodo; ele precisava de nada mais do que uma breve fórmula de magia e sortilégio – “Filosofia, Luz, Liberalidade, os Direitos do Homem”. (BURKE, 2012, p. 297/299).

Burke sustenta, também, que o Estado Francês não estava quebrado a ponto de necessitar recorrer à rapina, como o fez. A bem da verdade, conforme exposto pelo autor, o confisco, em particular em relação à Igreja, tinha como claro propósito destruí-la. A prova disso é o fato de terem sido confiscados valores duas vezes superiores ao déficit da França à época (isso, ainda, trabalhando em uma hipótese em que seria aceitável a Igreja arcar com todo o déficit sozinha) e, também, ter sido rejeitada uma contribuição ofertada pela Igreja, que era mais vantajosa para a fazenda pública, mas não levaria à destruição daquela (BURKE, 2012, p. 302/304).

Outra objeção de Burke é no tocante ao tratamento dado pela Revolução à monarquia francesa. Para o autor, essa não era de todo tão imprestável ao ponto de que uma revolução se fizesse imperativa – Burke defendia que os problemas da monarquia francesa, os quais ele não negava existirem aos montes, poderiam ser resolvidos através de reformas, como ocorreu na Grã-Bretanha. Segundo Burke:

Mas a questão agora não é sobre os vícios daquela monarquia, mas sobre a sua existência. É então verdade que o governo francês era incapaz ou imerecedor de reforma; de modo que era de absoluta necessidade que toda a estrutura devesse ser imediatamente posta abaixo; e a área desimpedida para a ereção de um edifício técnico experimental em seu lugar? [...] Ouvindo alguns homens comentar sobre a finada monarquia da França, era de imaginar que falavam da Pérsia sangrando sob a espada feroz de Taehmas Kouli Khan; ou pelo menos descreviam o bárbaro despotismo anárquico da Turquia [...] Foi esse o caso da França? Não tenho como dar resposta à pergunta senão por uma referência a fatos. Fatos não apoiam essa imagem. Ao lado de muito mal, existe algum bem na própria monarquia [...] Não reconheço, nessa visão das coisas, o despotismo da Turquia. Nem discirno o caráter de um governo que foi, no todo, tão opressor, ou tão corrupto, ou tão negligente a ponto de ser totalmente impróprio *para qualquer reforma*. Devo achar que esse governo bem merecia ter suas excelências aumentadas; suas falhas corrigidas; e suas capacidades melhoradas até o nível de uma constituição britânica. (BURKE, 2012, p. 312-313; 319).

É possível vislumbrar, assim, que o espírito reformador de Burke é uma das características essenciais de sua obra, espírito esse que, para o autor, estava presente na história da Grã-Bretanha, vez que os britânicos não foram “[...]”

esvaziados e costurados, a fim de podermos ser recheados, como pássaros empalhados em um museu, com farpas e trapos, e reles tiras borradas de jornal sobre os direitos do homem” (BURKE, 2012, p. 258). Isto é, justamente por não terem sido “recheados” pelos metafísicos direitos do homem, os britânicos sabiam o valor da prudência, da experiência e do passado e, por isso, entendiam que era preciso haver muito cuidado para, ao extirpar o vício, não extirpar a instituição viciada junto (BURKE, 2012, p. 368).

Após tecer comentários sobre o ímpeto reformador britânico, Burke analisou a Revolução Francesa sob os prismas da constituição dos poderes, bem como sob os prismas do exército e do sistema financeiro (BURKE, 2012, p. 373).

No que diz respeito ao poder legislativo, Burke criticou especialmente a forma adotada, pela Assembleia Nacional da França, de acesso aos cargos legislativos, vez que, ao exigir determinada quantia de riqueza para que um indivíduo pudesse ser eleito (que variava de acordo com a esfera em que se concorria), privilegiava os ricos, o que expunha uma enorme contradição entre o discurso dos direitos do homem e a realidade (BURKE, 2012, p. 378-379).

Em relação ao poder judiciário, Burke profetizou a instituição dos Tribunais Revolucionários, expondo que

[...] se não se tomar grande cuidado para formá-lo em um espírito muito diferente daquele que os orienta em seus trabalhos relativamente a delitos contra o Estado, esse tribunal, subserviente à inquisição deles, o *comité de pesquisa*, extinguirá as últimas centelhas de liberdade na França e estabelecerá a tirania mais terrível e arbitrária que já se viu em qualquer nação. (BURKE, 2012, p. 424-425).

No tocante ao exército, Burke também foi profético ao antever o surgimento de Napoleão Bonaparte, vez que as insurreições militares insufladas pelos ideais da Revolução Francesa acabariam levando à ditadura militar, pois:

Na fraqueza de um tipo de autoridade e na vacilação de todas, os oficiais de um exército continuarão por algum tempo revoltosos e cheios de facciosidade, até que algum general popular, que entenda a arte de conciliar a soldadesca e que possua o verdadeiro espírito de comando, atraia sobre si os olhos de todos eles. Exércitos lhe obedecerão por sua conta pessoal. Não há outro meio de assegurar obediência militar nesse estado de coisas. Mas, no momento em que isso acontecer, a pessoa que realmente comandar o exército é o senhor dos senhores; o senhor (isso é pouco) do seu rei, o senhor da sua assembleia, o senhor da sua república inteira. (BURKE, 2012, p. 438).

Outra prova, para Burke, da inépcia dos legisladores dos direitos do homem era a situação pós-revolução da fazenda pública francesa. O autor destaca que as finanças públicas da França estavam em maior desordem do que no antigo regime, o que, para o autor, era uma evidência de que os “financistas filosóficos”, os “padres do sínodo filosófico”, eram capazes de sublevar multidões, mas não de levantar suprimentos (BURKE, 2012, p. 456-457; p. 465-467).² De acordo com Burke:

A conversa fiada sobre os direitos do homem não será aceita em pagamento por um biscoito ou por uma libra de pólvora. Aqui, então, os metafísicos descem das especulações aéreas e visionárias e seguem exemplos infalivelmente. Que exemplos? Os exemplos de falências. [...] Quando a receita desaparece em suas mãos, eles têm a presunção, em alguns de seus recentes trabalhos, de dar valor *a si próprios* pelo socorro prestado ao povo. Não socorreram o povo. Se nutriam essa intenção, por que mandaram que os detestados impostos fossem pagos? O povo socorreu a si mesmo, apesar da assembleia. (BURKE, 2012, p. 468-469).

Burke encerra sua crítica à Revolução Francesa reconhecendo que, possivelmente, possam ter havido conquistas da Revolução – mas reafirmando, sem prejuízo, que essas conquistas poderiam ter sido alcançadas sem a Revolução, através de reformas. Conforme Burke:

Mas serei eu tão pouco razoável a ponto de absolutamente nada ver que mereça ser recomendado nos trabalhos infatigáveis dessa assembleia? Não nego que, entre um número infinito de atos de violência e insânia, algum bem possa ter sido feito. Quem destrói tudo certamente eliminará algum motivo de queixa. Quem faz tudo novo tem uma chance de poder fazer algo benéfico. Dar-lhes crédito pelo que fizeram por conta da autoridade que usurparam, ou que pode desculpá-los dos crimes pelos quais essa autoridade foi adquirida, há de dar a impressão de que as mesmas coisas não poderiam ter sido conseguidas sem fazer essa revolução. Com muita certeza poderiam; porque quase todas as regulamentações feitas por eles, o que não é muito equívoco, foram por cessão do rei, feitas voluntariamente em reunião dos Estados, ou pelas instruções concomitantes às ordens. Alguns usos e costumes foram abolidos por motivos justos; mas eram tais que, se tivesse ficado como estavam por toda a eternidade, pouco comprometeriam a felicidade e a prosperidade de qualquer Estado. As melhorias da Assembleia Nacional são superficiais; seus erros, fundamentais. (BURKE, 2012, p. 473-474).

² Burke (2012, p. 462; 468) ressalta, também, como provas dos fracassos econômicos da Assembleia Nacional da França, o ridículo do plano de cunhar dinheiro com os sinos das igrejas fechadas e, ademais, que os custos com a igreja “estatizada” foram maiores do que os ganhos com os confiscos das suas propriedades.

Pode-se observar, então, quais os elementos que perpassam todas as críticas formuladas por Burke: sua defesa da monarquia, é preciso reconhecer, seu apego à religião e, principalmente, seu apreço pelas lições da tradição, do passado, bem assim pela prudência, pelo precedente e pelo empirismo. Eram esses valores de respeito à tradição e à sabedoria dos séculos – de respeito ao que já havia sido testado – que guiavam Burke, eram nesses valores que Burke depositava sua confiança. Daí porque o autor era um reformador, e não um revolucionário; daí porque o autor se opunha tão ferrenhamente à abstração dos direitos do homem – de nada adiantavam, para ele, direitos metafísicos, era preciso prover materialmente as necessidades humanas.

Como visto anteriormente, “Reflexões sobre a Revolução na França” impactou sobremaneira a Europa e, portanto, é evidente que não passou em branco, sem ser refutada pelos defensores da Revolução. Assim, já analisada a crítica de Burke, será visto, no próximo subcapítulo, uma das respostas mais contundentes a ela.

3.3 A CONTRAPOSIÇÃO DE THOMAS PAINE

De acordo com o subcapítulo precedente, Edmund Burke formulou a mais conhecida crítica à Revolução Francesa. Contudo, essa crítica não deixou, obviamente, de ser contestada, como em “Os Direitos do Homem”, livro de Thomas Paine, um inglês radicalmente antimonarquista que participou da Independência Americana e da Revolução Francesa (PAINE, 2009).

O revide de Paine a Burke é fortemente marcado pela crença nos direitos do homem, pelo antimonarquismo, pelo anticatolicismo e pela ideia de que Burke era financiado pela monarquia inglesa e, assim, agia tomado por ressentimento, preconceito, ignorância, ódio e pelo medo de ver a Revolução Francesa ser transferida da França para a Inglaterra (PAINE, 2009). Paine inicia sua resposta rebatendo um dos pontos centrais do argumento de Burke: para ele, reformas não bastavam, a revolução se fazia imperativa, pois:

Não foi contra Luís XVI, mas contra os princípios despóticos do governo que a nação se revoltou. Esses princípios não se originavam nele, mas no *establishment* original, muitos séculos antes, e se arraigaram muito profundamente para serem eliminados. Só uma revolução completa e universal poderia limpar o estábulo com uma imundície augeana de

parasitas e saqueadores. Quando se torna necessário fazer algo, devemos fazê-lo de corpo e alma ou sequer tentar. A crise chegara e só restava uma escolha: agir com firmeza e vigor ou nada fazer. O rei era sabidamente o amigo da nação e essa particularidade favorecia o empreendimento. Talvez nenhum homem educado como um monarca absoluto tenha possuído um coração tão pouco propenso ao exercício desse tipo de poder como o atual rei da França. Mas os princípios do próprio governo ainda permaneciam idênticos. O monarca e a monarquia eram coisas distintas e separadas. Foi contra o despotismo estabelecido desta, e não contra a pessoa ou princípios daquele, que a revolta foi iniciada e a revolução, realizada. (PAINE, 2009, p. 84-85).

Nesse sentido, Paine faz uma distinção entre a Revolução Francesa e a Revolução Gloriosa, ocorrida na Inglaterra em 1688: para o autor, na Revolução Gloriosa, a revolta dos ingleses foi tão somente contra o despotismo pessoal do rei, ao passo que, na Revolução Francesa, a revolta foi contra o despotismo da instituição monarquia, e isso ocorreu porque, segundo o autor, na Revolução Gloriosa os direitos do homem foram apenas imperfeitamente entendidos (PAINE, 2009, p. 81/85).

Imperfeitamente entendidos, pois, de acordo com Paine, a instituição monarquia representava uma ofensa aos direitos humanos, porque usurpadora da soberania e escravizadora da nação, bem como corruptora da humanidade e representativa da ignorância (enquanto a república representaria a razão), além de belicosa (para o autor, extinta a monarquia, a causa das guerras estaria igualmente extinta), cara e injusta, mas, não percebendo isso, os ingleses a mantiveram, destituindo unicamente o rei – ou seja, expurgaram tão somente a pessoa, e não os princípios despóticos (PAINE, 2009). Nessa senda, Paine arremata:

As revoluções que aconteceram anteriormente no mundo não continham nada que interessasse às massas. Chegavam apenas à substituição de pessoas e medidas, mas não de princípios, e surgiam ou desapareciam entre os acontecimentos comuns do momento. O que presenciamos atualmente poderia ser chamado, sem impropriedade, de *contra-revolução*. A conquista e a tirania, em algum período do passado, destituíram o homem de seus direitos, e ele agora os recupera. E assim como a maré de todos os assuntos humanos tem o seu fluxo e refluxo em direções opostas, o mesmo ocorre nesse caso. O governo fundado numa *teoria moral, num sistema de paz universal e nos inalienáveis direitos hereditários do homem* move-se atualmente do ocidente ao oriente através de um impulso mais intenso do que o governo da espada se movia do oriente para o ocidente. Seu progresso não interessa a indivíduos determinados, mas a nações, e promete uma nova era à espécie humana. (PAINE, 2009, p. 200).

Mas as objeções apresentadas por Paine não se limitaram à controvérsia reforma/revolução e ao entendimento (ou não) dos direitos do homem por parte dos

ingleses, como se verá a seguir. O autor também objetou Burke no que diz respeito à violência da Revolução Francesa, ao sistema eleitoral adotado por ela, à tese do “vácuo de poder” e à economia francesa. Paine argumentou, ainda, que a Inglaterra, ao contrário do defendido por Burke, não possuía Constituição e, ademais, criticou a confiança de Burke na tradição, no passado, no precedente.

Quanto às objeções de Burke à violência da Revolução Francesa, Paine nega que essa tenha sido, de fato, tão violenta. Sustenta o autor que os episódios violentos foram reações a conspirações tramadas contra os revolucionários e, ademais, que os homens aprenderam a violência através das monarquias (PAINE, 2009, p. 88/96). Nesse sentido, discorrendo sobre a Tomada da Bastilha, Paine argumenta:

Suas cabeças foram transpassadas por grandes pregos e carregadas pela cidade. É em torno dessa forma de punição que o sr. Burke monta grande parte de seus cenários trágicos. Por isso, examinemos como os homens chegaram à ideia de punir dessa forma. Eles a aprendem com os governos sob os quais vivem e revidam as punições que foram acostumados a ver. As cabeças espetadas em grandes pregos, que permaneceram durante anos em Temple Bar, por obra e graça do governo inglês, em nada diferiam, no horror da cena produzida, daquelas carregadas em grandes pregos por Paris. Talvez se possa dizer que para um homem nada significa o que lhe é feito depois que está morto; mas significa muito para os vivos: tortura seus sentimentos ou endurece seu coração e, em ambos os casos, os ensina como punir quando o poder cair em suas mãos. [...] Aqueles excessos não resultaram dos princípios da Revolução, mas da mente degradada que existia antes do período revolucionário, e que a Revolução pretende corrigir. (PAINE, 2009, p. 95-97).

No que diz respeito às críticas formuladas por Burke ao sistema eleitoral adotado pela Revolução Francesa, Paine rebate alegando que, embora o sufrágio censitário tenha sido, de fato, estabelecido – onde, para ser eleitor, era necessário pagar certa quantidade de imposto por ano –, ainda assim, o sistema eleitoral francês era menos limitado e excludente que o sistema eleitoral inglês (PAINE, 2009, p. 113).

Também merece destaque outro elemento marcante do discurso de Paine, que é, como dito, o seu anticatolicismo (ou, pelo menos, antipapismo). Isso fica bastante evidente em vários trechos de sua obra, mas, especialmente, quando o autor, ao discorrer sobre o direito universal de consciência, estabelecido pela Revolução Francesa, versa sobre tolerância e intolerância. Veja-se:

A Constituição francesa aboliu ou abandonou a *Tolerância* e também a *Intolerância*, e estabeleceu o direito universal de consciência. A *tolerância* não é o *oposto* da intolerância, mas a sua *imitação*. Ambas são despotismos. Uma se apropria do direito de obstruir a Liberdade de Consciência; a outra, do direito de concedê-la. Uma é o papa munido de fogo e facho; a outra, o papa vendendo ou concedendo indulgências. A primeira é a Igreja e o Estado; a segunda, a Igreja e o comércio. (PAINE, 2009, p. 126).

Outra constante da resposta de Paine é a negação de que a Inglaterra possuísse uma Constituição – ideia tão fundamental para Burke, que tanto acreditava na tradição, no passado, no precedente. Para Paine, o que havia na Inglaterra eram tão somente restrições aos poderes reais, e não propriamente uma Constituição. De acordo com o autor:

Se começarmos por Guilherme da Normandia, descobriremos que o governo da Inglaterra era originalmente uma tirania, fundada numa invasão e conquista do país. Admitido isso, parecerá então que o esforço da nação, em distintos períodos, para enfraquecer essa tirania e torna-la menos intolerável foi creditado a uma Constituição. A *Magna Carta*, como foi chamada (atualmente se parece a um almanaque da mesma data), não passou de uma obrigação imposta ao governo para que este renunciasse a uma parte de suas pretensões. Não criou nem conferiu poderes ao governo ao modo de uma Constituição; foi, dentro do seu alcance, algo da natureza de uma reconquista e não de uma Constituição, porque se a nação tivesse expulsado totalmente os usurpadores, como a França fez com seus déspotas, teria dado forma a uma Constituição. A história dos *Edwards* e dos *Henries*, e até o começo dos *Stuarts*, exhibe tantos atos da tirania quanto poderiam ser cometidos dentro dos limites aos quais a nação a havia confinado. Os *Stuarts* se empenharam em transpor tais limites, e seu destino é notório. Em todos esses exemplos não percebemos Constituição alguma atuando, mas apenas restrições ao poder usurpado. [...] A lei chamada Declaração de Direitos (*Bill of Rights*) vem aqui à luz. E o que ela é senão uma barganha de poderes, benefícios e privilégios? Você terá tanto e eu ficarei com o resto. E no tocante à nação, se dizia, *tua cota será o direito de fazer petições*. (PAINE, 2009, p. 231).

Já no tocante à tese do “vácuo de poder” na França, o qual, segundo Burke, seria consequência da Revolução Francesa e do enfraquecimento de todo tipo de autoridade no país, o que acabaria levando a uma ditadura militar – como a que veio a ser engendrada por Napoleão Bonaparte –, Paine a credita ao que seria um servilismo de Burke à monarquia, bem como ao medo de ver a revolução transferir-se para a Inglaterra, argumentando:

Existe um enigma geral que perpassa todo o livro do Sr. Burke. Ele escreve furiosamente contra a Assembléia Nacional, mas com o que está enfurecido? Se suas afirmações fossem tão verdadeiras quanto são infundadas, e a França tivesse, através da sua revolução, destruído seu

poder e se convertido no que ele chama de *vácuo*, poderiam gerar aflição em um francês (que se considerasse um cidadão) e provocar sua fúria contra a Assembleia Nacional. Mas por que elas provocariam a fúria do Sr. Burke? Ora, não é à nação francesa que o Sr. Burke se refere, mas sim à corte! E todas as *cortes* europeias, temendo o mesmo destino, estão de luto. Ele não escreve como um francês ou um inglês, mas como o servil cortesão, criatura conhecida em todos os países e que não é amiga de ninguém. Se se trata da corte de Versalhes, da corte de St. James ou da Carlton House, ou de uma corte futura, isso nada significa, uma vez que o princípio larval de todas as cortes e dos cortesãos é semelhante. Formam uma política diplomática comum em toda a Europa, destacada e separada do interesse das nações e, embora pareçam estar em disputa, concordam em pilhar. Nada pode ser mais terrível para uma corte ou um cortesão do que a Revolução Francesa. Aquilo que constitui uma benção para as nações, para eles é amargura, e como a existência deles depende da duplicidade de um país, tremem diante da introdução de princípios e se atemorizam ante o precedente que os ameaça com a ruína. (PAINE, 2009, p. 181).

Além disso, Paine também crítica a confiança de Burke na tradição, no passado, no precedente, no empirismo. Segundo o autor:

Os pré-julgamentos que os homens têm, em função da educação e dos hábitos, favoráveis a uma forma ou um sistema determinado de governo, precisam ainda ser submetidos ao teste da razão e da reflexão. Na verdade, tais preconceitos não são nada. Nenhum homem tem pré-julgamentos favoráveis a uma coisa que sabe que está errada. Está apegado a ela porque crê que está certa, mas quando percebe que não é assim, o preconceito se desvanece. Temos uma idéia falha do que seja o preconceito. Poder-se-ia dizer que enquanto os homens pensarem por si mesmos, tudo é preconceito e *não opinião*, pois somente é opinião o que resulta da razão e da reflexão. **Faço essa observação para que o sr. Burke não confie demais nos preconceitos habituais do país.** (PAINE, 2009, p. 196). (Grifos nossos).

Por fim, as críticas de Burke à economia francesa também não ficaram sem respostas por parte de Paine, o qual alegou que, além da França ser mais rica que a Inglaterra, possuía um sistema tributário muito mais justo, pois não precisava financiar a monarquia e as guerras provocadas por ela (PAINE, 2009).

É possível vislumbrar, assim, que Paine e Burke estão em campos diametralmente opostos: Paine era um antimonarquista ferrenho, que acreditava que a revolução era o único caminho para a França, não havendo que se falar em reforma e, portanto, que julgava ser necessário romper totalmente com a ordem anterior. Paine também desdenhava da Revolução Gloriosa de 1688, implicando que os ingleses não eram livres e não possuíam Constituição, bem como criticava a confiança de Burke na tradição, no passado, no precedente. Tem-se, então, que,

para Paine, os direitos do homem só poderiam ser garantidos com a revolução total, que levasse ao fim da monarquia, ou seja, rompendo com os laços do passado.

No próximo capítulo será examinada a temática dos direitos humanos na atualidade, mais especificamente a fundamentação moderna desses direitos, a relação entre esses direitos e o Estado e, por fim, a problemática desses direitos no contexto da globalização.

4 OS DIREITOS HUMANOS NA ATUALIDADE

4.1 A FUNDAMENTAÇÃO MODERNA DOS DIREITOS HUMANOS

Analisadas as declarações de direitos da Revolução Francesa, bem como a crítica de Burke e a defesa de Paine a esses direitos, cumpre, neste terceiro e último capítulo, estudar os direitos humanos na atualidade. Neste subcapítulo, então, será examinada a fundamentação moderna dos direitos humanos e, para tanto, é necessário retornar ao princípio da fundamentação dos direitos do homem.

Nesse sentido, impende ressaltar que o início do desenvolvimento da fundamentação dos direitos do homem se deu no contexto do Iluminismo, do racionalismo e, portanto, tal fundamentação era marcada pela ilusão de um fundamento absoluto dos direitos do homem, ilusão essa que era comum aos jusnaturalistas, aos adeptos do racionalismo (BOBBIO, 2004). De acordo com o jusfilósofo italiano:

Da finalidade visada pela busca do fundamento, nasce a ilusão do fundamento absoluto, ou seja, a ilusão de que – de tanto acumular e elaborar razões e argumentos – terminaremos por encontrar a razão e o argumento irresistível, ao qual ninguém poderá recusar a própria adesão. O fundamento absoluto é o fundamento irresistível no mundo de nossas idéias, do mesmo modo como o poder absoluto é o poder irresistível (que se pense em Hobbes) no mundo de nossas ações. Diante do fundamento irresistível, a mente se dobra necessariamente, tal como o faz a vontade diante do poder irresistível. O fundamento último não pode mais ser questionado, assim como o poder último deve ser obedecido sem questionamentos. Quem resiste ao primeiro se põe fora da comunidade das pessoas racionais, assim como quem se rebela contra o segundo se põe fora da comunidade das pessoas justas ou boas. Essa ilusão foi comum durante séculos aos jusnaturalistas, que supunham ter colocado certos direitos (mas nem sempre os mesmos) acima da possibilidade de qualquer refutação, derivando-os diretamente da natureza do homem. [...] Kant havia racionalmente reduzido os direitos irresistíveis (que ele chamava de “inatos”) a apenas um: a liberdade. Mas o que é a liberdade? (BOBBIO, 2004, p. 16-17).

Contra essa ilusão do fundamento absoluto, Bobbio apresentou quatro argumentos. O primeiro deles diz respeito à definição dos direitos do homem: afinal, qual a definição dos direitos do homem? Conforme assevera o autor, a maioria das definições são imprecisas e eivadas de ideologia, preferências pessoais e políticas. Logo, se não é possível uma definição precisa dos direitos do homem, também não é possível se falar em fundamento deles, absoluto ou não (BOBBIO, 2004, p. 17-18).

O segundo argumento é relativo à variabilidade dos direitos do homem, que variam de acordo com o tempo, as pessoas e as ideologias e, assim, não podem possuir um fundamento absoluto. Para Bobbio,

[...] os direitos do homem constituem uma classe variável, como a história destes últimos séculos demonstra suficientemente, e continua a se modificar, com a mudança das condições históricas, ou seja, dos carecimentos e dos interesses, das classes no poder, dos meios disponíveis para a realização dos mesmos, das transformações técnicas, etc. Direitos que foram declarados absolutos no final do século XVIII, como a propriedade *sacre et inviolable*, foram submetidos a radicais limitações nas declarações contemporâneas; direitos que as declarações do século XVIII nem sequer mencionavam, como os direitos sociais, são agora proclamados com grande ostentação nas recentes declarações. Não é difícil prever que, no futuro, poderão emergir novas pretensões que no momento nem sequer podemos imaginar, como o direito a não portar armas contra a própria vontade, ou o direito de respeitar a vida também dos animais e não só dos homens. O que prova que não existem direitos fundamentais por natureza. O que parece fundamental numa época histórica e numa determinada civilização não é fundamental em outras épocas e em outras culturas. (BOBBIO, 2004, p. 18).

O terceiro argumento trata da heterogeneidade dos direitos do homem – quer dizer, os fundamentos desses direitos divergem na medida em que divergem os direitos, que são muito diversos. Nessa senda, Bobbio explana que a ideia de um fundamento absoluto dos direitos do homem fica ainda mais fragilizada se lembrarmos que, dentro desses direitos, existem aqueles que não são só diversos, mas antinômicos/contraditórios entre si. Como exemplo, o autor cita os direitos individuais tradicionais e os direitos sociais: caso os primeiros sejam realizados de forma plena, os segundos não o poderão ser (BOBBIO, 2004, p. 19/21).

O último argumento levantado em relação ao fundamento absoluto dos direitos do homem é saber se a existência dele assegura a realização desses direitos. E, conforme lembra Bobbio, a experiência histórica prova que não:

Em primeiro lugar, não se pode dizer que os direitos do homem tenham sido mais respeitados nas épocas em que os eruditos estavam de acordo em considerar que haviam encontrado um argumento irrefutável para defendê-los, ou seja, um fundamento absoluto: o de que tais direitos derivavam da essência ou da natureza do homem. Em segundo lugar, apesar da crise dos fundamentos, a maior parte dos governos existentes proclamou pela primeira vez, nessas décadas, uma Declaração Universal dos Direitos do Homem. Por conseguinte, depois dessa declaração, o problema dos fundamentos perdeu grande parte do seu interesse. Se a maioria dos governos existentes concordou com uma declaração comum, isso é sinal de que encontraram boas razões para fazê-lo. Por isso, agora, não se trata de buscar outras razões, ou mesmo (como querem os jusnaturalistas redivivos) a razão das razões, mas de pôr as condições para uma mais ampla e

escrupulosa realização dos direitos proclamados. Decerto, para empenhar-se na criação dessas condições, é preciso que se esteja convencido de que a realização dos direitos do homem é uma meta desejável; mas não basta essa convicção para que aquelas condições se efetivem. [...] O problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de *justifica-los*, mas o de *protegê-los*. Trata-se de um problema não filosófico, mas político. (BOBBIO, 2004, p. 22-23).

Dessa forma, no tocante à fundamentação moderna dos direitos humanos, parte-se da premissa, exatamente, de que o problema atual não é mais fundamentá-los, e sim protegê-los, não é mais saber suas características, e sim garanti-los, impedindo que sejam violados. De qualquer forma, para Bobbio, o problema do fundamento dos direitos do homem foi resolvido com a Declaração Universal dos Direitos do Homem da ONU, de 1948, pois essa foi resultado do consenso geral acerca de sua validade e, logo, é um sistema de valores humanamente fundado e reconhecido (BOBBIO, 2004, 25-26). Nesse sentido:

Com o argumento do consenso, substitui-se pela prova da intersubjetividade a prova da objetividade, considerada impossível ou extremamente incerta. Trata-se, certamente, de um fundamento histórico e, como tal, não absoluto: mas esse fundamento histórico do consenso é o único que pode ser factualmente comprovado. A Declaração Universal dos Direitos do Homem pode ser acolhida como a maior prova histórica até hoje dada do *consensus omnium gentium* sobre um determinado sistema de valores. Os velhos jusnaturalistas desconfiavam – e não estavam inteiramente errados – do consenso geral como fundamento do direito, já que esse consenso era difícil de comprovar. Seria necessário buscar sua expressão documental através da inquieta e obscura história das nações, como tentaria fazê-lo Giambattista Vico. Mas agora esse documento existe: foi aprovado por 48 Estados, em 10 de dezembro de 1948, na Assembléia Geral das Nações Unidas; e, a partir de então, foi acolhido como inspiração e orientação no processo de crescimento de toda a comunidade internacional no sentido de uma comunidade não só de Estados, mas de indivíduos livres e iguais. Não sei se se tem consciência de até que ponto a Declaração Universal representa um fato novo na história, na medida em que, pela primeira vez, um sistema de princípios fundamental da conduta humana foi livre e expressamente aceito, através de seus respectivos governos, pela maioria dos homens que vive na Terra. Com essa declaração, um sistema de valores é – pela primeira vez na história – universal, não em princípio, mas de fato, na medida em que o consenso sobre sua validade e sua capacidade para reger os destinos da comunidade futura de todos os homens foi explicitamente declarado [...] Somente depois da Declaração Universal é que podemos ter a certeza histórica de que a humanidade – toda a humanidade – partilha alguns valores comuns; e podemos, finalmente, crer na universalidade dos valores, no único sentido em que tal crença é historicamente legítima, ou seja, no sentido em que universal significa não algo dado objetivamente, mas algo subjetivamente acolhido pelo universo dos homens. (BOBBIO, 2004, p. 27-28).

Piovesan, por seu turno, parece concordar que a Declaração de 1948 resolveu a questão da fundamentação dos direitos do homem, asseverando:

A inexistência de qualquer questionamento ou reserva feita pelos Estados aos princípios da Declaração, bem como de qualquer voto contrário às suas disposições, confere à Declaração Universal o significado de um código e plataforma comum de ação. A Declaração consolida a afirmação de uma ética universal ao consagrar um consenso sobre valores de cunho universal a serem seguidos pelos Estados. (PIOVESAN, 2012, p. 203).

Quanto à universalidade dos valores, tem-se que ocorreu de forma gradual, pois a formação das declarações de direitos passou por, pelo menos, três fases; a primeira dizia respeito à ideia propugnada pelos jusnaturalistas de que, em um nascimento ou natureza ideais, os homens nascem livres e iguais. Nessa fase, os direitos do homem eram universais no que tange ao conteúdo, vez que se dirigiam a um homem ideal, mas eram limitados no tocante à eficácia (BOBBIO, 2004, p. 28-29).

Já a segunda fase de formação das declarações de direitos se deu quando Estados foram concebidos com base nesses direitos – como os EUA independente e a França revolucionária – isto é, quando se deu a passagem da teoria à prática dos direitos do homem e, aqui, muito embora se tenha ganhado em concreticidade (com sistemas de direitos positivos), se perdeu em universalidade, pois os direitos do homem passaram a ser protegidos apenas dentro do Estado, apenas em relação aos cidadãos (BOBBIO, 2004, p. 29).

Por fim, a terceira, última e atual fase é a da Declaração de 1948, que tem caráter, concomitantemente, universal e positivo: universal tendo em vista que os destinatários não são mais apenas os cidadãos, e sim todos os homens; positivo porque

[...] põe em movimento um processo em cujo final os direitos do homem deverão ser não mais apenas proclamados ou apenas idealmente reconhecidos, porém efetivamente protegidos até mesmo contra o próprio Estado que os tenha violado. No final desse processo, os direitos do cidadão terão se transformado, realmente, positivamente, em direitos do homem, ou, pelo menos, serão os direitos do cidadão daquela cidade que não tem fronteiras, porque compreende toda a humanidade; ou, em outras palavras, serão os direitos do homem enquanto direitos do cidadão do mundo. Somos tentados a descrever o processo de desenvolvimento que culmina da Declaração Universal também de outro modo, servindo-nos das categorias tradicionais do direito natural e do direito positivo: **os direitos do homem nascem como direitos naturais universais, desenvolvem-se como direitos positivos particulares, para finalmente encontrarem sua plena realização como direitos positivos universais. A Declaração Universal contém em germe a síntese de um movimento dialético, que começa pela universalidade abstrata dos direitos naturais, transfigura-se na particularidade concreta dos direitos positivos, e termina na**

universalidade não mais abstrata, mas também ela concreta, dos direitos positivos universais. Quando digo “contém um germe”, quero chamar a atenção para o fato de que a Declaração Universal é apenas o início de um longo processo, cuja realização final ainda não somos capazes de ver. (BOBBIO, 2004, p. 30). (Grifos nossos).

Contudo, a Declaração de 1948 não é desprovida de problemas, a começar pela óbvia problemática de como efetivar os direitos do homem no contexto da comunidade internacional, onde os Estados são soberanos; ademais, no que tange ao seu conteúdo, há que se ressaltar que a Declaração de 1948 não pode ter a pretensão de ser definitiva, pois, como visto, os direitos do homem são direitos históricos (BOBBIO, 2004, p. 31).

Hoje, o desafio não é apenas garantir/proteger os direitos do homem, mas aperfeiçoá-los de maneira constante, aperfeiçoando a Declaração de 1948. Isso vem ocorrendo através de outros documentos internacionais, como a Declaração dos Direitos da Criança, adotada pela ONU em 1959, e a Convenção sobre os Direitos Políticos da Mulher, aprovada pela ONU em 1952, por exemplo (BOBBIO, 2004, p. 33-34).

Aqui, duas dificuldades para a efetiva proteção dos direitos do homem se apresentam: uma jurídica-política e outra substancial. A primeira depende da comunidade internacional e da relação entre os organismos internacionais e os Estados, que é caracterizada, como se sabe, pelo tão somente poder diretivo dos organismos, e não coercitivo, visto que os Estados são soberanos. Se essa relação não funcionar, os direitos do homem não serão protegidos. Bobbio ressaltava que as atividades dos organismos internacionais, no que tange aos direitos do homem, dividem-se em promoção, controle e garantia, nunca coerção, e que, geralmente, nos Estados em que essa tutela é possível ela não é necessária, e onde ela é necessária ela não é possível de ser exercida (BOBBIO, 2004, p. 37-38; p. 40).

A segunda e última dificuldade diz respeito ao próprio conteúdo dos direitos do homem: isto é, muitas vezes dois desses direitos colidem, de modo que a tutela de um deles, inexoravelmente, acabará restringindo um direito igualmente fundamental, porém concorrente, e como é algo subjetivo a delimitação de onde um começa e o outro termina, o campo de incidência desses direitos poderá variar. Isso ocorre, como visto, nos embates entre os direitos individuais tradicionais e os direitos sociais (BOBBIO, 2004, p. 42).

Portanto, no que tange à fundamentação moderna dos direitos do

homem, extrai-se que, atualmente, é mais importante protegê-los e garanti-los do que fundamentá-los (até porque a questão da fundamentação já foi resolvida pela Declaração de 1948 da ONU), de modo a impedir que sejam violados. Assim, analisada essa questão, no próximo subcapítulo será examinada a relação entre Estado e direitos humanos.

4.2 ESTADO E DIREITOS HUMANOS

No subcapítulo anterior, foi analisada a questão da fundamentação moderna dos direitos humanos; neste, será examinada a problemática da relação entre o Estado e esses direitos. Desse modo, é preciso reconhecer, inicialmente, que o problema do reconhecimento dos direitos do homem sempre existiu, desde as doutrinas jusnaturalistas e as declarações de direitos até a criação e o desenvolvimento do Estado de Direito – muito embora tenha sido depois da Segunda Guerra Mundial que o problema internacionalizou-se. Nessa senda, Bobbio destaca três processos de evolução histórica dos direitos do homem: a conversão em direito positivo, a generalização e a internacionalização (BOBBIO, 2004, p. 46-47).

Assumindo uma postura de análise dos direitos do homem através da perspectiva da filosofia da história, Bobbio, em particular, assevera que o atual debate desses direitos, feito por todos os povos e em instâncias da maior envergadura, é um sinal do progresso moral da humanidade, em que pese reconheça que

[...] a filosofia da história está hoje desacreditada [...] De acordo com a opinião comum dos historiadores, tanto dos que acolheram como dos que a recusaram, fazer filosofia da história significa, diante de um evento ou de uma série de eventos, pôr o problema do “sentido”, segundo uma concepção finalística (ou teleológica) da história (e isso vale não apenas para a história humana, mas também para a história natural), considerando o decurso histórico em seu conjunto, desde sua origem até sua consumação, como algo orientado para um fim, para um *télos*. Para quem se situa desse ponto de vista, os eventos deixam de ser dados de fato a descrever, a narrar, a alinhar no tempo, eventualmente a explicar segundo as técnicas e procedimentos de investigação, consolidados e habitualmente seguidos pelos historiadores, mas se tornam *sinais* ou *indícios* reveladores de um processo, não necessariamente intencional, no sentido de uma direção preestabelecida. Apesar da desconfiança, ou até mesmo da aversão, que o historiador experimenta diante da filosofia da história, será que podemos excluir inteiramente que, na narrativa histórica de grandes eventos, oculta-se uma perspectiva finalista, ainda que o historiador não

tenha plena consciência disso? Como pode um historiador do *Ancien Régime* não se deixar influenciar quando narra os eventos do seu desenlace final na Grande Revolução? Como pode subtrair-se à tentação de interpretá-los como sinais premonitórios de uma meta preestabelecida e já implícita neles? O homem é um animal teleológico, que atua geralmente em função de finalidades projetadas no futuro. Somente quando se leva em conta a finalidade de uma ação é que se pode compreender o seu “sentido”. A perspectiva da filosofia da história representa a transposição dessa interpretação finalista da ação de cada indivíduo para a humanidade em seu conjunto, como se a humanidade fosse um indivíduo ampliado, ao qual atribuímos as características do indivíduo reduzido. O que torna a filosofia da história problemática é precisamente essa transposição, da qual não podemos fornecer nenhuma prova convincente. O importante é que quem crê oportuno operar essa transposição, seja ela legítima ou não do ponto de vista do historiador profissional, deve estar consciente de que passa a se mover num terreno que, com Kant, podemos chamar de história profética, ou seja, de uma história cuja função não é cognoscitiva, mas aconselhadora, exortativa ou apenas sugestiva. (BOBBIO, 2004, p. 47-48).

De todo modo, partindo do princípio de que o atual debate dos direitos do homem demonstra um progresso moral da humanidade, Bobbio ainda complementa explanando que o interesse crescente na questão da afirmação, reconhecimento e proteção dos direitos do homem representa uma zona de luz na história da humanidade. Nesse sentido, é preciso ressaltar que foi o jusnaturalismo que, a partir do indivíduo, construiu uma doutrina da moral e do direito (jusnaturalismo esse que, em muitos aspectos, pode ser considerado a secularização da ética cristã), e não o direito romano (BOBBIO, 2004, p. 51/55). Veja-se:

Estou seguro de que me podem objetar que o reconhecimento do indivíduo como sujeito de direitos não esperou pela revolução copernicana dos jusnaturalistas. O primado do direito (*ius*) sobre a obrigação é um traço característico do direito romano, tal como este foi elaborado pelos juristas da época clássica. Mas trata-se, como qualquer um pode comprovar por si, de direitos que competem ao indivíduo como sujeito econômico, como titular de direitos sobre as coisas e como capaz de intercambiar bens com outros sujeitos econômicos dotados da mesma capacidade. A inflexão a que me referi, ocorre quando esse reconhecimento se amplia da esfera das relações econômicas interpessoais para as relações de poder entre príncipe e súditos, quando nascem os chamados direitos públicos subjetivos, que caracterizam o Estado de direito. É com o nascimento do Estado de direito que ocorre a passagem final do ponto de vista do príncipe para o ponto de vista dos cidadãos. No Estado despótico, os indivíduos singulares só têm deveres e não direitos. No Estado absoluto, os indivíduos possuem, em relação ao soberano, direitos privados. No Estado de direito, o indivíduo tem, em face do Estado, não só direitos privados, mas também direitos públicos. O Estado de direito é o Estado dos cidadãos. (BOBBIO, 2004, p. 57-58).

Desde o seu aparecimento com os jusnaturalistas, a doutrina dos direitos do homem evoluiu sobremaneira, passando do jusnaturalismo ao direito positivado

pelo Estado, à generalização e à internacionalização. Além da generalização e da internacionalização, ocorre, hoje, a especificação dos direitos do homem, que nada mais é que a especificação do homem abstrato, ou seja, os direitos das mulheres, das crianças, dos idosos, positivados naquelas declarações de direitos vistas no subcapítulo anterior, como a Declaração dos Direitos da Criança, de 1959 (BOBBIO, 2004, p. 58-59).

Contudo, e aqui a crítica de esquerda se aproxima da crítica de direita de Burke, Bobbio ressalta que o progresso moral da humanidade – decorrente da luz gerada pelo debate atual dos direitos do homem – não se mensura pelas palavras, mas pelos fatos, isto é, é necessário ter efetividade, é necessário que os Estados implementem esses direitos, que não fiquem apenas em abstrações:

Finalmente, descendo do plano ideal ao plano real, uma coisa é falar dos direitos do homem, direitos sempre novos e cada vez mais extensos, e justificá-los com argumentos convincentes; outra coisa é garantir-lhes uma proteção efetiva. Sobre isso, é oportuna ainda a seguinte consideração: à medida que as pretensões aumentam, a satisfação delas torna-se cada vez mais difícil. Os direitos sociais, como se sabe, são mais difíceis de proteger do que os direitos de liberdade. Mas sabemos todos, igualmente, que a proteção internacional é mais difícil do que a proteção no interior de um Estado, particularmente no interior de um Estado de direito. Poder-se-iam multiplicar os exemplos de contraste entre as declarações solenes e sua consecução, entre a grandiosidade das promessas e a miséria das realizações. Já que interpretei a amplitude que assumiu atualmente o debate sobre os direitos do homem como um sinal de progresso moral da humanidade, não será inoportuno repetir que esse crescimento moral não se mensura pelas palavras, mas pelos fatos. De boas intenções, o inferno está cheio. (BOBBIO, 2004, p. 60).

Douzinas vai ao encontro de Bobbio:

Não há insulto maior às vítimas de catástrofes naturais ou produzidas pelo homem, de fome coletiva e guerra, de terremotos e faxina étnica, de epidemia e tortura, não há maior escárnio e desconsideração que dizer a essas vítimas que, de acordo com um importante tratado internacional, elas têm direito à comida e a paz, a um abrigo e a um lar ou a atendimento médico e a um fim aos maus-tratos. (DOUZINAS, 2009, p. 165).

Sobre a efetividade dos direitos do homem, ainda, é necessário reconhecer a distinção existente entre a teoria e a prática desses direitos: aquela se desenvolveu muito mais rápido do que essa. Nesse sentido, Bobbio discorre que

[...] nestes últimos anos, falou-se e continua a se falar de direitos do homem, entre eruditos, filósofos, juristas, sociólogos e políticos, muito mais

do que se conseguiu fazer até agora para que eles sejam reconhecidos e protegidos efetivamente, ou seja, para transformar aspirações (nobres, mas vagas), exigências (justas, mas débeis), em direitos propriamente ditos (isto é, no sentido em que os juristas falam de “direito”). Tendo sempre presente essa distinção, a fim de não confundir dois planos que devem se manter bem distintos, pode-se afirmar, em geral, que o desenvolvimento da teoria e da prática (mais da teoria do que da prática) dos direitos do homem ocorreu, a partir do final da guerra, essencialmente em duas direções: na direção de sua universalização e naquela de sua multiplicação. (BOBBIO, 2004, p. 62).

No que diz respeito à multiplicação dos direitos do homem, pode-se apontar três causas para tal fenômeno: o aumento da quantidade de bens dignos de tutela; a extensão da titularidade de alguns direitos para sujeitos que não o homem; e, ainda, a ocorrência da especificação dos direitos do homem, que se estenderam, como visto, às mulheres, às crianças e aos idosos, por exemplo. Nesse contexto de multiplicação dos direitos do homem, há que se notar que a proliferação desses direitos é consequência das transformações ocorridas nos seios das sociedades (BOBBIO, 2004, p. 63/68). Assim:

A doutrina dos direitos do homem nasceu da filosofia jusnaturalista, a qual – para justificar a existência de direitos pertencentes ao homem enquanto tal, independentemente do Estado – partira da hipótese de um estado de natureza, onde os direitos do homem são poucos e essenciais: o direito à vida e à sobrevivência, que inclui também o direito à propriedade; e o direito à liberdade, que compreende algumas liberdades essencialmente negativas. Para a teoria de Kant – que podemos considerar como a conclusão dessa primeira fase da história dos direitos do homem, que culmina nas primeiras Declarações dos Direitos não mais enunciadas por filósofos, e portanto *sine imperio*, mas por detentores do poder de governo, e portanto *cum imperio* -, o homem natural tem um único direito, o direito de liberdade, entendida a liberdade como “independência em face de todo constrangimento imposto pela vontade de outro”, já que todos os demais direitos, incluído o direito à igualdade, estão compreendidos nele. A hipótese do estado de natureza – enquanto estado pré-estatal e, em alguns escritores, até mesmo pré-social – era uma tentativa de justificar racionalmente, ou de racionalizar, determinadas exigências que se iam ampliando cada vez mais; num primeiro momento, durante as guerras de religião, surgiu a exigência da liberdade de consciência contra toda forma de imposição de uma crença (imposição freqüentemente seguida de sanções não só espirituais, mas também corporais); e, num segundo momento, na época que vai da Revolução Inglesa à Norte-Americana e à Francesa, houve a demanda de liberdades civis contra toda forma de despotismo. **O estado de natureza era uma mera ficção doutrinária, que devia servir para justificar, como direitos inerentes à própria natureza do homem (e, como tais, invioláveis por parte dos detentores do poder público, inalienáveis pelos seus próprios titulares e imprescritíveis por mais longa que fosse a duração de sua violação ou alienação), exigências de liberdade provenientes dos que lutavam contra o dogmatismo das Igrejas e contra o autoritarismo dos Estados. A realidade de onde nasceram as exigências desses direitos era constituída pelas lutas e pelos movimentos que lhes deram vida e as alimentaram: lutas e movimentos cujas razões, se quisermos**

compreendê-las, devem ser buscadas não mais na hipótese do estado de natureza, mas na realidade social da época, nas suas contradições, nas mudanças que tais contradições foram produzindo em cada oportunidade concreta. (BOBBIO, 2004, p. 68-69). (Grifos nossos).

Portanto, tem-se que os direitos individuais tradicionais também são fruto das transformações sociais, muito embora a relação de causalidade entre essas e o surgimento daqueles não seja tão evidente quanto em relação ao surgimento dos direitos sociais (BOBBIO, 2004, p. 70).

Quanto à problemática da implementação/efetivação dos direitos do homem, mormente dos direitos sociais (os quais, ao contrário dos direitos individuais tradicionais, necessitam da intervenção do Estado para sua implementação), é pertinente ressaltar a impropriedade de chamar exigências de direitos futuros como direitos – isto é, exigências de direitos futuros são meras aspirações, pois não foram positivadas de modo a dar-lhes efetividade –, pois essas exigências podem vir a não ser realizadas (BOBBIO, 2004, p. 66/73).

E é isso o que são, por exemplo, os direitos naturais ou morais – meras exigências de direitos, as quais, caso forem assimiladas em uma legislação positiva, tornam-se, aí sim, direitos; ou seja, não há que se falar em direito enquanto esse não for acolhido em um sistema de direito positivo (BOBBIO, 2004, p. 74-75). Nessa senda, acerca do gigante abismo entre a teoria dos direitos do homem e a efetiva proteção desses nos Estados e no sistema de direito internacional, Bobbio arremata:

Uma coisa é um direito; outra, um direito potencial. Uma coisa é ter um direito que é, enquanto reconhecido e protegido; outra é ter um direito que deve ser, mas que, para ser, ou para que passe do dever ser ao ser, precisa transformar-se, de objeto de discussão de uma assembléia de especialistas, em objeto de decisão de um órgão legislativo dotado de poder de coerção. (BOBBIO, 2004, p. 77).

No mesmo sentido, Paes discorre que

[...] o fato de os direitos humanos se sustentarem em um sistema de Estados soberanos, resulta na maior contradição do regime internacional de sua proteção. Por um lado, os Estados têm a obrigação principal de implementar os direitos humanos internacionalmente reconhecidos. Por outro, as violações de direitos humanos envolvem sua ação direta ou a sua falha para adotar medidas de implementação. (PAES, 2011, p. 30).

Dessa forma, no tocante à relação Estado e direitos humanos, é possível dizer que essa dinâmica é marcada pela questão efetividade/falta de efetividade e

que, quanto mais um direito esteja positivado em um ordenamento jurídico, maior será a chance de ele ser efetivado. Assim, visto o problema da relação Estado/direitos humanos, será analisado, no próximo subcapítulo, a problemática dos direitos humanos no contexto da globalização.

4.3 HORIZONTE DOS DIREITOS HUMANOS NA GLOBALIZAÇÃO

No subcapítulo precedente, examinou-se a relação Estado/direitos humanos; neste, analisar-se-á a problemática dos direitos humanos no contexto da globalização. Desse modo, é preciso ter em mente que os direitos humanos pretendem ser uma resposta forte para os problemas/perguntas do mundo, tanto que se pretendem universais. Mas o fato é que há um abismo, que se vê em toda parte, entre as perguntas e as respostas, pois a diferença entre a força das perguntas e a fraqueza das respostas é universal, e é resultado da proliferação das zonas de contato entre diferentes culturas, economias, sistemas sociais e políticos e formas de vida diferentes – zonas de contato essas geradas pela globalização (SANTOS, 2007, p. 24).

Dessa forma, dois exemplos de perguntas fortes com respostas fracas se impõem: se a humanidade é uma só, porque existem tantas concepções divergentes sobre a dignidade da pessoa humana? E, aqui, a resposta é fraca, pois se refugia na abstração (SANTOS, 2007, p. 24). A segunda pergunta é sobre o grau de coerência exigível entre a teoria e a prática dos direitos humanos, e essa pergunta possui especial relevância nas zonas de contato, pois é nas zonas de contato onde teoria e prática divergem da forma mais aterradora, conforme ensina Santos:

Qual o grau de coerência exigível entre os princípios, quaisquer que eles sejam, e as práticas que tem lugar em nome deles? Esta interrogação assume uma importância especial nas zonas de contacto porque é nestas que os princípios mais tentam ocultar as suas discrepâncias com as práticas e que estas se revelam com mais brutalidade, sempre que a ocultação não tem êxito. Também aqui a resposta dos direitos humanos é fraca. Limita-se a aceitar como natural ou inevitável que a reiterada afirmação dos princípios não perca credibilidade com a cada vez mais sistemática e gritante violação dos direitos humanos por parte tanto de actores estatais, como não-estatais. Continuamos a ir às feiras da inovação da indústria dos direitos humanos (*Global Compact*, da ONU, etc), mas temos de passar por um cemitério cada vez mais inabarcável de promessas traídas. (SANTOS, 2007, p. 25).

Portanto, diante das reiteradas vezes em que os direitos humanos assumem a roupagem de resposta fraca, dando respostas insatisfatórias para as perguntas do mundo, é preciso transformá-los em resposta forte, de modo a dar-lhes efetividade (SANTOS, 2007, p. 25).

As zonas de contato, onde ocorrem as maiores violações dos direitos humanos, são, atualmente, as zonas de colisão entre três globalizações: a globalização hegemônica neoliberal (a nova fase do capitalismo global), a globalização contra-hegemônica (dos movimentos de esquerda) e a globalização da religião política, notadamente o Islã político, o qual, calcado na lei revelada da *shari'a*, pretende penetrar em toda a sociedade e na vida dos crentes, recorrendo, para tanto, à tradição islâmica e ao combate aos valores ocidentais (SANTOS, 2007, p. 25). Conforme Santos:

É debatível se estamos perante uma nova forma de globalização. A verdade é que o islamismo opera fora do marco do nacionalismo islâmico e alimenta-se da sua crise. O nacionalismo islâmico foi, de facto, um conjunto de projectos políticos nacionais que emergiram da luta contra o colonialismo. Traduziram-se na constituição de vários Estados autoritários, uns revolucionários, outros tradicionalistas, mas todos procurando instrumentalizar politicamente o Islão, ao mesmo tempo que o procuravam controlar sobre o pretexto de o modernizar e pôr ao serviço do Estado. Se os tradicionalistas encontravam no Islão o passado glorioso que os ratificavam, os revolucionários usavam o Islão para restituir o futuro às sociedades islâmicas. Em ambos os casos, tratou-se de legitimações autoritárias onde a personalização do poder usou frequentemente referências religiosas, apesar do proclamado laicismo. É do fracasso destes projectos que se alimenta o islamismo global. Transfere para a sociedade dos crentes o projecto de renovação e de futuro, submetendo o Estado a uma crítica radical, a quem acusa de cumplicidade ou submissão ao imperialismo ocidental, o inimigo principal porque fonte de todas as humilhações dos povos islâmicos. Se estivermos perante uma nova forma de globalização, como penso que estamos, o mais intrigante é a definição do seu perfil face às outras globalizações e as relações que tem com elas. É uma globalização que se opõe tanto ou mais radicalmente à globalização hegemônica, neoliberal. No entanto, pouco tem a ver com a globalização contra-hegemônica que se agrega à volta do FSM. (SANTOS, 2007, p. 26).

Assim, tem-se que, enquanto o contraste entre a globalização hegemônica neoliberal e a globalização contra-hegemônica é representado pela dicotomia Norte Global/Sul Global, a globalização islamista representa o Oriente Global *versus* o Ocidente Global (SANTOS, 2007, p. 27).

Os confrontos causados nas zonas de contato entre três globalizações diferentes criam uma série de convulsões de ordem política, cultural e ideológica, que refletem, também, nos direitos humanos. Acerca desses reflexos, pode-se citar,

a um, a disparidade existente entre a teoria e a prática dos direitos humanos, que, como se sabe, sempre existiu, mas que, no contexto da globalização, atingiu níveis alarmantes. A dois, a oposição existente entre o Ocidente Global e o Oriente Global – e é preciso destacar que, aqui, não se fala em divergências entre teoria e prática, mas sim em divergências entre princípios opostos. Essa oposição também está presente na relação globalização hegemônica neoliberal/globalização contra-hegemônica, mas não na intensidade presente no conflito Ocidente Global/Ocidente Global (SANTOS, 2007, p. 27-28). De acordo com Santos:

Esta clivagem põe uma questão nova de justiça. Enquanto a primeira clivagem, entre princípios e práticas, põe uma questão de justiça social, a segunda clivagem, entre princípios rivais, põe uma questão de justiça cognitiva. A globalização hegemônica, sendo a fase mais recente de um projecto capitalista global, é também a nova metamorfose de um projecto expansionista de modernidade ocidental e cristã. Depois da missão civilizatória, do progresso, do desenvolvimento e da modernização, a globalização neoliberal prossegue um projecto civilizatório global, assente em princípios caracteristicamente ocidentais e cristãos [...] Estes princípios sempre chocaram com outros princípios rivais. Os povos que entraram na zona de contacto com a modernidade ocidental fizeram-no em condições de inferioridade, como foi tipicamente o caso do colonialismo. Muitos foram forçados a abandonar os princípios que os tinham guiado antes de chegarem à zona de contacto, outros adoptaram voluntariamente os novos princípios. A força dos novos princípios foi quase sempre a força de quem os podia impor. Ao longo de uma história multissecular, alternaram períodos de imposição mais ou menos violenta (entre a guerra e a conversão, entre a pilhagem e o comércio), e períodos de imitação/adopção mais ou menos voluntária (entre o assimilacionismo e adopções selectivas ao serviço da luta anti-colonial; entre o multiculturalismo reaccionário da tolerância e a interculturalidade emancipatória). Em todos os casos, tratou-se de uma imposição de lógicas monoculturais. (SANTOS, 2007, p. 28-29).

Segundo Santos, essas lógicas monoculturais são cinco: a do conhecimento, a do universalismo, a do tempo linear, a das hierarquias naturais e a do trabalho e da natureza como recursos produtivos, todas que, de maneira geral, impuseram os valores ocidentais cristãos sobre o restante do mundo, excluindo os que não se enquadrassem nessas lógicas (SANTOS, 2007, p. 29-30). Veja-se:

Entre os povos, culturas e sociabilidades não ocidentais que foram sujeitos a este projecto colonial e imperial, os povos, culturas e sociabilidades islâmicas são dos que mais claramente definiram como derrota histórica a submissão a esse projecto. Para isso, terá contado a memória de períodos de grande florescimento cultural, político e social e mesmo de hegemonia em vastas regiões do mundo. A derrota e a memória terão contribuído decisivamente para que os povos islâmicos tenham sentido de maneira mais radical e dilemática as suas opções históricas. Ou imitar a modernidade ocidental, seus princípios e monoculturas, mas com isso perder a identidade, rejeitar o passado glorioso, tornar-se estranhos a si

mesmos (imitação, alienação e estranheza); ou, pelo contrário, rejeitar radicalmente a modernidade e arcar com os custos de continuar a viver num tempo moldado há séculos por princípios e monoculturas que lhes são adversas e não só os dominam como humilham (rejeição e projecto hegemónico alternativo). A primeira opção pareceu dominar no período acima referido do nacionalismo árabe (e que se estendeu muito para além do mundo árabe), quando a palavra de ordem foi modernizar o Islão. Pelo seu turno, a segunda opção parece dominar hoje no seio da globalização islamista e a palavra de ordem é islamizar a modernidade. É por essa razão que, na zona de contacto entre globalizações contraditórias, é ela quem mais contribui hoje para criar turbulência entre princípios rivais. (SANTOS, 2007, p. 30).

Ademais, no que tange aos reflexos nos direitos humanos oriundos dos confrontos causados nas zonas de contato entre as diferentes globalizações, há, ainda, outra dimensão a ser considerada: a das raízes e opções, que perpassa todas as zonas de contato existentes entre as globalizações, seja a Norte Global/Sul Global, seja a Ocidente Global/Oriente Global. O pensamento das raízes diz respeito àquilo que é profundo, permanente, único e singular, ao passo que o pensamento das opções diz respeito àquilo que é variável, efêmero, substituível, possível e indeterminado a partir das raízes (SANTOS, 2007, p. 31). Conforme Santos,

[...] é à luz da equação de raízes e opções que a sociedade moderna ocidental vê a sociedade medieval e se distingue dela. A sociedade medieval é vista como uma sociedade em que é total o predomínio das raízes, sejam elas a religião, a teologia ou a tradição. A sociedade medieval não é necessariamente uma sociedade estática, mas evolui segundo uma lógica de opções. Prova-o ao conceber como raiz fundadora o contrato social e a vontade geral que o sustenta. O contrato social é metáfora fundadora de uma opção radical – a de deixar o estado de natureza para formar a sociedade civil – a qual se transforma em raiz a partir da qual quase tudo é possível, tudo excepto voltar ao estado de natureza. A contratualização das raízes é irreversível e este é o limite da reversibilidade das opções. Quaisquer que tenham sido as suas experiências anteriores, as culturas que entraram na zona de contacto com a modernidade ocidental foram obrigadas a definir-se em termos de equação entre raízes e opções. Fizeram-no para resistir em se adaptarem à equação moderna. [...] A turbulência por que passa actualmente a equação entre raízes e opções tende, assim, a ter um impacto generalizado, ainda que reflectindo as assimetrias que fundam a zona de contacto. Do lado da modernidade ocidental, está em curso a radicalização das opções mediante a perda das raízes. O contrato social, que foi concebido como raiz, está a transformar-se numa opção entre outras. Assim, o movimento do estado de natureza para a sociedade civil, que se pensava ser irreversível, revela-se afinal reversível. Os grupos sociais [...] Sem direitos mínimos de cidadania, são, de facto, lançados num novo estado de natureza [...] Do lado das culturas e sociedades, dominadas pela modernidade ocidental e, nomeadamente, nas culturas e sociedades islâmicas, está em curso um processo aparentemente inverso, o da radicalização das raízes, a busca de uma identidade originária e de um passado glorioso, suficientemente capacitante para fundar um futuro alternativo. Neste caso, as opções deixam de ter qualquer sentido na

medida em que a única alternativa reside em recorrer ao que não tem alternativa, a raiz fundadora. (SANTOS, 2007, p. 32-33).

Por fim, sobre os confrontos causados nas zonas de contato entre globalizações contraditórias, há uma quarta e última dimensão a ser levada em consideração: a do confronto entre o sagrado e o profano, o religioso e o secular, a transcendência e a imanência. Nessa dimensão, há que se ressaltar a oposição radical entre a globalização islamista e as outras duas: para a primeira, o busílis é que nem todo o profano foi convertido ao sagrado, nem todo o secular ao religioso, nem todo o imanente ao transcendente. Veja-se:

Este entendimento da religião, que é consensual no Islão, é convertido pelo islamismo numa teologia política, ou seja, a conversão da religião numa arma política contra todos os vestígios de secularização que ficaram dos projectos considerados fracassados do nacionalismo árabe modernizante. Daí o ataque frontal ao Estado laico, à separação entre espaço público e espaço privado, às instituições que se pretendem regidas por normas estranhas à *shari'a*. O islamismo é um projecto geopolítico que se afirma como teopolítico. A sua universalização ocorre por via da universalização da religião islâmica. A conversão de um muçulmano a outra religião é uma traição a esse aspecto e, como tal, deve ser punida (a apostasia). Dado o seu confinamento territorial, o Estado não pode servir o projecto de universalização do Estado, a menos que ele seja regido por líderes religiosos, cujo magistério e mando são extra-territoriais. O ressurgimento da teologia política islamista, tornado visível a partir da revolução iraniana de 1979, transformou-se, em tempos recentes, no motor da globalização islamista. [...] No caso da modernidade ocidental, a religião, de matriz cristã foi, desde cedo, transferida do espaço público para o espaço privado, um processo histórico conhecido por secularização. [...] a reivindicação da autonomia do poder do Estado face à religião é um dos atributos fundamentais da separação entre espaço público e espaço privado na modernidade ocidental. (SANTOS, 2007, p. 34-35).

Desse modo, resta evidente a magnitude dos conflitos que ocorrem na seara dos direitos humanos e da globalização, mormente no tocante às zonas de contato existentes entre os diferentes tipos de globalizações, nas quais ocorrem as tensões entre a teoria e prática dos direitos humanos, bem como a oposição entre o Ocidente Global e o Oriente Global e, ainda, se apresentam as questões das raízes e das opções e do sagrado e do profano. O que se extrai, afinal, é que, nas colisões causadas nas zonas de contato das globalizações, os direitos humanos têm saído enfraquecidos, seja por sua falta de efetividade, seja pelo confronto de princípios e valores completamente divergentes entre si.

5 CONCLUSÃO

O presente trabalho tinha como escopo fazer uma reflexão sobre a efetividade dos direitos humanos, isto é, perquirir se esses direitos possuem efetividade ou, ao revés, se estão apenas no plano metafísico. Para tanto, partiu-se da crítica de Edmund Burke à Revolução Francesa.

A crítica de Burke era direcionada no sentido de que os direitos do homem, alegados pelos revolucionários franceses como esteios da Revolução, não se transmutavam do plano ideal para o plano real, do plano metafísico e abstrato para o plano palpável, do plano das ilusões para o plano da realidade. É que Burke via de maneira muito clara o descompasso entre o discurso dos revolucionários franceses e a realidade. Ao passo que se erigia o direito à vida, se cortava a cabeça de alguém. Enquanto se dizia assegurar o direito a garantias judiciárias e a proteção ao arbítrio, o arbítrio tomava conta.

Burke, evidentemente, recusava a ideia de que, ali, na Revolução Francesa, estavam sendo criados um mundo e um homem novos. Ele argumentava que os ingleses foram capazes de domesticar a sua monarquia um século antes, sem o espetáculo, a pompa e o banho de sangue da Revolução Francesa. Burke considerava que homens que se entendiam como apóstolos de um mundo novo, como redentores da humanidade, rompendo com toda a ordem anterior (elaborando um novo calendário, inclusive), com o passado e com o precedente não poderiam ter outro caminho que não o arbítrio, e foi o que aconteceu.

Nesses aspectos, Burke estava certo, e Paine, errado. Burke foi capaz de prever a instituição dos Tribunais Revolucionários, Paine não. Burke foi capaz de prever a ascensão de Napoleão Bonaparte, Paine não. Enquanto os jacobinos e os girondinos, os republicanos e os monarquistas, os *sans-culottes* e os aristocratas caçavam uns aos outros, deixando um vácuo de poder, Bonaparte pavimentava o seu caminho até ele. E, aí, os franceses ficaram tanto sem uma monarquia reformada quanto sem uma república: o que lhes sobrou foi a ditadura pura e simples. Mas afinal, a república da Revolução Francesa não foi outra coisa que não uma ditadura? Não há outra palavra para denominar um regime (de maneira honesta, ao menos) onde o terror é a ordem do dia.

Burke não era um reacionário, pois não se opunha a qualquer mudança, era um conservador, pois defendia a reforma quando entendia necessário. Os

princípios defendidos por Burke nunca mudaram. Os mesmos princípios que lhe fizeram pleitear restrições aos poderes reais, defender a Independência Americana, se opor ao comércio de escravos e ao assento de senhores de escravos americanos no Parlamento, criticar a perseguição religiosa promovida, na Irlanda, pelos protestantes em relação aos católicos, bem como os desmandos britânicos na Índia, foram exatamente os princípios que lhe guiaram na Revolução Francesa.

Ademais, e aqui Burke está próximo de Norberto Bobbio, Boaventura de Souza Santos e Costas Douzinas, dentre outros críticos à esquerda dos direitos humanos – noutro espectro político, portanto –, Burke argumentava que de nada adiantava estabelecer direitos humanos, era necessário implementá-los na vida real, tirá-los do plano metafísico e trazê-los ao mundo palpável. Afinal, como dizia ele, de que adianta o direito abstrato a remédio e alimentação se esses não forem fornecidos? Tudo gira em volta de implementar materialmente as necessidades humanas, e não abstratamente.

Esse problema continua até os dias de hoje – é atualíssimo, portanto. O fosso entre os direitos humanos alegados e os direitos humanos efetivados é gigantesco, conforme nos ensinam os novos críticos desses direitos. E, nessas condições, quando os direitos humanos não possuíam efetividade, não havia dúvidas para Burke, assim como não existem dúvidas agora: eles não passam de ilusão.

REFERÊNCIAS

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução na França**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2012. (Coleção Liberty Classics).

CARDOSO, Honoré Augusto. **Uma Contribuição Filosófica à Crítica da Doutrina dos Direitos Humanos**. Disponível em: <<http://pt.slideshare.net/PSHON/critica-aos-direitos-humanos>> Acesso em: 11 jun. 2015.

CLODE, Charles M. **The military forces of the crown: their administration and government**. London: J. Murray, 1869.

COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. São Paulo: Ed. Saraiva, 1999. 421 p.

CORRÊA, M. Pio. **Primórdios da revolução francesa**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2009. 315 p.

DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2009. 417 p.

GALLO, Max. **Revolução Francesa, volume I: o povo e o rei (1774 - 1793)**. Porto Alegre: L&PM, 2012. 400 p. (Coleção L&PM POCKET).

GALLO, Max. **Revolução Francesa, volume II: às armas, cidadãos! (1793 – 1799)**. Porto Alegre: L&PM, 2012. 400 p. (Coleção L&PM POCKET).

HALSALL, Paul. **Modern History Sourcebook: Edmund Burke: Reflections on The Revolution in France, 1791**. Disponível em: <<http://legacy.fordham.edu/halsall/mod/1791burke.asp>> Acesso em: 11 jun. 2015.

HARRIS, Ian. **Edmund Burke**. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/burke/>> Acesso em: 11 jun. 2015.

HITCHENS, Christopher. **Reactionary Prophet**. Disponível em: <<http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2004/04/reactionary-prophet/302914/>> Acesso em: 11 jun. 2015.

HUNT, Lynn Avery. **Política, cultura e classe na revolução francesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 342 p.

KIRK, Russell. **Revolução ou Guerra de Independência?** Disponível em: <<http://www.cieep.org.br/?page=2&content=7&id=5>> Acesso em: 11 jun. 2015.

KRITSCH, Raquel. Política, religião, revolução e soberania em Reflexões sobre a revolução em França do conservador E. Burke. **Revista Espaço Acadêmico**, Maringá, v. 11, n. 123, p. 68-83, ago. 2011.

MICHELET, Jules. **História da Revolução Francesa: da queda da Bastilha à festa da Federação**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. 428 p.

MONAGHAN, Chris. In defense of intrinsic human rights: Edmund's Burke controversial prosecution of Warren Hastings, Governor-General of Bengal. **Law, Crime and History**, Plymouth, v. 1, issue 2, p. 58-107, sep. 2011.

MORLEY, John. **Burke**. London: Macmillan and Co., Limited/New York: The Macmillan Company, 1907.

PAES, Letícia da Costa. **A Política dos Direitos Humanos: Entre Paradoxos e Perspectivas**. 2011. 135 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Direito, Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

PAINE, Thomas. **Senso comum**. Porto Alegre: L&PM, 2009. 352 p.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. 13. ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

ROBESPIERRE, Maximilien François Marie Isidore de. **Discursos e relatórios na convenção**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999. 204 p.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Os direitos humanos na zona de contacto entre globalizações rivais. **Cronos**, Natal, v. 8, n. 1, p. 23-40, jan./jun. 2007.

SCHAMA, Simon. **Cidadãos**: uma crônica da revolução francesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. 725 p.

STANLIS, Peter J.. Edmund Burke. In: FROHNEN, Bruce (Ed.). **American Conservatism**: An Encyclopedia. Wilmington: Intercollegiate Studies Institute, 2006.

TULARD, Jean. **História da Revolução Francesa**: 1789-1799. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1990. 405 p.

VILLEY, Michel. **O direito e os direitos humanos**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007. 181p.

VOVELLE, Michel. **A Revolução Francesa**: 1789 - 1799. São Paulo: Unesp, 2012.