



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
CAMPUS DE SÃO CRISTÓVÃO
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
Cidade Universitária Prof. José Aloísio de Campos
Jardim Rosa Elze s/n - São Cristóvão (SE) CEP 49.100-00

CLEÓPATRA CARDOSO DA SILVA

DIREITOS HUMANOS:

**ESPAÇO DE EXPERIÊNCIA E HORIZONTE DE EXPECTATIVA
NA DECLARAÇÃO DE DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO DE 1789**

SÃO CRISTÓVÃO/SE

2019

DIREITOS HUMANOS:

**ESPAÇO DE EXPERIÊNCIA E HORIZONTE DE EXPECTATIVA NA
DECLARAÇÃO DE DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO DE 1789**

CLEÓPATRA CARDOSO DA SILVA¹

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Departamento de História, do Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de Sergipe, como requisito para a obtenção do Título de Graduação.

Orientador: Prof. Dr. Augusto da Silva
(DHI/PROHIS/UFS)

¹ Graduanda do curso de Licenciatura em História da Universidade Federal de Sergipe. E-mail: cleo.patra@hotmail.com.

RESUMO

Atualmente, os direitos humanos encontram-se assegurados pela *Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948)*. Entretanto, ainda que haja divergências entre os intelectuais sobre o início da história dos direitos humanos, a maioria concorda que a *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão (1789)*, inaugura a positivação daquilo que hoje entendemos como direitos humanos, demonstrando a importância deste “provável” primeiro documento acerca destes valores éticos universais que orienta as legislações de muitos países ocidentais, sendo este documento o nosso objeto de estudo. A Declaração e os seus direitos, sendo um dos frutos da Modernidade, precisa ser entendida dentro do seu próprio tempo e espaço, e para tanto nos valeremos das categorias históricas espaço de experiência e horizonte de expectativas, desenvolvidas pelo historiador alemão Reinhart Koselleck e analisadas em sua obra *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos (1979)*.

Palavras- chaves: Direitos Humanos; Espaço de experiência; Horizonte de expectativa; Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão.

ABSTRACT

Currently, human rights are guaranteed by the Universal Declaration of Human Rights (1948). However, although there are disagreements among intellectuals about the beginning of the history of human rights, most agree that the Declaration of Human and Citizen Rights (1789), inaugurates the positivization of what we now understand as human rights, demonstrating the importance of this “Probable” first document about these universal ethical values that guides the legislation of many western countries, this document being our object of study. The Declaration and its rights, being one of the fruits of Modernity, need to be understood within its own time and space, and for that we will use the historical categories space of experience and horizon of expectations, developed by the German historian Reinhart Koselleck and analyzed in his work *Future Past - Contribution to the semantics of historical times* (1979).

Keywords: Human rights; Experience space; Horizon of expectation; Declaration of Human and Citizen Rights.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	7
2. A MUDANÇA DE PERCEPÇÃO SOBRE O TEMPO E A CONSOLIDAÇÃO DO ESTADO MODERNO	10
2.1. - A HISTÓRIA CRISTÃ, O TEMPO COMUM E A REFORMA PROTESTANTE.....	11
2.2. – O PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO E A RELAÇÃO DA ORDEM MATERIAL COM O TEMPO E A HISTÓRIA	14
3. IDEIAS EM CONSTANTES TRANSFORMAÇÕES E AS SUAS DIFERENTES RELAÇÕES COM O ESTADO ABSOLUTISTA.....	20
3.1. – O ABSOLUTISMO, A RAZÃO DE ESTADO, A SOBERANIA, O CONTRATUALISMO E AS TEORIAS DO DIREITO DIVINO.....	21
3.2. – A REVOLUÇÃO INGLESA, O LIBERALISMO POLÍTICO E ECONÔMICO E O NOVO ESTADO.....	28
4. O ANTIGO REGIME, O ILUMINISMO E A REVOLUÇÃO FRANCESA.....	36
4.1. – O ILUMINISMO E A CRÍTICA AO DOGMATISMO.....	38
4.2. – A REVOLUÇÃO FRANCESA E A CRIAÇÃO DA DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO.....	45
5. – A DECLARAÇÃO DE DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO DE 1789 E OS ESPAÇOS DE EXPERIÊNCIAS E HORIZONTES DE EXPECTATIVAS SOBRE OS DIREITOS HUMANOS.....	53
5.1. – O CONCEITO DE PROGRESSO, A MODERNIDADE E A DECLARAÇÃO DE DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO DE 1789.....	58
5.2. – CONSIDERAÇÕES ACERCA DOS ARTIGOS DA DECLARAÇÃO DE DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO DE 1789 E OS SEUS ESPAÇOS DE EXPERIÊNCIAS E HORIZONTES DE EXPECTATIVAS SOBRE OS DIREITOS HUMANOS.....	62

6.	CONSIDERAÇÕES
FINAIS.....	77
REFERÊNCIAS.....	78

1. INTRODUÇÃO

Atualmente, o conjunto de valores éticos universais que orienta as legislações de muitos países ocidentais, conhecido como “direitos humanos”, encontra-se assegurado pela *Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948)*. É bem verdade que vivendo a mais de 70 anos sobre a égide do imediato documento, estejamos mais que acostumados a pensar a dignidade, a liberdade, a igualdade, e tantos outros princípios meta-positivos, como direitos inerentes a natureza humana racional, sendo estes inalienáveis.

Entretanto, ainda que haja divergências entre os intelectuais sobre o início da história dos direitos humanos, a maioria concorda que a *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão (1789)*, inaugura a positivação daquilo que hoje entendemos como direitos humanos, demonstrando a importância deste “provável” primeiro documento acerca dos valores, sendo este o nosso objeto de estudo. Para pensar os direitos humanos na *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão (1789)* é preciso localizar este instrumento e entendê-lo em um tempo e espaço específico.

A Modernidade, compreendida entre os séculos XV ao XVIII, desenrolada no espaço da Europa Ocidental, foi um tempo considerado novo, em razão da diferença entre passado e futuro² que ocorria no seu presente. Porém, para uma melhor percepção da distinção temporal do moderno, é preciso entender como era a sensibilidade do homem em relação ao tempo em eras anteriores, mais especificadamente sobre o período cristão. Sendo assim, o primeiro capítulo esforça-se em demonstrar a relação entre a história cristã e o tempo, apontando para um sentimento de continuidade, sem divisão temporal, com o passado e o presente rodeado por um horizonte histórico comum e contínuo, destacando a Reforma Protestante, em 1517, como marco inicial da mudança de percepção do homem sobre o tempo. O processo reformista religioso, e as suas consequências, acabaram colocando os príncipes como centro, passando o tempo a pertencer cada vez mais a história da política, dos Estados e dos homens, iniciando o processo de secularização que separa religião e política, e que consolida o Estado moderno. A mudança da sensação temporal apura o olhar para a ordem material, o que é de extrema importância para a viabilidade de um documento como a

² Para entender a idade moderna nos utilizaremos das categorias históricas espaço de experiência e horizonte de expectativa, passado-presente e futuro-presente, respectivamente, entretanto, se tratando do primeiro contato do leitor com o presente trabalho, nos contentaremos em utilizar os conceitos comuns de passado e futuro.

Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) que visa ratificar e resguardar os direitos dos homens.

Para a manutenção da consolidação do Estado absolutista se fazia mister fundamentos racionais que o alicerçassem e o guiassem. E é justamente para tratá-los que o segundo capítulo é dedicado. Ora, os direitos humanos não são apenas frutos de uma história social que enfatiza revoluções e movimentos sociais, mas também são produtos de uma histórica conceitual que se devota sobre as doutrinas filosóficas e políticas que influenciaram e foram influenciados pelos acontecimentos históricos, razão pela qual aqui trataremos de maneira sucinta das obras de alguns pensadores, tais como Maquiavel, Bodin, Hobbes, Bossuet e Locke, tendo em vista que as ideias de alguns deles, mais tarde, irão constituir o presente do nosso documento, e conseqüentemente dos direitos dos homens.

No final do século XVII, o processo revolucionário inglês e o pensamento lockeano influenciaram o movimento intelectual e cultural francês, conhecido como iluminismo. O capítulo terceiro se debruça a estudar a França do século XVIII, alvo da crítica das luzes, que com o seu projeto de intervenção social objetivava mudar os usos e os costumes das diversas dimensões da realidade da sociedade francesa, logo incentivando o conhecimento e a crítica, principalmente aos dogmas católicos. Por volta de 1780, o contexto social francês fica insustentável, que somado as ideias iluministas cada vez mais forte na mentalidade dos franceses, acabou levando a Revolução Francesa, em 1789, e a própria elaboração da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789)*.

Ora, se como mencionamos no início da presente introdução a nossa declaração inaugura a positivação daquilo que hoje entendemos como direitos humanos, nada mais justo que nos empenharmos sobre ela para compreender, o que a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789)* traz como passado e futuro para o seu presente?

É neste sentido, que o capítulo quarto se valerá das seguintes categorias históricas, espaço de experiência e horizonte de expectativa, concebidas pelo historiador alemão Reinhart Koselleck e analisadas em sua obra *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos (1979)*. Estes conceitos são aplicados ao Tempo, e captam a sensibilidade humana acerca das três instâncias de temporalidade: Passado, Presente e Futuro. Pois bem, se estas categorias dizem respeito ao tempo do homem e a modernidade também dele é fruto, é interessante utilizarmos espaço de experiência e horizonte de expectativa para entendermos os próprios direitos dos homens.

O interesse de analisar os direitos a partir destas categorias históricas é a curiosidade que desperta de entender os direitos humanos, através do olhar, do tempo criado pelo próprio homem.

2. A MUDANÇA DE PERCEPÇÃO SOBRE O TEMPO E A CONSOLIDAÇÃO DO ESTADO MODERNO

Durante os séculos XIII ao XV, a Europa Ocidental passou por uma série de crises que contribuíram para que pouco a pouco o sistema feudal fosse ruindo.

Assim, se pensarmos na crise agrária decorrente tanto de fatores climáticos (nevascas, chuvas impetuosas e secas prolongadas) quanto das ações humanas: as guerras que envolveram uma série de regiões europeias, como a famosa Guerra dos Cem Anos (1337-1453) entre a França e a Inglaterra, crise esta, que trouxe como consequência a devastação das produções agrícolas e a escassez de alimentos e, por conseguinte a fome; na crise demográfica devido a Peste Negra (1348 e 1350) que assolou a Europa Ocidental e dizimou entre 25% e 35% da sua população (já baixa pelas guerras), aumentando a incerteza agrária devido à falta de mão de obra servil para reconstruir a agricultura; na crise monetária em virtude do aprofundamento do colapso agrário, inviabilizando a manutenção das riquezas e a autonomia dos senhores feudais, podemos perceber as causas e as consequências que também participaram para a desestabilização do feudalismo, segundo Maynard (2009).

A crise generalizada acabou por enfraquecer o poder dos senhores feudais e proporcionou um fortalecimento dos reis e a centralização administrativa de muitas esferas sociais, como a Economia, a Religião, entre outras, junto aos Estados nacionais.

Analisando a temporalização histórica, tornou-se lugar comum pensar e associar os Estados modernos ou os Estados nacionais sob a forma de monarquias absolutistas como uma das características do tempo que percorre os séculos XV ao XVIII, conhecido na história como Idade Moderna, e do espaço da Europa Ocidental, especialmente na França, Inglaterra, Portugal e Espanha.

Os Estados absolutistas eram aqueles³ com uma ampla e ilimitada autonomia financeira, fosse por meio da tributação de impostos, da venda de cargos administrativos, nobiliárquicos e do próprio direito de arrecadar as contribuições; com um forte exército próprio e permanente, através do progressivo desarmamento da aristocracia por meio da sua captação para o seio da corte (tendo uma nova funcionalidade: a de aclamar o monarca), adquirindo o

³ É preciso acentuar que nem todos os Estados modernos desenvolveram todas essas características, como é o caso da Inglaterra, que apesar de se configurar centralizada no vértice do poder com os seus reis e rainhas, como os emblemáticos Henrique VIII (1491-1547) e Elizabeth I (1533-1603), era descentralizada administrativamente, em razão do seu forte Parlamento e da sua fortalecida nobreza rural (*gentry*), o que mesmo assim não a descaracterizou como um Estado absolutista.

Estado, aos poucos, a exclusividade do uso da força; com um aparelho burocrático, com suas regulamentações sobre as corporações de ofício e o comércio, assim como o direito de cunhar moedas, fixar pesos e medidas, entre outras responsabilidades; e com uma Igreja nacional, ou seja, com a religião a seu serviço, o direito de crença como uma questão de Estado; centralizados politicamente na figura do monarca, sendo o maior exemplo desse poder absoluto, tida como modelo a ser imitado: a França do século XVII, sublinhada pelo reinado de Luís XIV em 1643, o “Rei Sol” e a célebre frase que consagra o absolutismo de um modo geral: “*L’État c’ est moi*” (O Estado sou eu), conforme Grespan (2008).

Entretanto, cabe ressaltar que por absolutismo deve-se entender que o controle das diversas dimensões da vida pública era absoluto do Estado, não significando poder absoluto real os monarcas governando sozinhos, pois esses não detinham a força política total, dependendo de seus conselheiros, sendo também obrigados a convocar, ocasionalmente, os Parlamentos ou as Assembleias Gerais de Representantes, (clero, nobreza e burguesia) que tinham a função de estabelecer leis ou revogá-las, aprovar aumentos de impostos, entre outras atribuições. Assim, não se deve confundir como sinônimos de absolutismo: despotismo e tirania.

Por “absolutismo”, entretanto, não se deve entender um regime no qual o monarca governa sozinho, como se detivesse nas mãos a força política total e plena. Além de ouvir seus conselheiros, geralmente de origem nobre, os reis eram obrigados eventualmente a convocar Parlamentos ou assembleias gerais de representantes das várias camadas da sociedade, de acordo com a tradicional divisão em três “estados” ou “ordens” sociais: o clero, a nobreza e a burguesia. Essas assembleias tinham o direito de estabelecer leis ou revogar as promulgadas pela Coroa e, principalmente, de aprovar aumentos de impostos ou a criação de taxas especiais, imprescindíveis para financiar as constantes guerras e outros empreendimentos custosos. (GRESPLAN, 2008, p. 22).

Porém, a consolidação dos Estados absolutistas como centralizados político-administrativos, tal como foi consagrado na França de 1643, foi um produto do decorrer dos séculos da Era Moderna, tendo como uma das questões: o tempo.

2.1. - A HISTÓRIA CRISTÃ, O TEMPO COMUM E A REFORMA PROTESTANTE

Se atentarmos para a percepção do tempo predominante até a primeira metade do século XVI, mas já em paulatina mudança⁴, podemos observar a sensibilidade de continuidade, sem divisão entre passado, presente e futuro.

O historiador Reinhart Koselleck (1923-2006) em sua obra *Futuro passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos* (1979), destaca essa sensação de continuidade temporal ao analisar o quadro: a Batalha de Alexandre, e a sua recepção pelo pintor Albrecht Altdorfer (1480-1538), bem como pelos demais contemporâneos do artista.

A obra criada em 1529, representa a Batalha de Issus ocorrida no ano de 333 a.C. Altdorfer pinta a tela retratando este fato histórico que era, ao mesmo tempo, contemporâneo para ele, se analisarmos que os elementos tal como foram interpretados no quadro correspondem muito semelhantemente ao que aconteceu na Batalha de Pavia, em 1525. Os vigentes aparatos bélicos da Modernidade não impediram o artista de simbolizar com precisão um conflito da Antiguidade, o que demonstra o passado e o presente rodeado por um horizonte histórico comum e contínuo, um certo caráter atemporal da vivência dos acontecimentos ao longo do tempo, de acordo com Koselleck (2006).

Não se trata de eliminar arbitrariamente uma diferença temporal; ela simplesmente não se manifesta como tal. A prova disso pode ser reconhecida no próprio quadro de Alexandre: Altdorfer, que quis dar consistência estatística à história [Historie] representada, apresentando o número de participantes da batalha em dez colunas de algarismos, renunciou a um número determinado: a indicação do ano. Sua batalha não é apenas contemporânea; parece também atemporal. (KOSELLECK, 2006, p. 22).

Com a mesma sensibilidade do pintor a obra de arte foi recepcionada pelos demais indivíduos da época, ou seja, como a cena de um evento que correspondia ao presente imediato.

A realidade histórica aqui ainda se encontra circundada por uma perspectiva religiosa cristã. A história da Igreja Católica Romana gira em torno dos impérios temporais, passando o primeiro para o segundo, passando o segundo para o terceiro, e passando o terceiro para o quarto e último: o Sacro Império Romano, sendo imprescindível a manutenção da sua ordem, tendo em vista que esse resguardava a existência do mundo, assim, as experiências dos homens até então eram contornadas por este horizonte histórico comum e contínuo: encontravam-se sempre entre o começo e o fim do mundo. A Igreja por se encontrar no papel

⁴ Reinhart Koselleck destaca cinco acontecimentos entre os séculos XV e XVI que contribuíram para a mudança de percepção sobre o tempo, a saber: as constantes mudanças das datas sobre o fim do mundo pelas profecias, sempre a adia-lo; a astrologia e os seus cálculos astrológicos, também contribuindo para a postergação do final; a separação dos ramos da história: em sacra, humana e natural, e conseqüentemente dos seus conteúdos, cabendo a questão do fim dos tempos a história natural; o forte combate das profecias políticas e religiosas por parte dos Estados absolutistas; a disseminação gradual dos conceitos de Antiguidade, Idade Média e Idade Moderna na história.

de proteger o Sacro Império Romano, e conseqüentemente a existência do mundo, dominou as profecias sobre a luta final entre o Cristo e o Anticristo e o consecutivo fim do mundo, sendo consideradas heresias aquelas que fossem anunciadas sem a autorização da Igreja, conforme o Concílio Lateranense (1512 e 1517), com base em Koselleck (2006).

A Reforma Protestante, em 1517, iniciada na Alemanha pelo monge Martinho Lutero (1483-1546), influenciado pelo movimento humanista, parece materializar as profecias sobre o fim do mundo elucidadas pela Igreja Romana.

A Reforma tinha como objetivo corrigir os déficits da Igreja Católica. A Cúria dentro daquela sociedade tinha o papel de assegurar a proteção divina aos indivíduos. A crise generalizada, explicada anteriormente, que atingiu a Europa Ocidental durante o período da Baixa Idade Média e as suas conseqüências aventaram a possibilidade de que a Igreja não estaria desempenhando plenamente a sua obrigação. Ademais, a Instituição aparentava não estar muito conectada com os valores cristãos de solidariedade, simplicidade e honestidade, tendo em vista a opulência em que vivia parte do clero, a comercialização de cargos eclesiásticos e até a venda de perdão dos pecados, as indulgências. Além dos embates de ordem política, decorrentes do fortalecimento dos Estados nacionais com os seus governos buscando cada vez mais centralidade político-administrativo em diversas áreas da sociedade, esses iam ganhando aos poucos mais força representativa perante a população do que a Igreja. Assim como, as contendas dogmáticas com a classe burguesa, esse substrato social de relevante importância dentro do contexto das monarquias nacionais não encontrava respaldo para as suas atividades econômicas na doutrina católica, sendo considerados pecadores, o que acabou gerando certa insatisfação. Todos esses fatores ajudaram a fragilizar o poder da Igreja Romana e vai ser buscando reparar tais equívocos que surge o movimento da Reforma Protestante, segundo Maynard (2009).

O incômodo de Martinho Lutero com toda a situação que estava ocorrendo atingiu seu ápice quando, o Papa Leão X necessitando de recursos para concluir a basílica de São Pedro enviou um representante para negociar indulgências na Alemanha. Lutero, indignado, fixou um documento com ferrenhas críticas a Igreja e ao comportamento dos seus membros nas portas da Catedral de Wittenberg, em 31 de outubro de 1517, esse documento ficou conhecido como “As 95 teses de Martinho Lutero”. O Papa exigiu desculpas formais do clérigo e, não sendo obedecido, assinou a excomunhão do monge. Lutero com suas ideias desenvolve uma nova doutrina religiosa, mais tarde conhecida como Luteranismo, (sendo uma das diversas doutrinas que serão frutos desse movimento de reforma religiosa) que acaba por influenciar os infantes alemães a se insurgirem a Cúria Católica, conforme Maynard (2009).

O contexto bastante animoso envolto de intolerância religiosa e de embates entre os nobres inspirados por Lutero e os nobres católicos, bem como a Guerra dos Camponeses (1524-1525) que envolvia servos e camponeses, também influenciados pelas ideias luteranas, rebelando-se em relação a nobreza, aparentava consumir as profecias da Igreja Católica Romana e prenunciar que o fim do mundo se aproximava.

Todas essas figuras parecem ter entrado para a realidade histórica na época da Reforma: Lutero viu o Anticristo sentado em um trono sagrado; para ele, Roma era a Babilônia prostituída, ao passo que os católicos viram, em Lutero, o Anticristo; a Guerra dos Camponeses, assim como os diferentes partidos militantes de uma Igreja decadente, pareciam preparar a última guerra civil que deveria preceder o fim do mundo. (KOSELLECK, 2006, p. 24).

A situação acima se acirra ainda mais quando se soma as rivalidades regionais. No século XVI, o Sacro Império Romano era um complexo de territórios localizado na Europa Central, tendo o Reino da Alemanha como a sua maior região. Apesar da existência de um imperador, esse não possuía centralização político-administrativa, tal como um rei na França desse período, em razão dos diversos reinos componentes desse Império serem dotados de autonomia. A tentativa do imperador Carlos V de criar um império unificado na imagem e semelhança de um Estado absolutista, conforme as características aqui já explanadas, encontrou a resistência dos príncipes que queriam manter a sua autossuficiência. Assim, com a Igreja Católica apoiando o imperador, a maioria dos príncipes se somaram as ideias luteranas e logo uma guerra civil religiosa de ampla proporção se instalou, com base em Maynard (2009).

A unidade da Igreja Romana, que era tida como mantenedora da ordem do Império, e conseqüentemente da existência do mundo, se desintegrou e o seu papel heroico falhou, tendo em vista as inúmeras e violentas contendas civis religiosas que vão assolar a Europa durante o século XVI, a saber, na França, na Escócia, na Inglaterra, entre outros lugares, e, principalmente, em razão da fundação de outras doutrinas religiosas de cunho reformista, como o calvinismo na França e o anglicanismo na Inglaterra, que irão marcar fundamentalmente esse período histórico.

2.2. – O PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO E A RELAÇÃO DA ORDEM MATERIAL COM O TEMPO E A HISTÓRIA

Para manter a ordem do Império, a solução foi a assinatura da Paz de Augsburg, em 1555, pelas autoridades dos estamentos envolvidos no conflito. Neste tratado, ficou estabelecido pelos principados que a paz deveria ser garantida mesmo que as divisões religiosas não estivessem em harmonia, “Desde então, paz e unidade religiosa deixaram de ser coisas idênticas.” (KOSELLECK, 2006).

Mas, a Paz de Augsburg se consagra, principalmente, por um princípio. Os príncipes emergiram a frente das contendas com o seguinte preceito: “*Cuius régio, eius religio*” ou “a religião é de quem é a região”, e a partir dessa resposta, o Estado moderno se constituiu. Os reis se colocaram como detentores do monopólio do restabelecimento da paz, angariando uma responsabilidade absoluta. Através dessa resolução, os monarcas absolutistas se posicionaram acima dos partidos religiosos, mesmo quando eram seguidores de alguma religião, não reconhecendo nenhuma instância superior a si mesmo, a não ser Deus, cujas qualidades ele próprio assumia nos espaços político e histórico, avocando uma responsabilidade exclusiva perante Deus, de acordo com Koselleck (1999).

Entretanto, o desenvolvimento de um domínio de poder soberano passava pela redução da consciência religiosa a um foro apolítico.

A responsabilidade absoluta do regente requeria e pressentia a dominação absoluta de todos os sujeitos, independentemente, da posição que esses indivíduos se encontrassem no ordenamento social, corrobora, “A responsabilidade absoluta do soberano exige e pressupõe a dominação absoluta de todos os sujeitos.” (KOSELLECK, 1999). O contexto violento e cruel das guerras civis religiosas, dividia intrinsecamente os indivíduos entre: permanecer fiel à sua crença ou repudiar os acontecimentos do século, ratifica, “Não era mais possível conciliar a consciência e as exigências da situação.” (KOSELLECK, 1999).

A separação entre interno e externo, limitou a crença e a consciência ao restrito interior do ser, sendo ele mesmo seu próprio juiz, enquanto que os acontecimentos exteriores passaram a ser submetidos ao juízo do monarca. No decorrer daquela realidade belicosa, a seguinte lógica se propagava: para sobreviver é preciso reprimir a voz da consciência e é imprescindível submete-la aos desígnios do monarca, coaduna, “Quem se submete ao soberano vive por meio do soberano; quem não se submete a ele é aniquilado, mas a culpa recai sobre o próprio aniquilado.” (KOSELLECK, 1999).

A ligação entre culpabilidade e responsabilidade concernente de uma mesma consciência, se desfez. Defronte do fórum de súditos, ao rei pertenceu toda responsabilidade, mas nenhuma culpabilidade, enquanto que ao súdito prescindiu qualquer responsabilidade política, porém a ele competiu uma dupla culpabilidade: externa, ao comportar-se contra os

interesses do monarca, em assuntos cuja decisão cabe apenas ao regente; interna, pelo remorso que acomete aqueles que se retraem no anonimato.

Os estamentos ao cooptarem politicamente as potências religiosas, as destituíram de seus direitos, os transferindo, unicamente, aos príncipes e com a transmissão: a responsabilidade exclusiva de reestabelecer a paz. Entretanto, a reconstrução do equilíbrio requeria o domínio soberano da autoridade estatal sobre todos os sujeitos. A divisão entre interior e exterior e a conseqüente obediência absoluta dos súditos, por meio da submissão da consciência religiosa desses aos desígnios do monarca, implicou na separação da responsabilidade e da culpabilidade: os súditos foram dispensados de toda e qualquer obrigação política, lhes cabendo apenas a culpa por intervir em assuntos cuja decisão cabia absolutamente ao regente, reduzindo a consciência desses a um foro apolítico. Assim, o desenvolvimento da estrutura política absolutista decorreu dessa responsabilidade irrestrita que ao monarca foi transferida em prol da paz, não reconhecendo nenhuma instância superior a si mesmo, a não ser Deus.

Ao príncipe coube toda responsabilidade para assegurar a harmonia, podendo servir-se de todos os meios para alcançar a paz, e nenhuma culpabilidade, consagrando a ideia de “inocência do poder”. A preservação da inocência do poder solicitava o agir do rei, logo, por meio da constante tomada de novas decisões, até mesmo as que implicavam no uso de violência, o monarca assegurava a sua responsabilidade política e o seu poder sobre todos. A inércia do regente podia trazer repercussões tão graves quanto as suas diligências abusivas.

Mas o príncipe só podia preservar a inocência do seu poder se estivesse consciente da responsabilidade que ele implicava. Só assim poderia preservar uma autoridade que garantisse seu poder. O príncipe estava, portanto, constringido a agir, obrigado constantemente a tomar novas decisões, inclusive as que recorressem à violência. Abster-se delas poderia trazer conseqüências tão graves quanto agir de modo inverso, extrapolando o poder. (KOSELLECK, 1999, p. 24).

A fim de cumprir com sua responsabilidade, o monarca também devia prever os efeitos dos seus atos. No intuito de manter sob seu controle as conseqüências das suas decisões pelo maior tempo possível, o rei ampliou o seu poder e com isso também aumentou o perigo de renunciar a inocência do poder, fosse pela inação ou pelo excesso. Neste sentido, a manutenção da responsabilidade absoluta depende do respeito as suas leis, que seguem uma razão própria: uma moral política, que não se opunha à moral secular, mas à moral religiosa com pretensão política. Elementos dessa lógica, mais tarde, constituirão a doutrina da “razão de Estado”, conforme Koselleck (1999).

Esse princípio de movimento de separação entre política e religião, irá contribuir para desapropriar a Igreja, no caso a Católica, do seu poder autônomo de controle sobre os corpos, a matéria, a ordem temporal, antes tido como seu papel indireto em decorrência da sua responsabilidade primordial com as almas dos seres humanos.

Dir-se-à que a ordem temporal reina sobre os corpos, a ordem espiritual sobre as almas. Mas alma e corpo não são entidades simplesmente justapostas, no interior de cada ser eles formam inevitavelmente uma hierarquia. Para a religião cristã, a alma deve comandar o corpo; por isso cabe às instituições religiosas, isto é, à Igreja, não somente dominar diretamente as almas, mas também, indiretamente, controlar os corpos e, portanto, a ordem temporal. (TODOROV, 2008, p. 66).

As experiências vivenciadas em torno das guerras civis religiosas contribuíram para uma nova percepção dos monarcas acerca da sua função e do papel do Estado: o zelo pela ordem temporal, material era dever do Estado, logo, era uma atividade do príncipe. Os confrontos civis religiosos que se sucederam entre os anos de 1525, no interior do Sacro Império Romano, até 1555, fez com que os regentes percebessem que a manutenção do Império não era uma incumbência da Igreja, ao contrário, a paz, a ordem, a unidade da Nação somente fora possível quando os partidos religiosos se enfraqueceram em luta aberta, possibilitando os seus jugos a política, e assim, os homens puderam emergir a frente para solucionar os impasses.

A máxima da Paz de Augsburg elucida algo muito além de uma distinção entre religião e política, agora há também um grau de hierarquia entre elas: e é da política o lugar superior nessa nova estrutura. As ideias de separação e de hierarquização dessas esferas sociais e os seus consequentes efeitos marcarão os séculos XVII e XVIII na Europa Ocidental e em um *ad continuum* muitas regiões do mundo até os dias atuais.

O fim do mundo não aconteceu, pelo menos não no sentido concreto de como se acreditava à época. O tempo que até aqui era de ordem tradicional, espiritual, compreendido e sentido através das lentes da história do cristianismo, sendo um contínuo presente existente entre o início e o fim do mundo, tal como foi percebido por Koselleck em sua análise do quadro a Batalha de Alexandre (1529) de Albrecht Altdorfer, a partir do final do século XVII, esse tempo passa a ser cada vez mais pertencente a história da política, dos Estados, dos homens, “Em vez do fim do mundo previsto, um tempo diferente e novo foi inaugurado.”, sintetiza (KOSELLECK, 2006).

Agora, o tempo é percebido e experimentado pela ordem material; a separação da história: em sacra, humana e natural, por Bodin, demonstra a sublevação da história humana a outro patamar: agora é a história do homem e dos seus feitos; a gradativa separação do público do privado, atribuindo ao Estado moderno o poder absoluto de controlar várias áreas da vida

humana, como a Economia, a Segurança, o Direito e a própria Religião, basta lembrarmos do caso emblemático da Inglaterra durante a regência de Henrique VIII, esse rei que dentro do contexto do século XVI, das guerras civis religiosas rompe com a Igreja Católica por diversos motivos e funda uma nova religião, o Anglicanismo, em 1534, se proclamando Chefe Supremo da Igreja Anglicana e exercendo essa função junto a de monarca, e assim submetendo a religião ao Estado. O tempo agora é sentido e narrado pela razão, e esta se adaptará de uma maneira muito particular para alicerçar e consolidar o Estado moderno.

No plano político, porém, os monarcas procuravam extinguir ou neutralizar todas as instituições autônomas (mesmo o mercantilismo, enquanto sistema econômico, está submetido ao planejamento e à condução estatal). Também as questões relativas à religião e à Igreja foram tratadas em função de sua utilidade para o Estado, fosse no âmbito de uma igreja de Estado ou de uma tolerância oportuna. (KOSELLECK, 1999, p. 20).

Aqui se inicia um racional processo de desencantamento do mundo, criador de uma cultura profana e promotor do desenvolvimento das sociedades modernas. Esse ganha ainda mais corpo nos séculos posteriores, ficando conhecido como: secularização ou laicização, responsável pela emancipação da sociedade da religião, podendo ser entendido assim: o processo que buscou compreender o mundo não mais pela lente dos mitos e da religião, mas pela razão.

Apesar do destaque a questão do tempo para a consolidação do Estado nacional, é importante ressaltar que outros fatores também contribuíram para o alcance dessa solidificação, destaca-se aqui: as ideias presentes no Humanismo, (que continuam sendo disseminadas nos séculos subsequentes, basta lembrarmos que essas ideias influenciaram o pensamento de Martinho Lutero), que foi um movimento de renovação e de atualização dos estudos tradicionais produzidos pelas universidades medievais, tendo se iniciado na Itália, no século XIV, os “humanistas”, através das suas críticas ao conhecimento da época ajudaram a modificar a posição do homem no interior dos debates, emergindo o antropocentrismo, ou seja, o homem e as suas experiências passam a ter um papel central dentro dos interesses intelectuais de se compreender o todo, os valores humanos passam a servir de guias; o pensamento corrente no Renascimento, que durante esse período histórico, entre os séculos XV e XVI, a Europa, especialmente a Itália, foi palco de diversas manifestações de ordens artística, cultural e científica, todas marcadas pelas características: do individualismo e do racionalismo, esses atributos ajudaram na construção do homem moderno, bem como na estruturação de uma base racional própria dos Estados absolutistas, conforme Maynard (2009).

Essa compreensão sobre a mudança de percepção temporal, com um olhar mais voltado para ordem material é importante para entender a viabilidade de um documento como a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789)* que visa ratificar e resguardar os direitos dos homens.

Até aqui, pudemos compreender o desenrolar do processo de consolidação do Estado moderno, que guarda uma relação direta com a mudança de percepção temporal. A partir do final do século XVII e principalmente no século XVIII, o tempo passa a ser experimentado pela ordem material e a história cada vez mais associada a política e aos homens. Entretanto, a solidificação do Estado por si só, não era suficiente para a sua permanência, necessitando de fundamentos racionais que o alicerçassem e o guiasse, permitindo assim, a sua manutenção. Destarte, em um período de constantes mudanças e transformações, é interessante pensarmos agora como as ideias se encontravam disponíveis, ou não, aos anseios do Estado absolutista.

3. IDEIAS EM CONSTANTES TRANSFORMAÇÕES E AS SUAS DIFERENTES RELAÇÕES COM O ESTADO ABSOLUTISTA

Conforme fora explicitado no decorrer do primeiro capítulo, no ínterim dos séculos XIII ao XVII, a Europa Ocidental foi palco de muitas transformações, basta lembramos das crises: agrária, demográfica e monetária, do Humanismo, da Reforma Protestante, do fortalecimento dos Estados Modernos, e de outras tantas modificações que alteraram o cenário desse continente e que comumente são utilizadas para demarcar o trânsito entre os períodos históricos da Idade Média para a Idade Moderna.

É bem verdade que no transcorrer do processo de secularização, a política passou a ocupar um lugar de superioridade na estrutura da sociedade, quando comparada ao papel que a religião exercia anteriormente. A ordem, o tempo e a história pertenciam cada vez mais a matéria, a razão, ao homem e ao Estado.

Entretanto, é preciso compreender que essas mudanças que marcam passagens de periodicidade histórica, devem ser observadas com cautela. Muitas transformações sociais ocorreram no intervalo desses séculos, é inegável, mas essas modificações precisam ser entendidas como um processo lento e gradual, que não rompe de maneira imediata com a estrutura social medieval.

Não podemos negar, no entanto, transformações políticas fundamentais ocorridas no período como, por exemplo, o enfraquecimento ou eliminação dos poderes locais e do poder supranacional da Igreja no decurso do processo de centralização e consolidação das Monarquias Nacionais. Mas, é preciso reconhecer, numa visão de totalidade e mais longa duração, que no extenso prazo entre o século XIV e XVI a celeridade do movimento histórico não foi de forma alguma homogênea, obedecendo a cadências e mediações diferenciadas através das quais só muito lentamente se processa a passagem do medieval. (LOPES, 1992, p. 227).

No intuito de demonstrar o que acabamos de dizer sobre o transcurso lento e gradual de mudanças na estrutura da comunidade moderna, consideremos duas características importantes da sociedade medieval: o feudalismo e a sociedade de ordens.

O complexum feudal refere-se a um sistema econômico, social e político. Na sociedade medieval, a economia era rural e as crises econômicas correspondiam aos desequilíbrios de subprodução agrícola. A maior parte da população vivia na zona agrária, sendo os campos dominados por um sistema senhorial, que importava em pagamentos de taxas feudais e senhoriais, tais como o *laudêmio* (direitos de alienação da propriedade), a homenagem, as declarações, as banalidades (estas últimas traduziam-se em monopólios

senhoriais sobre os moinhos, os fornos, e etc.), entre outros encargos, que podiam ser cobrados anualmente ou ocasionalmente pelos senhores aos servos. As terras pertenciam, quase que em toda sua totalidade, ao clero e a nobreza. A ordem social do medievo segmentava-se entre clero, nobreza e servos, e era dividida por normas de organização de um mundo hierarquizado em uma estrutura piramidal fixa, onde as duas primeiras ordens possuíam prestígio social e poder político e a terceira tinha a incumbência de sustentar os privilégios das superiores.

Se pensarmos, por exemplo, que ainda no século XVIII, a França, em 1789, possuía: uma comunidade dominada pela economia rural, dependente do ritmo das fomes e das crises de víveres e um campesinato regido por diversas obrigações feudais; uma sociedade dividida em três ordens estancas, sendo que a última continuava excluída do poder político, começamos a entender esse processo de transformações de ritmo descompassado e sincrônico que traduz a Modernidade e que compreende o Antigo Regime, esse sistema social e político que será objeto de contestação da Revolução Francesa, como veremos em breve no presente trabalho.

3.1. – O ABSOLUTISMO, A RAZÃO DE ESTADO, A SOBERANIA, O CONTRATUALISMO E AS TEORIAS DO DIREITO DIVINO

O absolutismo, considerado um dos símbolos característicos da Idade Moderna, também deve ser compreendido dentro dessa perspectiva de continuidade da estrutura social medieval, “Entretanto, apesar de todas as rupturas que se processaram no período, é inadequado supor que haveria uma separação inconciliável entre os dois períodos que se daria, inclusive no nível do pensamento político.” (LOPES, 1992).

Com o sucessivo desaparecimento da servidão, a nobreza ficou amedrontada com a possibilidade da massa rural ascender socialmente, e afim de proteger o domínio das suas propriedades e dos seus privilégios, apoiou a coerção político-legal do Estado nacional.

Neste sentido, o absolutismo funcionava como um moderno aparelho de dominação feudal, (agora reforçado por uma cúpula militar e burocrática centralizada na figura do rei) cuja função política era a sujeição das massas camponesas e plebeias na base da hierarquia social, garantindo a conservação da ordem social medieval, razão pela o fim da servidão não significou o desaparecimento das relações feudais no campo, tendo em vista que esses vínculos sustentavam a manutenção do poder político e dos privilégios da nobreza. Embora, a classe preponderante da Idade Moderna continuasse sendo a mesma do Medievo: a aristocracia feudal,

não podemos olvidar que essa nova estrutura política também impôs sua força coercitiva sobre a nobreza, provocando profundas mudanças no interior dessa ordem social, recordemos, por exemplo, (já comentado no início desse trabalho), do progressivo desarmamento da aristocracia, que perde a função distintiva por ela possuída na tradição feudal, em decorrência da sua captação para o seio da Corte e da monopolização da violência pelo Estado.

O Estado absolutista mantinha uma sociedade hierarquizada, na qual a nobreza permanecia dona de certas regalias. Por outro lado, o Absolutismo nunca foi, para a própria classe dominante, um suave processo de evolução: ele foi marcado por rupturas e conflitos extremamente agudos no interior da aristocracia feudal, cujos interesses coletivos, em última análise o regime deveria servir. Em poucas palavras, podemos afirmar que os Estados monárquicos da Renascença foram em primeiro lugar e acima de tudo instrumentos modernizados para a manutenção do domínio da nobreza sobre as massas rurais. (MAYNARD, 2009, p. 77).

Em avanço o processo de secularização, o Estado moderno necessitava de fundamentos racionais para firmar o seu poder e embasar as suas práticas políticas absolutistas.

Vimos que o Estado absolutista se consolidou ao final das guerras civis religiosas, adquirindo o príncipe a responsabilidade exclusiva da manutenção da ordem e da paz, antiga função da Igreja, e podendo servir-se de todos os meios para alcançar a harmonia, sem nenhuma culpabilidade. O agir do rei era extremamente importante para a preservação da inocência do poder, mas a sua ação precisava ser muito bem premeditada, devendo seguir uma própria lógica, uma própria “razão de Estado.”

A razão de Estado também se associa a finalidade de assegurar a paz, e em suma essa expressão teórica corresponde as ações e justificativas tomadas em proveito dos interesses do Estado, inclusive amparando decisões que acarretavam no uso de violência com o escopo de reprimir os interesses privados, a consciência privada, que era o esteio dos vínculos religiosos, e assim alcançar o melhor para o Estado. Esses atos estavam diretamente atrelados a uma moral política, que contribuía para a conservação da inocência do poder.

O pensador florentino Nicolau Maquiavel (1469-1527), em sua obra *O Príncipe*, de 1513, contribuiu fundamentalmente para alicerçar a lógica das práticas políticas absolutistas. Decerto que o filósofo construiu o seu pensamento antes mesmo do acontecimento das guerras civis religiosas, mas as suas ideias estão intrinsecamente ligadas a razão de Estado, de tal forma que o autor chega a ser considerado o primeiro a pensar esses princípios, que viriam mais tarde a compor essa doutrina⁵. Maquiavel, juntamente com Bodin e Hobbes, será considerado a “tríade fundadora” do conceito de Estado moderno e do pensamento político moderno em geral.

⁵ É importante salientar que antes de Maquiavel existiram outros intelectuais que também pensaram em alguns dos princípios que mais tarde vieram a compor a razão de Estado. Entretanto, foi somente com o autor que se registrou

Em outros termos, tem que esperar pelas obras de Jean Bodin e Thomas Hobbes que, juntamente com Maquiavel, constituem a tríade fundadora tanto do conceito de Estado moderno, em particular, quanto do pensamento político moderno em geral. Pois, não seria exagero dizer que dos escritos desses três pensadores saíram as matrizes dos três grandes discursos políticos que dominaram todo o período da história moderna no Ocidente, o discurso do próprio absolutismo, que é o do *establishment*, e os discursos do individualismo possessivo e do republicanismo clássico ou humanismo cívico, que são de oposição. (FLORENZANO, 2007, p. 30 e 31).

De modo breve e exemplificativo, iremos sintetizar algumas ideias presentes nas obras dos autores a seguir com o intuito de proporcionar uma melhor percepção sobre quais foram os fundamentos racionais e como eles serviram para embasar o Estado absolutista.

Em resumo, o livro é um guia de comportamentos, sendo constituído de um compilado de conselhos orientadores as ações políticas dos príncipes, em especial, as de um governante de Florença do século XVI, Lorenzo de Médici, a quem a obra foi dedicada. Maquiavel, entende que o fim é a harmonia social, entretanto, essa missão depende da manutenção do Estado e do poder de seu dirigente. O monarca, encarregado da responsabilidade de preservar o Estado, não pode ser comparado aos homens comuns, tendo em vista que ações devem pautar-se no assentamento do seu poder e na conservação da própria instituição, logo, esse não pode praticar todas as condutas pelas quais os sujeitos são considerados bons, já que para manter o Estado, é obrigado, a agir, até mesmo, contra a humanidade. Neste sentido, dependendo da necessidade dessa instituição, a utilização da crueldade pelo regente é apenas um meio de se atingir o fim, sendo a esse substantivo dispensado qualquer atributo moral ou ético nas ações do rei, que se encontrava, através da defesa da sua autoridade, zelando pelo melhor do Estado e conseqüentemente para a ordem social, segundo Gonçalves (2010).

É notório como as ideias de Maquiavel servem ao Estado absolutista, a divisão dos homens, colocando os reis em uma instância superior, em razão da sua responsabilidade exclusiva na manutenção do Estado e, por conseguinte na harmonia social, conferindo ao monarca a possibilidade de agir com crueldade de acordo com as necessidades do Estado, não servindo a códigos morais e éticos. Essas convicções ajudam a firmar o domínio total do príncipe, advindo da obediência absoluta dos súditos que tem como resultado a inocência do poder, que deve ser preservado pelas constantes ações do regente, ratificando a importância do seu agir, mesmo que essas decisões importem no uso de violência, tendo em vista a sua

um salto qualitativo capaz de constituir o começo de uma nova tradição de pensamento político, razão pela qual ele é comumente tido como o criador da doutrina e do termo razão de Estado, apesar de nunca ter reunido suas ideias sob esse conceito determinado.

responsabilidade absoluta, que serve a uma razão e moral própria, que não assiste aos interesses privados, aos desígnios da moral religiosa.

O teórico francês Jean Bodin (1530-1596), em seu livro “*Os Seis Livros da República*”, de 1576, participa substancialmente da ideia de absolutismo do Estado.

No século XVI, um dos artifícios utilizados para firmar a centralização do poder político e econômico do Estado moderno, foi a retomada do Direito Público dos romanos, que defendia a concentração do poder na figura de um príncipe ou do senado. Considerando as exigências do próprio tempo presente, as instituições antigas foram adaptadas, fazendo com que surgissem novos princípios, entre eles: a “soberania”, de Bodin. Em síntese, o autor entende que o “soberano” não necessariamente é o monarca, mas sim o poder centralizado, absoluto, supra-religioso, que se coloca sobre tudo e todos, consoante Grespan (2008).

Neste sentido, o conceito de soberania serve perfeitamente para alicerçar o Estado nacional na ordem temporal que estava se estabelecendo, designando-o como instância superior frente a religião, além de sustentar as suas próprias práticas absolutistas, já que o Estado tem o poder absoluto *super omnia*.

O filósofo inglês Thomas Hobbes (1588-1679), em seus estudos “*Do Cidadão*”, de 1642 e “*O Leviatã*”, de 1651, também colabora para a existência e a manutenção do Estado absolutista.

Também no século XVI, o “jusnaturalismo” ou “direito natural” continuava a se desenvolver.

Essa derivação do direito romano, iniciado pelo menos desde o século XIII, consistia no entendimento de que antes mesmo da vida política, a natureza impunha aos homens suas leis e o cumprimento dessas definia uma dimensão fundamental para a existência, a “justiça natural”. Ao passo que a justiça natural era indispensável, essa dimensão estabelecia o primeiro modo de sociabilidade a qual a vida política deveria corresponder, a fim de evitar abusos.

Na medida em que é fundamental, essa dimensão estabelece uma primeira forma de sociabilidade à qual a vida política deveria se conformar: as leis criadas pelo homem são posteriores às da natureza e não podem violá-las; se o fizerem, haverá um abuso condenável. (GRESPLAN, 2008, p. 26).

Se as leis naturais são uma criação de Deus, logo, a Igreja estaria incumbida de zelar para que a vida política não cometesse abusos, e assim desempenhando a função de árbitro dos reis, dos seus atos e das suas leis.

No contexto histórico do século XVI, o jusnaturalismo ao ser retomado e dispensado do sentido religioso passou a refletir acerca da sociabilidade de uma maneira diferente, ou seja, com base na possibilidade, ou não, da existência de uma civilidade sem a figura do Estado garantindo e coordenando o seu funcionamento. Com base na lógica do Estado moderno, de domínio absoluto de todas as esferas sociais para a manutenção do seu poder centralizado, a resposta negativa aparentava ser a resposta correta, assente Grespan (2008).

Nesta perspectiva, Hobbes defende que o âmbito natural da humanidade é uma barbárie, sendo impossível as leis naturais, por si só, garantirem uma civilidade harmoniosa. O filósofo em suas obras entende a sociabilidade como um contrato entre os sujeitos, sendo que esse acordo no “estado natural” é apenas virtual, não tendo como impô-los efetivamente se uma das partes vier a deixar de cumprir com as normas, logo, os interesses diversos dos homens conduziriam a uma “guerra de todos contra todos” que só acabaria por meio de um contrato geral, onde todos os indivíduos consentiriam em ceder alguns direitos individuais, como o uso da força, a um poder central e absoluto capaz de organizar a sociedade, segundo Grespan (2008).

Assim, o contratualismo na lógica de Hobbes serve para firmar a imprescindibilidade do Estado absolutista. A ideia da sociabilidade dos indivíduos no estado natural se assemelha a um contrato virtual, ou seja, sem garantia de cumprimento efetivo, cuja solução se encontrava na execução de um contrato geral, onde todos os sujeitos consentiriam em ceder alguns direitos individuais para um poder central e absoluto, coaduna com a lógica do domínio integral do monarca, que através da divisão da consciência em responsabilidade e culpabilidade constrangeu a obediência absoluta dos súditos, reduzindo as suas consciências a um foro apolítico, e assim monopolizou as decisões de diversas esferas sociais, principalmente as políticas, que comportaram em absoluto ao príncipe.

Outro ideólogo do absolutismo foi o francês Jacques Bossuet (1627-1704), que através da sua obra póstuma “Política tirada da Sagrada Escritura”, de 1709, ajudou explicar a origem do poder e da autoridade do rei e a corroborar com a obediência passiva dos súditos as práticas absolutistas, ideias que posteriormente compreenderiam o conceito: “teoria do direito divino dos reis”⁶.

Neste ínterim, é preciso salientar que a teoria do direito divino dos reis não é homogênea. Nos séculos XVI e XVII, ela será pensada e desenvolvida por diversos intelectuais, inclusive pelo próprio Bodin, sendo na verdade “teorias de justificação teológica do poder

⁶ Assim como Maquiavel, Bossuet não criou a expressão: teoria do direito divino dos reis, sendo apenas em períodos posteriores que as suas ideias foram reunidas sob esse título.

monárquico”, um complexo “corpo” doutrinário repleto de particularidades sobre um poder que só se submeteria a Deus, razão última da própria existência do príncipe. A opção por Bossuet e os seus princípios, como exemplares acerca dessa ideia, se deve pela sua importância no apogeu da França absolutista, tendo em vista que ele foi o tutor de Luís XIV, o “Rei Sol” e principal exemplar de paradigma de monarca absolutista.

É importante atentarmos para o entendimento a respeito da época Moderna ser um período de mudanças, mas também de continuidades, já que as teorias do direito divino dos reis, assim como o absolutismo, também se enquadram dentro dessa perspectiva.

O direito divino – de certa forma como o foi o próprio absolutismo – inscreveu-se na história como fenômeno de duas ou mais temporalidades: teve suas raízes fincadas num passado longínquo, e o tempo próprio à sua vigência em cronologias de modo algum sincrônicas. (LOPES, 1992, p. 228).

Essas teorias heterogêneas guardam entre si a noção que o direito de governar é uma cessão de Deus ao regente, o poder vem diretamente de Deus aos monarcas sem qualquer possibilidade de intervenção do povo. As ideias sobre a origem do poder real, que permeiam essas doutrinas, não são novas, remontando períodos mais antigos que o Medieval.

Assim, tomando como ponto de partida a Idade Média, observamos que durante esse período, mais precisamente na Baixa Idade Média, no intervalo entre os séculos XI ao XV, as monarquias feudais possuíam uma estreita relação com a Igreja Católica, tendo em vista que ela autenticava o poder desses reis ao atribuir-lhes uma origem divina, uma legitimação transcendente.

No decorrer do intervalo desses cinco séculos houveram muitos embates entre os regentes e os membros da Cúria, já no século XI surgem as primeiras tentativas de justificar o poder real recusando a função mediadora da Igreja Católica Romana, ou seja, um incipiente esforço de constituir um autônomo poder secular, pois bem, se Deus dotou o homem de raciocínio e livre arbítrio, o príncipe mesmo poderia conduzir os impasses políticos que viessem a surgir, sendo dependente unicamente e diretamente de Deus, aproveitando também a percepção já bastante disseminada e bem comum acerca da sua origem divina, conforme Lopes (1992).

Ao longo dos séculos XVI e XVII, mesmo em uma ordem historicamente nova e com o processo de secularização em curso, os fundamentos racionais do Estado moderno e das práticas políticas absolutistas continuarão concentrando uma carga de elementos religiosos em seu pensamento político, apesar desses componentes agora servirem a outros interesses.

Por características próprias dadas pelo tipo de ligação que estabelecem com toda uma mentalidade política de época, forçoso é situar as doutrinas do direito divino em um nível, antes que de ruptura — embora como veremos fundamentalmente também o seja —, de continuidade, mesmo que tenha surgido representando uma novidade política. Ainda que surja como um horizonte teórico historicamente novo — as primeiras concepções em forma de doutrina são de meados do século XVI —, inserindo-se em meio a um universo ideológico específico — o processo de centralização dos Estados Nacionais —, situa-se no contexto da Europa Moderna para dentro de um imaginário político ainda sensivelmente dominado por conceitos transcendentais. (LOPES, 1992, p. 228 e 229).

O processo de transformações de ritmo descompassado e sincrônico que traduz a Idade Moderna ajuda a explicar o porquê dessa permanência de pressupostos teológicos no pensamento político moderno, já que o homem comum ainda tem a fé como o seu registro primário e norteador tanto do regime biológico como da ordem política e social.

Para o homem da época, a ordenação da sociedade e do mundo natural ainda obedece a forças exteriores, supra-sensíveis. Como na Idade Média, os diferentes espaços-tempos são ainda dominados pela idéia de uma ordenação teológica do mundo; na mentalidade comum. Deus é o ordenador e a história é o reflexo de sua vontade. Apesar de a visão medieval de mundo se encontrar irremediavelmente destruída tanto pelo Humanismo como pela Reforma, o espírito do homem comum ainda não havia despertado de todo. (LOPES, 1992, p. 230).

O processo de laicização ainda não tinha atingido todos os níveis da cultura, e logo no início da Modernidade a percepção da desvinculação da teologia da teoria política ainda era muito restrita aos intelectuais, furtando a sensibilidade coletiva. A linguagem política e religiosa era compatível e compreensível ao homem comum e adaptada as demandas do Estado moderno serviu com excelência para ajudar a firmar o Absolutismo.

As teorias do direito divino dos reis entendem que o monarca possui uma ascendência divina, o que legitima a sua autoridade e soberania, razão pela qual dispõe livremente de todos os bens seculares e eclesiásticos, podendo utilizá-los a seu bel-prazer conforme as necessidades do Estado, cabendo apenas aos súditos a obediência passiva e a não-resistência em decorrência da ordenação divina, afinal mesmo que o príncipe tome decisões que são contrárias a fé cristã, no âmago, é sempre a Deus que os súditos devem obedecer, não sendo plausível eles questionarem as ordens do representante divino na Terra, de acordo com Lopes (1992).

Bossuet, em sua obra compreende que os poderes monárquicos foram concedidos por Deus, justificando a autoridade sem limites e invalidando o questionamento às determinações reais.

Destarte, é fácil constatar como os princípios de Bossuet servem ao Estado absolutista, tendo em vista que esse se organizou baseado na ideia de instância superior dos príncipes, que assumem as qualidades de Deus nos espaços político e histórico. O regente titular

da responsabilidade absoluta de assegurar a paz, podendo servir-se de todos os meios para alcançar esse fim, consolidou a sua autoridade ilimitada, principalmente, por meio da exclusão dos súditos das decisões políticas, sendo esses considerados culpados por interferirem nos assuntos do monarca, invalidando os questionamentos as ações absolutistas.

Neste sentido, observamos que foram diversos os fundamentos racionais, a propósito com ideias bem complementares, que serviram para sustentar a estrutura política absolutista.

Bem, até agora vimos de maneira geral a constituição e a fundamentação do Estado absolutista, sem nos atermos em analisar as especificidades desse processo em cada “país” do espaço da Europa Ocidental, assumimos o risco de ter transparecido uma homogeneidade do processo, entretanto, aqui ressaltamos que temos consciência da complexidade e das particularidades que certamente cada lugar vivenciou na formação dos seus Estados modernos, basta pensarmos, por exemplo, que os autores aqui escolhidos são de naturalidades diversas e produzem as suas ideias e obras com base e para as suas realidades próprias de centralização e consolidação das monarquias absolutistas. Porém, esse panorama generalizante acerca da mentalidade coletiva e da política na Idade Moderna se faz mister para que possamos alcançar o objetivo do presente trabalho, tendo em vista que essa contextualização histórica nos permite apurar o olhar para os espaços de experiência e os horizontes de expectativas sobre os direitos humanos, que serão materializados na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, em 1789, documento este que é o nosso guia.

Pois bem, feito esse adendo, no próximo tópico iremos continuar nos concentrando na compreensão dos fundamentos racionais e na sua (nova) relação com o absolutismo.

3.2. – A REVOLUÇÃO INGLESA, O LIBERALISMO POLÍTICO E ECONÔMICO E O NOVO ESTADO

O relacionamento entre o pensamento racional e o Estado absolutista foi singularizado pelo seu caráter dinâmico, tendo em vista que as ideias estavam em constantes transformações. Assim, aproximadamente a partir da segunda metade do século XVII, os fundamentos racionais, que inicialmente se desenvolveram apoiados no absolutismo, agora passaram a contraditar as práticas políticas absolutistas.

De pronto ressaltamos que a fim de nos aproximarmos mais do propósito desse estudo, de ora em diante, iremos tomar como norte eventos relacionados a Inglaterra (devido ao seu pioneirismo influente) e, evidentemente, a França.

Outrossim, vimos que ao final das guerras civis religiosas ocorridas ao longo do século XVI, os Estados modernos se constituíram em diversos lugares da Europa Ocidental. Entretanto, essa instituição não possuiu uma uniformidade, apesar das suas características comuns, a saber: ampla e ilimitada autonomia financeira, exército próprio e permanente, aparelho burocrático e Igreja nacional ou religião a seu dispor; cada localidade desenvolveu a sua própria estrutura política absolutista, de acordo com as especificidades dos seus contextos históricos.

Até o início do século XVI, a Inglaterra era oficialmente católica. A época, o rei Henrique VIII queria muito ter um filho, entretanto, a sua esposa, a rainha Catarina de Aragão, não conseguia gerar e lhe conceder um herdeiro. A fim de realizar o seu desejo, o monarca intencionou casar-se com Ana Bolena, razão pela qual solicitou a Igreja Católica a anulação do seu matrimônio, porém o Papa negou o seu pedido. Neste momento, as repercussões das contendas civis religiosas espalhavam-se por toda a Europa Ocidental e ao chegarem na Inglaterra, encontraram um rei descontente com a postura do líder da Cúria, logo as mudanças já em curso: o processo de laicização, a sensibilização pela ordem material, a sublevação da figura do homem, se somaram as diversas motivações: pessoais, econômicas e políticas do regente. Assim, em 1534, o rei Henrique VIII rompe com a Igreja Católica e funda uma nova religião: o Anglicanismo, se proclamando Chefe Supremo da Igreja Anglicana, exercendo essa função junto a de monarca e, por conseguinte submetendo a religião ao Estado. A constituição do Anglicanismo é essencial para o estabelecimento da monarquia absolutista inglesa, de acordo com Maynard (2009).

Todavia, foi somente no reinado de Elizabeth I que a “Reforma Anglicana” se consolidou, por meio da “Lei dos 39 artigos” que adotou o calvinismo, mas conservou a hierarquia episcopal e parte do cerimonial católico, corrobora, “O anglicanismo passava, deste modo, a possuir um conteúdo marcadamente protestante (calvinista) ao mesmo tempo em que mantinha a formatação católica inicial”. (MAYNARD, 2009).

A política dos reis consistiu no apoio e no fortalecimento do Parlamento, por meio do reconhecimento da função legislativa dessa instituição: iniciativa e última palavra em matéria de legislação fiscal e religiosa; e da *gentry*, através da incumbência de exercer, sem remuneração, o poder local. Essas práticas acabaram constituindo um Estado absolutista particular: centralizado politicamente e descentralizado administrativamente.

Os monarcas, sustentados pela doutrina anglicana, confiscaram e venderam terras da Igreja Católica Romana para a baixa nobreza em ascensão e também para a burguesia urbana, ávida por enobrecimento pela posse de terras, o que proporcionou o surgimento de uma nova nobreza: a *gentry* ou gentis-homens, de origem comumente burguesa, iniciaram um protótipo de capitalismo de exploração de suas propriedades rurais, criando padrões sociais e econômicos que influenciaram os remanescentes da aristocracia. A adaptação da nobiliarquia tradicional a essa mentalidade, possibilitou o aparecimento de uma zona de interesses concordantes entre as duas classes, que expressavam as suas reivindicações políticas nas duas Câmaras do Parlamento.

Apesar da ruptura religiosa, que ao final proclamou o anglicanismo como religião oficial, não houve na Inglaterra durante o século XVI intensos embates entre católicos e protestantes (principalmente anglicanos), diferentemente do que ocorreu na França, por exemplo. Entretanto, o protestantismo como um todo se expandia cada vez mais e convertia sujeitos de diversos segmentos sociais, o que acabava por minar a unidade espiritual que consolidava e justificava os vínculos sociais, fundamentados pelo compartilhamento dos mesmos valores éticos e religiosos, especialmente as relações feudais, bem como a própria estrutura política absolutista, em conformidade com Grespan (2008).

No século XVII, enquanto a França vivia o paradigma do absolutismo sob o reinado de Luís XIV, a Inglaterra adentrava em uma descontínua guerra civil: Revolução Puritana (1642-1651) e Revolução Gloriosa (1688-1689).

Ao longo do século XVII, a Inglaterra foi assolada por uma grande crise econômica, os preços das mercadorias caíam, os lucros se reduziam, desestimulando a produção e o comércio. À vista esse cenário, em 1603, Jaime I assumiu o trono inglês com claras intenções de estabelecer um “absolutismo aos moldes franceses” na Inglaterra. Ele após derrotar a Conspiração da Pólvora⁷, tentou instituir um exército próprio e permanente, entretanto, acabou entrando em conflito com Parlamento, que também exigia soluções régias para a situação econômica. Em 1625, sucedendo Jaime I, o rei Carlos I acirrou a relação entre a Coroa e o Parlamento, levando-a ao ápice. O monarca, também apreciador do absolutismo do tipo francês, persistiu com o objetivo de implementar um exército exclusivo e fixo, assim como buscou

⁷ A Conspiração da Pólvora também conhecida como Traição da Pólvora ocorreu na Inglaterra em 1605 e foi uma tentativa de assassinar, em um só ataque, o Rei Jaime I, a sua família e membros importantes da aristocracia protestante. A trama foi empreendida por ingleses católicos e consistia em explodir, com trinta e seis barris de pólvora, o Parlamento inglês no momento em que se realizasse a solenidade de abertura de trabalhos. A investida falhou devido a denúncias.

conquistar autonomia financeira e empreender a centralização administrativa, sintetiza Maynard (2009).

De sorte que, em 1603, quando a dinastia Stuart assumiu o trono da Inglaterra, deparou-se com um Estado absolutista *manquée*, pois, carecia, parcial ou totalmente, daqueles aparatos de poder sem os quais o absolutismo não pode se efetivar: autonomia financeira, burocracia permanente remunerada pelo Estado e dele dependente, exército permanente e Igreja nacional. A tentativa de Carlos I, de implementar, entre 1629 e 1640, com sua *thorough system*, precisamente todos esses instrumentos do Estado absoluto, como haviam conseguido ou estavam conseguindo as monarquias do continente, terminou em um desastre, com uma espécie de greve geral dos contribuintes, com o país ocupado por um exército escocês e com os puritanos em revolta. (FLORENZANO, 2007, p. 33).

No decorrer do seu reinado, Carlos I entrou em guerra com a França e os efeitos desse embate não foram positivos para a Inglaterra, o que acabou por inflamar mais ainda as divergências com o Parlamento, ao passo que, em 1629, o rei ordenou o fechamento dessa instituição, até 1640, demonstrando a sua perspectiva absolutista. Assim, durante o seu governo absoluto, o monarca obteve renda sem a convocação do Parlamento, através das vendas de cargos administrativos, títulos nobiliárquicos e monopólios comerciais, concedendo a determinados grupos de negociantes o controle do mercado interno, aumentando a crise econômica, já que desestimulava ainda mais a produção de mercadorias, tendo em vista que os comerciantes privilegiados fixavam preços mais altos do que seriam estabelecidos por uma concorrência aberta, excluindo os pequenos negociantes do mercado e dificultando a acumulação interna do capital, agrilhoando a economia integralmente, afirma Grespan (2008).

O rei Carlos I também reiniciou a perseguição aos protestantes, especialmente aos calvinistas, que na Inglaterra foram nomeados de “puritanos”. A monarquia absolutista inglesa enxergava os calvinistas como inimigos, pois eles se opunham à ordem real via suas pregações. Os puritanos, que eram comumente pequenos e médios comerciantes, mas também parlamentares, rechaçavam o anglicanismo, que era a base do Estado moderno inglês, e assim podendo com os seus sermões minar a unidade espiritual e os vínculos sociais que mantinham essa estrutura política. A fim de evitar, o regente adotou atitudes de intolerância religiosa.

Em 1640, Carlos I foi obrigado a reabrir o Parlamento, sofrendo incisivas críticas e muitas exigências dessa instituição, entre elas a afirmação do *Bill of Rights*, uma Declaração de Direitos que impunha limites aos poderes absolutistas, na tentativa de impedir uma nova dissolução do Parlamento. Porém, como já era de se esperar, o rei não se sujeitou ao instrumento e ordenou o fechamento do Órgão, entretanto, os parlamentares se recusaram a cumprir o ordenamento real e organizaram a resistência armada em 1642, iniciando a Revolução Puritana.

A frente da guerra civil estavam: de um lado, os defensores do Parlamento, apoiados pelos pequenos e médios negociantes (os excluídos do monopólio comercial) e do outro lado, a Coroa, amparada pela alta nobreza. Entretanto, conforme elucidamos, o puritanismo vinha se expandindo pela Inglaterra (que era oficialmente anglicana) e convertendo sujeitos de diversos segmentos sociais, inclusive alguns parlamentares. As crenças que esses indivíduos professavam influenciavam diretamente as suas reivindicações políticas. O Parlamento, que já era composto por classes sociais diferentes, também não era homogêneo nos ideais que defendiam, justamente por comportar facções religiosas com interesses diversos e assim tínhamos no interior dessa instituição elementos da baixa nobreza e da alta burguesia, lutando por legitimar a autoridade do Órgão em face da Coroa, bem como parlamentares que junto aos pequenos comerciantes defendiam mudanças de natureza social, principalmente econômica.

Com efeito, desde o começo da luta, o partido do Parlamento congregava facções com interesses e crenças diversas. Havia nele elementos oriundos da baixa nobreza e da alta burguesia, lutando por fazer valer a autoridade da instituição em face da Coroa. Mas havia também os que eram apoiados pelos pequenos proprietários, reivindicando mudanças de caráter social, como a extinção dos monopólios e privilégios econômicos. Além disso, esses grupos mais radicais geralmente professavam religiões de inspiração calvinista, que asseguravam o “direito divino” de depor tiranos e se aproximavam do ideal republicano. (GRESPLAN, 2008, p. 32).

O confronto civil, inicialmente envolto por demandas políticas, logo se tornou uma nova guerra civil religiosa, tendo em vista que questões religiosas irão se mesclar a essas reivindicações, já que os puritanos também irão criticar a Igreja Anglicana e, por conseguinte o Estado absolutista inglês. Em 1649, a facção puritana do Parlamento, liderada por Oliver Cromwell, lutou contra a Coroa inglesa e venceu a revolução.

Ao final da Revolução Puritana, implantou-se na Inglaterra um governo republicano liderado por Cromwell, que após nove anos de liderança, faleceu. Logo, em 1658, o seu filho, Ricardo, assumiu o comando do Estado, entretanto, ele abriu mão do cargo, razão pela qual em 1660, o Parlamento convidou Carlos II, filho de Carlos I, para assumir o governo, restaurando a monarquia inglesa. Após a morte de Carlos II, em 1685, a Coroa inglesa foi transferida para o seu irmão, Jaime II, segundo Maynard (2009).

O rei Jaime II professava a fé católica, motivo que por si só já obstava um relacionamento harmônico com o Parlamento. O monarca, que também era simpatizante do absolutismo do tipo francês, se empenhou em estabelecer um exército próprio e permanente, assim como a tolerância religiosa, medidas que desagradaram muitos segmentos sociais, principalmente, o Parlamento que temia futuros embates civis religiosos. A esperança que uma das filhas protestantes do regente viesse a assumir o trono, foi destroçada quando Jaime II teve

um herdeiro com a rainha Maria de Módena, também católica, o que indicava a perpetuação do catolicismo no poder. A fim de evitar esse provável evento, o Parlamento, diligentemente, contactou com o rei holandês Guilherme Orange, esposo de Maria II, uma das filhas protestantes de Jaime II, e lhe ofereceu a Coroa inglesa, que Orange prontamente aceitou, dando início a Revolução Gloriosa.

Em 1688, Guilherme de Orange desembarcou na Inglaterra, o rei Jaime II tentou resistir, mas desistiu e foi se refugiar na França, atitude que foi considerada pelo Parlamento um ato abdicatório. Após a fuga de Jaime II, Orange e Maria II foram coroados e o Órgão com o intuito de impedir um novo avanço absolutista, em 1689, instituiu um novo *Bill of Rights*, documento que estabelecia que as atividades governamentais não ficavam mais a cargo do rei. O Parlamento, paulatinamente, foi retirando os poderes da realeza e passando a concentra-los. A Revolução Gloriosa legitimou a autoridade do Parlamento e a sua preponderância sobre a monarquia, finalizando a Revolução Inglesa, que fora iniciada com a Revolução Puritana, consoante Maynard (2009).

A assinatura e a submissão dos reis a esse instrumento geraram uma mudança extremamente importante na política inglesa, e conseqüentemente na história política da Idade Moderna. A ideia do Parlamento de tentar submeter o rei Carlos I a Declaração de Direitos, documento este que impunha limites sobre os seus poderes absolutistas, de certa forma era compatível com a lógica política do século XVII, basta lembrarmos que a manutenção da responsabilidade absoluta do monarca pressupunha o respeito as suas leis, que seguiam uma moral política, uma razão própria: a “razão de Estado”, expressão teórica que dizia respeito as ações e justificativas tomadas pelos regentes em prol dos interesses do Estado, inclusive amparando decisões que acarretavam no uso de violência com o escopo de reprimir os interesses privados, a consciência privada, que era o esteio dos vínculos religiosos, e assim alcançar o melhor para o Estado, portanto os parlamentares com base nessa ideia entenderam e argumentaram que o regente não podia fechar o Parlamento movido por seus interesses privados, reitera, “Até o Parlamento inglês, quando quis suspender em 1640 as prerrogativas de Carlos I, invocou rapidamente o argumento de que toda a consciência, mesmo a do rei, deveria subordinar-se ao interesse estatal.” (KOSELLECK, 1999).

Os parlamentares ao perceberem que as ações do rei Carlos I iam de encontro a razão de Estado, questionam a responsabilidade absoluta dessa figura e a põem em cheque com a exigência da subordinação ao *Bill of Rights* (que somente será consagrada em 1689). O Parlamento ao limitar o poder do monarca, acaba retirando a importância da função dessa personagem nas decisões políticas e, por conseguinte assolapa o Estado absolutista, tendo em

vista que a figura do rei absoluto é um dos pressupostos de existência dessa instituição. Assim, após a Revolução Gloriosa, surge na Inglaterra uma nova estrutura política, compatível com a preponderância do Parlamento sobre a Monarquia, com um certo vislumbre de laicidade, já que a sua base não será originária da doutrina anglicana, conhecida como: Monarquia Parlamentarista.

Essas vicissitudes que aconteceram no interior da Inglaterra, não passaram despercebidas dos estudos dos intelectuais e as suas produções acabaram por modificar os fundamentos racionais e a relação com o Estado absolutista.

O filósofo inglês John Locke (1632-1704), em sua obra “*Segundo Tratado do Governo Civil*”, de 1689, fundou a base racional da nova estrutura política com as suas ideias liberais e laicas, que fazem oposição ao Estado absolutista, sendo considerado o “pai do liberalismo”.

Tal como expomos, o jusnaturalismo ou o direito natural defende a existência de leis naturais regendo a realidade humana, cujo cumprimento estabelece a primeira forma de sociabilidade. A vida política com suas leis civis deve guardar relação com as leis da natureza para não as violar e assim preservar o “naturalmente justo”. Com o estabelecimento do Estado Moderno, que exigia cada vez mais a subordinação das formas mais básicas de poder, presentes nas relações sociais, a competência da esfera pública, surgindo o questionamento acerca da possibilidade de existir ou não sociedade sem o Estado garantindo e coordenando o funcionamento da sociedade.

Assim como Hobbes, Locke se debruçou sobre o questionamento. O autor, adepto do jusnaturalismo e das ideias de soberania, em seus estudos entende que o indivíduo é a base da sociedade e através da sua vontade e do seu consentimento as relações sociais são estabelecidas de maneira análoga a um contrato jurídico, onde os sujeitos se vinculam pela transferência mútua das suas propriedades privadas. A propriedade pertence a individualidade dos homens, e porque são proprietários eles podem administrá-las como bem entender. Aqui, esse acordo no “estado natural” existe efetivamente e não apenas virtualmente. Entretanto, ele pondera que pode haver conflitos de interesses entre as partes e esses contratos não virem a ser respeitados, colocando em risco a sociedade natural e a propriedade privada, logo, a importância da instituição do Estado “civil” com suas leis e sua soberania, a quem é transferido o direito ao uso da força para garantir o reconhecimento universal desses acordos. O estado natural realmente constitui uma esfera social e deve ser garantido pelas leis civis, não podendo a esfera política cooptá-la e submetê-la. O Estado é soberano, não no sentido que ele tem o poder de subordinar e de interferir em todas as relações sociais já existentes, como os laços familiares, a

economia, entre outras, mas sim no sentido de que não há poder particular acima dele. Assim, o Estado que viesse a violar as leis da natureza com suas leis civis ou intervir nas relações naturais dos indivíduos estaria cometendo um abuso, uma tirania política o que legitimaria a deposição ou a substituição do soberano. Ainda nesta obra, o intelectual pensa a soberania do Estado e a obediência as leis civis através de um contrato de tipo social, tal como pensaram Grotius e Hobbes, que semelhante aos acordos da vida privada estabelecem direitos e deveres recíprocos entre o soberano e o indivíduo, exigindo do primeiro o respeito a esfera da vida privada. O autor também propõe a divisão tripartite do poder do Estado em executivo, legislativo e federativo, distinguindo as suas funções, conforme Grespan (2008).

Com essas ideias Locke fundou o liberalismo político e econômico. As repercussões destas já eram visíveis, a defesa da não interferência do Estado nas relações econômicas tinha consequências práticas, por exemplo, em 1649, as concessões de monopólio para o mercado interno inglês não foram renovadas atendendo as demandas dos pequenos comerciantes e artesãos. Assim como, a fundação de um Estado laico não mais baseado em uma religião, facilmente observada pela constituição da monarquia parlamentarista com sua fundação na Declaração de Direitos, além da divisão dos poderes na qual o legislativo se assemelhava muito a função do Parlamento inglês.

4. O ANTIGO REGIME, O ILUMINISMO E A REVOLUÇÃO FRANCESA

Desde o final do século XVII, a realidade da sociedade inglesa vinha se transformando, as inovações liberais nas esferas administrativa, política e econômica em efetivo funcionamento, estando de frente o Parlamento dividindo poderes com uma Coroa pacificada, inspiravam intelectuais de diversas localidades da Europa Ocidental, principalmente os franceses.

Logo, pensadores já renomados como Montesquieu e Voltaire ficaram encantados com o que viram em suas respectivas visitas a Inglaterra e ao retornarem para França se incumbiram de disseminar o pensamento liberal inglês, sobretudo as ideias de Locke e Newton, em suas variadas obras ao longo do século XVIII, apresentando a realidade e as ideias inglesas de maneira elogiosa acabavam por comparar e criticar a sociedade francesa. Entretanto, as críticas não se davam de forma negligente, os autores em seus estudos estavam atentos as especificidades da França, motivo pelo qual ao mesmo tempo em que divulgavam as concepções inglesas, os intelectuais também as desenvolviam, cada um a seu modo, para as questões francesas, adaptando o pensamento inglês, e assim produzindo um conteúdo distinto do original, surgindo, então, o Iluminismo, segundo Grespan (2008).

O Iluminismo ou Luzes ou ainda Ilustração foi um movimento intelectual e cultural, que se expandiu pela Europa Ocidental durante o século XVIII, existindo em pluralidade: iluminismo inglês, francês, português, alemão, entre outros, que conservavam o princípio da crítica a tirania do absolutismo monárquico, cerne da Revolução Inglesa. Mas, antes de nos aprofundarmos no pensamento francês, se faz mister esclarecermos alguns pontos acerca das Luzes.

Em primeiro lugar, a Ilustração, ou melhor: as ideias iluministas não foram uma criação original, tendo em vista que muitas delas têm suas origens na Antiguidade, na Idade Média e no Renascimento. Se pensarmos, por exemplo, no Humanismo (núcleo do processo do Renascimento) com a sua tarefa de renovação e atualização dos estudos tradicionais, já citado no primeiro capítulo, perceberemos que essa atividade continuará sendo desenvolvida pelo Iluminismo, basta refletirmos que um dos objetos desse movimento, era o projeto de intervenção social; através da difusão das “luzes,” esclarecer o povo da ignorância da autoridade e dos dogmas tradicionais, projeto este que na França ficou muito bem consubstanciado com a criação da *Enciclopédia*, entre os anos de 1751 a 1772, sendo o principal veículo difusor de novos conhecimentos.

A inovação, na verdade, está na seguinte questão: o movimento iluminista apreende e articula ideias divergentes e realiza novas combinações, basta observarmos, como a oposição entre o racionalismo de Descartes e o empirismo de Locke, ideias presentes simultaneamente durante o século XVII, serão consoantes no pensamento de Newton já no século XVIII, logo, sendo as Luzes ao mesmo tempo: a tese, a antítese e a síntese, de modo não excludente.

As luzes são ao mesmo tempo racionalistas e empiristas, herdeiras tanto de Descartes como de Locke. Elas acolhem os Antigos e os Modernos, os universalistas e os particularistas; possuem um forte apreço por história e eternidade, detalhes e abstrações, natureza e arte, liberdade e igualdade. (TODOROV, 2008, p. 13 e 14)

Esse entendimento sobre a variedade da Ilustração se faz muito importante, e nos ajuda a desmistificar outra ideia equivocada: a de sistema rígido e acabado de pensamento ou a de “escola” filosófica.

As Luzes foi uma época mais do debate do que do consenso. O Iluminismo foi conduzido por distintos indivíduos com pensamentos diferentes entre si; e abarcava uma multiplicidade de ideias e campos do conhecimento, sem admitir nenhum como seu oficial objeto ou pelo menos abraçar uma linha de concepção como seu guia. A Ilustração se qualifica, justamente, por ser uma atitude crítica das ideias, o que a está sempre a impelir em seu característico dinamismo de constantes transformações de pensamentos, impedindo assim, que esses se cristalizem, ratificando, “Mais do que uma atitude mental, o Iluminismo foi movimento de ideias, no sentido forte de um processo de constituição e acumulação de saber sempre renovado e sempre capaz de ser modificado até nos fundamentos. ”, conforme (GRESPLAN, 2008). Neste sentido, carecendo de unidade, o movimento não pode nem ser compreendido como um sistema e nem como uma escola.

A atitude crítica atuava, inclusive, sobre o próprio movimento, desenvolvendo-o em vários trajetos diferentes e antagônicos, como o ceticismo e o romantismo.

As ideias que circundavam o Iluminismo eram mais que heterogêneas, elas eram ambíguas. Por sua vez, essa ambiguidade proporcionava a atitude crítica, os debates, as oposições responsáveis pelo movimentar. Pensemos, por exemplo, nas concepções sobre a extensão e os limites da soberania do Estado acerca da propriedade privada⁸, se baseando em Hobbes e Locke; a obra *Do Direito da Guerra e da Paz*, de 1625, do autor Hugo Grotius (1583-

⁸ Apesar de destacarmos e relacionarmos as ideias de Hobbes e Locke com a propriedade privada, é significativo evidenciar que elas não serviram somente a esse objeto. Como vimos no capítulo anterior, tais pensamentos compreendem a uma finalidade muito maior, tendo em vista que compõem obras que perquirem e refletem sobre o Estado moderno e as suas práticas políticas absolutistas e contribuem, direta ou indiretamente, em modificar muitas esferas sociais, cujos efeitos continuam a repercutir de alguma maneira nas nossas atuais sociedades.

1645), explicita que os indivíduos antecedem a sociedade e que esses já se relacionavam por uma espécie de contrato jurídico, onde as pessoas consentiam e se vinculavam pelas transferências de propriedades, existindo assim, um tipo de sociabilidade anterior à instituição do Estado. Entretanto, Grotius, não estabeleceu se as normas contratuais também eram inerentes a natureza humana. A ambiguidade presente na pensamento do autor, permitiu que Hobbes, em suas obras *Do Cidadão*, de 1642, e o *O Leviatã*, de 1651, entendesse que a sociabilidade anterior por contratos entre os indivíduos já existia, porém, esses acordos eram apenas virtuais, não havendo garantia que as partes viriam a cumprir com seus direitos e obrigações recíprocas, logo, para evitar uma “guerra de todos contra todos” haveria a necessidade de intervenção estatal, para que esses contratos de transferências de propriedades viessem a existir de fato; bem como, essa ambiguidade também permitiu que Locke, em seu livro *Segundo Tratado do Governo Civil*, de 1689, defendesse que a sociabilidade contratual existia efetivamente, e não apenas virtualmente, mas, pondera que pode haver conflitos de interesses e esses acordos não virem a ser respeitados, logo, o papel do Estado seria garantir o reconhecimento universal desses contratos, a fim de que as propriedades privadas não venham a ser ameaçadas. Destarte, fica claro quando colocamos que as ideias não eram rígidas, estáticas, muito pelo contrário, eram flexíveis, eram ambíguas, sempre permitindo múltiplas interpretações baseadas na crítica, consoante Grespan (2008).

Aclarado esse ponto, fica fácil compreender uma última questão: a Ilustração não se limita a ser uma elaboração de ideias, como muitas vezes é entendida, principalmente, quando pensada dentro do contexto histórico da Revolução Francesa. As Luzes é também, e sobretudo, um movimento prático, tendo em vista o seu caráter ativo, dinâmico de transformações de ideias e o seu projeto de intervenção e modificação social, de acordo com Grespan (2008).

4.1. – O ILUMINISMO E A CRÍTICA AO DOGMATISMO

Ao longo do reinado do monarca Luís XIV ou simplesmente “Rei Sol”, entre os anos de 1643 e 1715, o Estado absolutista francês se fortaleceu, passando a ser considerado o mais acabado e completo de todos, uma espécie de paradigma a ser imitado.

O rei Luís XIV deu continuidade à política de centralização do poder, controlando e coordenando diversas dimensões da vida pública, por meio do prosseguimento das ações de

monopolização do enobrecimento: os títulos de nobreza necessários para o reconhecimento do *status* dessa ordem, somente eram concedidos ou vendidos pelo rei; de monopolização da violência: progressivo desarmamento da aristocracia, captando-a para o seio da corte e lhe atribuindo uma nova funcionalidade: a de aclamar o monarca, (maior exemplo desse processo foi a construção do Palácio de Versalhes, em 1682) adquirindo o Estado, pouco a pouco, a exclusividade do uso da força; de monopolização do comércio e da economia: retirada da autonomia dos mercadores e dos mestres de determinar a qualidade e a quantidade dos bens produzidos e comercializados, através, por exemplo, em 1663, dos “Regulamentos” instituídos por Colbert, seu ministro da economia, que conservavam as limitações das antigas corporações de ofício e de comércio, além de designarem a forma da produção, o número de mestres, entre outras diretrizes, conforme Grespan (2008).

Essas práticas políticas absolutistas somadas ao feudalismo e a sociedade de ordens formavam o sistema político e social francês, posteriormente conhecido como Antigo Regime, que no início do século XVIII resplandecia.

Mas o que é, afinal, o Antigo Regime, tanto no pensamento dos contemporâneos do acontecimento como nos seus traços constitutivos revelados pelos historiadores actuais? Assumindo tudo o que esta simplificação pode ter de redutor, acerca de um tema em que o acordo está longe de ser unânime, podemos circunscrevê-lo a três pontos: <<feudalidade>>, como se dizia então, ou <<feudalismo>>, que remete para uma codificação de inspiração marxista para caracterizar o modo de produção; <<sociedade de ordens>>, que define uma estrutura global; e <<absolutismo>>, que caracteriza um sistema político e um modo de governação. (VOVELLE, 2007, p. 11 e 12).

A época, a sociedade francesa se constituiu pelo rearranjo de forças entre a aristocracia e a realeza, aquiescendo a centralização de poder das monarquias absolutistas, cuja função política era a manutenção das massas camponesas na base da hierarquia social, conservando a ordem social medieval e as relações feudais, vínculos que sustentavam a manutenção do poder político e dos privilégios da nobreza e da Coroa. Essa comunidade era oficialmente católica, tendo os indivíduos a fé e os dogmas católicos como certidão primária e norteadora do regime biológico e da ordem política e social, e por ser ainda encerrada em formas feudais, a obediência política se fundamentava na lealdade pessoal, assegurada pelo fato dos súditos compartilharem dos mesmos valores morais e da mesma crença religiosa do monarca, esse apoiado ainda pelas teorias do direito divino do rei, que pregavam a ascendência divina do regente, cabendo aos subalternos a obediência passiva e a não-resistência em decorrência da ordenação divina. Ademais, a sociedade francesa era predominantemente rural, a conjuntura econômica continuava dependente do ritmo das fomes e das crises de subprodução agrícola, a indústria tinha um papel secundário nessa economia, além de ser controlada pelo Estado

nacional, a maioria da população vivia na zona agrária regida por diversas obrigações feudais, tais como o laudêmio, a talha, a homenagem, as banalidades, entre outros encargos que implicavam aos camponeses duros pagamentos de taxas ao clero e a nobreza, proprietários da maior parte das terras locais. Outrossim, essa comunidade encontrava-se dividida por normas de organização de um mundo hierarquizado em uma estrutura piramidal fixa constituída por três estados: clero, nobreza e burguesia, onde os dois primeiros possuíam prestígio social e poder político e o terceiro tinha a incumbência de sustentar os privilégios dos superiores, entretanto, cabe ressaltar que essa segmentação era bem mais complexa, as três ordens possuíam diferenças entres si, mas também variavam no interior de seus próprios estamentos, não sendo um todo homogêneo, a saber, o primeiro estado era composto por um alto clero aristocrático e por um baixo clero plebeu, o segundo estado correspondia a uma alta nobreza dependente dos favores reais, e a uma média nobreza provincial em decadência, assim como o terceiro estado era uma fusão de camponeses e burguesia, essa última uma nova e importante fração social, porém desprovida de valor social e de poder político, tendo em vista que o corpo social francês era gerido por dogmas católicos, os quais concebiam a sociedade como obra de Deus e que por sua vontade irreprimível atribuiu a cada ordem uma missão própria, impedindo qualquer transformação artificial em suas estruturas fundamentais. Assim sendo, é notório como durante o mesmo ínterim a França e a Inglaterra divergiam em seus sistemas políticos e sociais, assente Grespan (2008).

O iluminismo francês surgiu dentro do contexto do antigo regime, sendo esse o objeto da sua crítica, direta ou indiretamente, através do seu projeto de intervenção social que visava mudar os usos e os costumes das diversas dimensões da realidade francesa, partindo do exemplo dos frutos da Revolução Inglesa.

Em meados de 1740, as ideias liberais de Locke e de Newton vinham se propagando fortemente pela França, muito graças a divulgação das suas obras por Montesquieu e Voltaire. Esses pensamentos contribuíram com os estudos dos intelectuais franceses sobre a natureza. As concepções da natureza foram concebidas sobre a base filosófica e metodológica do empirismo, ou seja, baseadas na observação e na experiência dos fatos, e apesar das dissemelhanças entre os pensadores e as suas noções, eles concordavam com a percepção atinente da natureza, entendida como um sistema uno, interligado pela ação e reação das suas partes componentes em um mecanismo que tudo determina, sem lugar para eventualidades, e muito menos com uma finalidade maior que os precise. A junção desses entendimentos acerca da natureza e do empirismo caracterizou a filosofia materialista, assim denominada pela importância dada ao corpo e à matéria como fundamentos primários do saber e da realidade. A filosofia materialista

marcou contundentemente o iluminismo francês e conseqüentemente os seus entendimentos a respeito dos direitos naturais, com base em Grespan (2008).

Desdobramento do contexto prático da Revolução Inglesa, a ilustração francesa é assinalada por seu caráter ativo de transformações de ideias e de intervenção e modificação social. A partir de 1751, através da *Enciclopédia*, principal veículo difusor das novas concepções da natureza e da sociedade, o iluminismo consubstanciou o seu projeto, minando as bases do antigo regime.

A *Enciclopédia*, organizada por Diderot e D'Alembert, contou com a participação de vários pensadores franceses para sua elaboração, que entendiam a importância desse instrumento para a tarefa de intervenção social, ou seja, de mudança da mentalidade obsoleta que dominava a França, por meio da sua dupla função: crítica e emancipatória, ao proporcionar o conhecimento crítico somado a promoção de alternativas de ideias a tradição, assim como ao buscar também pelo conhecimento instruir sobre as diversas áreas do saber, como a História, o Direito, a Economia, entre outras, emancipando o pensamento dos indivíduos e conseqüentemente estimulando-os a criticar as autoridades externas.

Para criticar e solapar o antigo regime era preciso examinar e expor tudo que o constituía, “não há assuntos ou questões que possuam o direito de ser furtado ao esclarecimento, de ser ocultado na sombra sob o pretexto da autoridade ou do dogma.” (GRESPLAN, 2008). A luta central dos iluministas se voltava justamente contra o dogmatismo, preceitos considerados verdades absolutas, sagradas e indiscutíveis que dispensavam verificação. O dogmatismo era apoiado pela autoridade temporal das instituições religiosas, no caso da França do século XVIII: da Igreja Católica, que obstava a verificação das verdades absolutas sobre as quais ela e o sistema político e social francês se afirmavam.

Os intelectuais compreendendo o papel primordial que a religião católica exercia como alicerce do antigo regime, tendo em vista que a sociedade francesa como vimos era estruturada pelo compartilhamento dessa fé tanto na política sustentando a submissão dos súditos as ordens do monarca com as suas prerrogativas de ascendência divina, quanto no coletivo apoiando a hierarquia social, os privilégios e as relações feudais hodiernas, “A tutela sob a qual viviam os homens antes das Luzes era, em primeiríssimo lugar, de natureza religiosa;” (TODOROV, 2008). A crença e os dogmas católicos estavam tão interiorizados, que eram entendidos como naturais, a título de exemplo, se pensarmos nos impedimentos de uma “possível” igualdade social, dentre as muitas justificativas plausíveis que obstaram essa promoção, a da convicção na igualdade dos homens diante da morte e de Deus, é, sem dúvida,

a explicação mais significativa, “A miséria subsiste, por um processo ideológico interiorizado, como um tipo de graça, um passe seguro para um plano mais promissor.” (LOPES, 1992).

Em vista disso, os iluministas faziam duras críticas a instituição com a intenção de contestar a força da autoridade política da Igreja Católica e conseqüentemente da crença em seus dogmas absolutos, apresentando, por exemplo, alternativas materialistas, não religiosas a história da criação ensinada pela Bíblia, que promoviam a dúvida a superioridade da Cúria, ajudando a assolarar o sistema político e social francês que tinha a sua estrutura fundamentada na fé católica, “Na medida em que a autoridade da Igreja era essencial na estrutura absolutista do poder, a irreligiosidade levava à contestação latente do Estado e da ordem feudal, ambos baseados no respeito ao privilégio e à hierarquia “natural.” (GRESPLAN, 2008).

Igualmente, pensadores, como Denis Diderot (1713-1784), em sua obra *Carta sobre os Cegos*, de 1749, e Etienne de Condillac (1715-1780), em seu livro *Tratado das Sensações*, de 1754, entre outros eruditos em seus estudos sobre o caráter humano, influenciados pelas ideias empíricas de Locke, criticaram a oposição cristã entre corpo e alma, entendendo que na verdade são os cinco sentidos do homem que constituem tudo que se associa a alma, essa é produto das impressões do corpo, ou seja, a alma não existe sem o corpo e nem é superior a ele e muito menos uma criação divina. Essa percepção materialista somada ao novo entendimento da natureza como um sistema uno, sem lugar para eventualidades e muito menos com uma finalidade maior que os precise, questionava o dogma de que Deus tinha atribuído a cada alma, ou melhor, a cada estado uma missão própria na sociedade francesa, e assim ajudando a abalar as hierarquias fixas e os seus privilégios.

O projeto de intervenção e modificação social dos iluministas foi exitoso, haja vista a quantidade de tiragens da *Enciclopédia*, “Os editores haviam planejado inicialmente uma tiragem total de 1625 cópias, mas a demanda cresceu tão rapidamente que já em 1754 eles a ampliaram para 4255.” (GRESPLAN, 2008), bem como pela dimensão que ela alcançou ao atingir as mais diversas classes da sociedade francesa, a obra estava presente nas bibliotecas de quase todas as pessoas cultas, assim como nas estantes dos padres de província, e se essa não se encontrava de forma física na casa das pessoas menos abastadas, nem por isso era menos acessível, já que as suas ideias eram difundidas por mecanismos de transmissão oral, atingindo a população pouco alfabetizada, panfletos e jornais de grande difusão, logo se popularizando cada vez mais. E mesmo com toda essa apreciação, a *Enciclopédia* não deixou de sofrer pesado controle oficial, tendo a sua publicação suspensa por muitas vezes, só demonstrando ainda mais o seu poder pedagógico-político de disseminar ideias perigosas as bases sociais do poder na religião e na hierarquia feudal a essa comunidade, segundo Gresplan (2008).

Além da *Enciclopédia*, os iluministas produziram individualmente muitas obras em paralelo que também ajudaram a combater o dogmatismo, através de críticas à política, a religião e a cultura do antigo regime.

Em relação à política, os intelectuais, inspirados mais uma vez nas ideias liberais de Locke, criticaram diretamente o absolutismo monárquico, produções como a de Montesquieu *O Espírito das Leis*, de 1748, por exemplo, que além de expor e julgar a tirania das monarquias nacionais com as suas prerrogativas de ascendência divina que violavam o “estado de natureza” e conseqüentemente as liberdades e os “direitos naturais” dos indivíduos, ela também proporcionava alternativa a essa forma política tradicional, denominada na obra como despotismo, que deveria ser substituído por uma monarquia constitucional e parlamentar, onde o poder político não era fundamentado em dogmas, “A monarquia não é a forma mais centralizada de poder, como na classificação anterior, distinguindo-se estrategicamente do despotismo: não necessariamente o rei é um tirano, se governa junto com parlamentos e com a nobreza.” (GRESPLAN, 2008). O livro ainda distingue e separa a política e a teologia, indicando que cada uma tem as suas leis e âmbitos próprios, ademais também aborda e desenvolve a separação dos poderes em três: executivo, legislativo e judiciário, tal como é em muitos países atualmente.

O contato com comunidades de costumes diferentes através da abertura de um mercado mundial pela Europa, fez com que aumentasse o interesse dos europeus pelos relatos das experiências dos viajantes, valorizando ainda mais o gênero literário conhecido como literatura de viagem com suas narrativas reais e também fictícias. Essa categoria literária assim como outras produções que igualmente abordavam os usos e os costumes de nações distintas, acabavam por criticar indiretamente o antigo regime, tendo em vista que as formas tradicionais de pensar e agir que até então eram entendidas como únicas e naturais eram contrastadas com tantas outras maneiras, passando apenas a ser uma das possibilidades viáveis na imensidão do mundo. Assim, o livro *A vida de Maomé*, de 1730, ao apresentar a religião islâmica como crença tão digna e elevada espiritualmente quanto a religião católica contribuía como alternativas, minorando a autoridade temporal da Igreja Católica e dos seus dogmas tão importantes para o sistema político absolutista, ou a obra *Cartas Persas*, de 1721, também de Montesquieu, ao narrar a história ficta de viajantes estrangeiros a França que descreviam os usos e costumes franceses com exotismo e gozação, colocava os leitores em uma posição de observador externo e crítico da sua própria cultura, além de fazer com que eles rissem das formas tradicionais de pensar e agir eram consideradas sagradas e alicerçavam o antigo regime, afirma Gresplan (2008).

A maioria dos pensadores entendiam a sociedade mediante estados: sociedade primitiva regida por leis da natureza, constituindo o “estado de natureza” ou “estado natural”; sociedade civil com sua organização construída sobre a rudimentar e orientada por normas criadas pelos homens, cujas não podiam violar as regras naturais, consagrando o “estado civil” ou “estado político”. O “estado natural” tinha como seu correlato a “religião natural” ou “deísmo”, que compreendia a existência de uma força superior, com leis estabelecendo uma ética ampla e genérica, em torno do mandamento de “não faz para o outro o que não queres que seja feito a ti mesmo”, sendo esse Deus universal acessível à razão que dispõe todo ser humano. Destarte, os iluministas defensores dos “direitos naturais”, observando e demonstrando a variabilidade e a relatividade dos usos e costumes entre as sociedades, compreendia-os não como naturais, mas sim como criações humanas, sendo essas práticas sociais que determinavam as formas específicas que as instituições e a mentalidade de um povo assumiam. Assim, sendo a “religião natural” universal, as suas ramificações eram apenas maneiras diferentes de reverenciar o mesmo Deus, já que os diversos dogmas e ritos eram construções dos homens.

Concebe-se assim uma “religião natural”, correlata ao “estado natural” da filosofia política, como uma esfera primeira das representações sobre o mundo, sobre a qual os usos e costumes teriam construído depois diferentes doutrinas e ritos, quase sempre em descompasso com aquela simplicidade essencial. Para o Iluminismo, a verdade que existe em qualquer religião é o reconhecimento de um ser superior e de suas leis. (GRESPLAN, 2008, p. 41).

Essa visão mais materialista sobre a realidade, especialmente em relação a crença era extremamente importante para o projeto de intervenção e modificação da comunidade francesa, pois colocava a religião e os dogmas católicos como produtos dos usos e costumes, mostrando que eles não são antigos, não são eternos, não são divinos, mas sim invenções recentes dos homens, razão pela qual eles não compunham as leis naturais e sendo assim não podiam julgar os indivíduos e muito menos reger uma sociedade, assegura Grespan (2008).

A percepção acerca da diversidade cultural e as críticas as práticas sociais francesas, contribuíam para minuar a força institucional da Igreja Católica que era tão significativa para a conservação do sistema social e político francês, com suas diferenças sociais e prerrogativas aristocráticas enraizadas como naturais pela tradição e a censura.

Outra obra que contribuiu na crítica do antigo regime foi *Do Contrato Social* (1762), do suíço Jean-Jacques Rousseau. Diferentemente de Locke e seus posteriores seguidores que compartilhavam do mesmo entendimento sobre a propriedade privada já existir no estado de natureza, Rousseau defendia que no estado natural o homem era livre, solitário e feliz, mas com sua entrada na vida social este começou a ser corrompido, assim, por exemplo

a propriedade que antes era comunal por meio de convenções sociais arbitrárias se torna privada, aqui o contrato social estabelecido entre Estado e indivíduos buscava proteger e legitimar a propriedade privada, sendo inautêntico, e validando o fim da liberdade “natural”. O intelectual não acredita ser possível retornar ao estado natural, e a liberdade agora só pode ser alcançada no estado civil. O autor propõe que o contrato social seja os sujeitos abrindo mão dos seus direitos naturais para obterem direitos políticos, que asseguravam uma liberdade mais ampla, entretanto, esta somente seria estabelecida por um contrato em que todos os membros da sociedade fossem cidadãos iguais. Os cidadãos livres formam um corpo único, com uma vontade geral, fazendo suas leis e se reconhecendo nelas, sendo eles os detentores do poder soberano. A comunidade ideal seria livre, com uma vontade geral que lhe confere sua constituição política, assevera Grespan (2008).

Uma sociedade autônoma, portanto, será como um indivíduo, com uma “vontade geral” que a distingue das demais e lhe confere sua constituição política. Claramente, o poder “soberano” é o próprio povo consciente da sua “vontade geral” e agindo só de acordo com ela. Desta maneira, Rousseau resolve o problema da “soberania” e de seus limites determinados pelos direitos naturais: estes se mantêm, mas totalmente incorporados à “vontade geral”, que está acima de todos e se autolimita. (GRESPLAN, 2008, p. 72).

Esta obra que vai ser essencial para fundamentar vários projetos de reforma política e social durante a Revolução Francesa, que trataremos a seguir, se opõe ao antigo regime de diversas maneiras quando propõe que a propriedade privada é fruto de convenções sociais e que o Estado tem o objetivo de garantir a propriedade aos ricos, ele critica todo a base do absolutismo, que como vimos no capítulo anterior foi apoiado pela aristocracia detentora da maior parte das terras francesas. Ademais, a ideia de igualdade entre todos os homens mexia com a lógica do sistema que proporcionava ao rei uma superioridade frente aos demais indivíduos, além da nobreza com os seus diversos privilégios. Outrossim, o povo como “soberano” e criador das suas próprias leis também antagonizava bastante com o sistema social e político francês.

Sendo assim, a crítica direta ou indireta ao antigo regime contribuiu para que pouco a pouco dúvidas fossem levantadas acerca do “tradicional” antigo regime, mudando a mentalidade dos franceses e fazendo com que eles sentissem a necessidade de mudar algo na sociedade.

4.2. – A REVOLUÇÃO FRANCESA E A CRIAÇÃO DA DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO

Como o próprio título já informa, o nosso objeto de análise é fruto da Revolução Francesa, razão pela qual não podemos deixar de tratar deste acontecimento. Entretanto, buscaremos ser breve na nossa explanação acerca dos eventos que sucederam a Revolução, já que não se trata do objetivo principal do presente trabalho.

Com a morte de Luís XIV, em 1715, a tensa relação entre a Coroa e a nobreza se acirrou. A política de distanciamento da aristocracia da administração pública e do exército, através de ações de monopolização do enobrecimento e da violência, foi de difícil continuidade para o novo rei que viu os nobres, inspirados pelo parlamentarismo inglês e apoiados no liberalismo político de Montesquieu, voltarem a ocupar cargos importantes em instituições atreladas ao Estado influenciando nos destinos da França, e assim constituírem uma instância política autônoma e forte.

A crise econômica já despontava desde meados de 1730, a economia política que na França ficou conhecida como fisiocracia, influenciada pelos pensamentos liberais de Locke, mas também de Hume, acerca da não intervenção do Estado na economia, consagrou o seu lema “*laissez-faire, laissez-aller, laissez- passer, le monde va de lui-même*”, ou “deixai fazer, deixai ir, deixai passar, o mundo vai por si mesmo”, demonstrando claramente a sua finalidade.

As discussões sobre essa área do conhecimento eram proibidas, entretanto com a situação da economia ficando cada vez mais complicada, o governo francês passou a estimular os debates, destacando-se François Quesnay (1694-1774) a princípio com seus artigos sobre agricultura publicados na *Enciclopédia*, sendo considerado o fundador da fisiocracia, e em 1758, com sua obra aproximadamente traduzida em *Quadro Econômico*, onde por meio dos seus estudos acerca do funcionamento da economia buscou demonstrar como seria possível um equilíbrio econômico que permitisse a reprodução do sistema, colocando a agricultura em evidência como a única atividade produtora de excedente e capaz de circular e gerar valor, o que convinha perfeitamente para a realidade francesa. O autor entendia ainda que para a efetividade do crescimento econômico a França precisava passar por uma reforma social, razão pela qual ele propõe em seu livro recomendações tais como, extinguir alguns direitos feudais, enxugar gastos supérfluos e eliminar as guildas e as corporações de ofício, para que de fato acontecesse a liberação do mercado. A tentativa de implementação de algumas dessas propostas ficou a cargo do ministro da fazenda do monarca Luís XVI, o fisiocrata Anne Robert Jacques Turgot (1727-1781), que buscou alterar a arcaica estrutura produtiva francesa que obstava o seu crescimento econômico, o que desagradou os grupos privilegiados levando a renúncia de Turgot em 1776 e conseqüentemente a anulação das suas medidas, certifica Grespan (2008).

É exatamente quando sobe ao trono Luís XVI, em 1774, que revela sensibilidade para o problema e procura solucioná-lo, chamando Turgot para o cargo de ministro da fazenda. Turgot começa decretando a abolição das corporações de ofício e a liberação do comércio de cereais, medidas que visavam, como vimos no capítulo anterior, justamente realizar o programa de reformas da fisiocracia, pela alteração da organização produtiva, que atrapalhava a continuidade da expansão dos negócios. (GRESPLAN, 2008, p. 77).

Em 1780, a crise econômica atingia seu ápice, o sistema produtivo francês não acompanhava as demandas do mercado consumidor. A agricultura que já era de baixa produtividade, ainda sobre os parques excedentes que remanesciam influíam restrições de comercialização que privilegiavam os monopólios, impedindo a grande maioria dos produtores de vender os seus frutos, o que acabou levando muitos a falência e gerando o desemprego em massa, junto a isso a manufatura continuava sendo limitada pelos “Regulamentos”, de 1663, instituídos por Colbert, não sustentando o ritmo de crescimento, já que os preços mais altos não provocavam o aumento da produção. A diminuição dos rendimentos, com a recessão da economia, inviabilizou o pagamento dos impostos por aqueles que eram tributáveis e assim decorrendo da crise econômica, se seguiu a das finanças públicas pela insuficiência de receitas, razão pela qual os ministros propuseram ampliação de pessoas taxáveis, o que incluía a nobreza, atingindo as suas prerrogativas e igualando-a as outras ordens, colocando em xeque a organização de um mundo hierarquizado. Ademais, a crise econômica também atingiu o campesinato que ficou impossibilitado de arcar com as suas obrigações feudais perante a aristocracia, esclarece Grespan (2008).

A situação ficou insustentável para o Estado, motivo pelo qual o rei Luís XVI, em 1787, convocou o alto clero e a nobreza, a Assembleia dos Notáveis, para tentar convencê-los da urgência de também pagarem impostos, entretanto, como era de se imaginar, a entidade recusou o requerimento da Coroa, inflamando ainda mais a relação entre as partes. O governo e a aristocracia se valeram de ideias iluministas para defenderem os seus interesses e projetos antagônicos, o que demonstra o quanto esse movimento já havia penetrado na sociedade francesa. A saída para solucionar esse impasse foi apelar para outra instituição também de caráter consultivo, mas que diferentemente da primeira, reunia representantes das três ordens sociais: clero, nobreza e burguesia, conhecida como Assembleia dos Estados Gerais ou Estados Gerais.

Ambas facções se enfrentavam, desta maneira, revestidas de razões buscadas no Iluminismo. A fisiocracia remontava, como sempre, à herança reformista das “luzes”, que levava Voltaire, Diderot e outros filósofos a uma aproximação com os monarcas imbuídos do propósito de lutar contra instituições e grupos conservadores, que resistiam ao progresso. Se estes assim se apresentassem mais como obstáculos do que como meios para realizar o bem público, deviam ser combatidos. Entretanto, o

liberalismo também era um aspecto fundamental do pensamento iluminista, que afirmava a necessidade da representação política dos vários segmentos da sociedade. Essa representação seria a melhor forma de impor freios à usurpação dos direitos “naturais” por leis arbitrariamente feitas só para garantir o poder de tiranos. (GRESPLAN, 2008, p. 79).

No início de 1789, antes da reunião, o regente solicitou que fosse feita uma consulta a população de cada circunscrição francesa para que eles informassem as suas respectivas ordens quais eram as suas carências e os seus anseios, que deviam ser devidamente registrados em *cahiers de doléances* ou “cadernos de queixas” que por intermediário dos seus representantes eleitos para participar dos Estados Gerais seriam encaminhados ao monarca.

Essa prática consultiva a massa, já existente na França desde o século XIV, fazia com que cada estado possuísse os seus respectivos cadernos e pedidos, permitindo o debate. A Assembleia dos Estados Gerais abrigava as expectativas de toda a sociedade, que variavam de acordo com os interesses e as propostas de cada grupo, encontrando-se: a Coroa querendo acabar com a crise econômica por meio do seu projeto fisiocrático de reformas, muito semelhante ao de Turgot; o clero e a nobreza buscando manter os seus privilégios e também expandir a sua participação na vida política francesa; a burguesia e os camponeses pedindo o abrandamento das taxas feudais e senhoriais ou até mesmo a supressão e ainda a extinção das guildas e das corporações de ofício.

Durante a Assembleia dos Notáveis foi deliberado que para a reunião dos Estados Gerais as três categorias teriam o mesmo número de deputados, e semelhantemente como ocorrera na última consulta a essa instituição, em 1614, o voto seria por ordem, de forma que o primeiro e o segundo estados juntos sempre derrotassem o terceiro estado. Todavia, desde então, a sociedade francesa tinha mudado demais, agora a classe dos burgueses tinha uma importância social muito maior e por isso não aceitava ter a mesma quantidade de representantes do clero e da nobreza na Assembleia, razão pela qual depois de muitas inquietações o rei acata o pedido de igualar quantitativamente os deputados do terceiro estado em relação a soma dos eleitos dos outros dois grupos, “Luís XVI resolve conciliar as posições e concorda em dobrar o número de deputados do terceiro estado: seriam cerca de 600, para 300 de cada uma das outras duas.” (GRESPLAN, 2008). Porém, o problema persistia com a manutenção da votação por estado.

Quando da abertura dos Estados Gerais, em maio de 1789, o terceiro estado propôs o sistema de voto por cabeça e também que as três ordens trabalhassem de modo conjunto numa só plenária, mas o monarca negou essas solicitações. Entretanto, como vimos esses estamentos variavam em seu interior, razão pela qual muitos deputados do baixo clero e alguns da nobreza

se uniram a burguesia para apoiar a ideia da assembleia única. Após muitas discussões, em julho de 1789, as três ordens se reuniram simultaneamente em uma sessão para debater profundamente sobre o sistema social e político francês, com claras intenções de submeter o rei a uma lei maior que o obrigasse a dividir o poder com um Legislativo autônomo, o que levou a transformação dessa reunião em Assembleia Constituinte.

Os constituintes se inspiravam nitidamente na Revolução Inglesa, mas também estavam sendo influenciados pela Independência Americana (1775-1783), razão pela qual além de elaborarem uma Constituição também redigiram a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, em 26 de agosto de 1789, semelhantemente a dos Estados Unidos.

A *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, objeto do nosso estudo, será analisada de maneira mais aprofundada no próximo capítulo, entretanto, insta dizer que o seu texto busca ratificar a universalidade dos direitos que a natureza conferiu a todos os homens, “O pressuposto desta idéia é que os direitos não precisariam ser inventados, mas apenas afirmados, pois já existiriam no “estado de natureza”. (GRESPLAN, 2008). A Declaração também traz muitos dos ideais iluministas, principalmente o pensamento do contrato social.

Entretanto, a Revolução Francesa não acontecia apenas em termos burocráticos pelos deputados. Antes mesmo de 1789, a população já se mobilizava, envolvidos nas ideias dos diversos grupos, insurreições dos camponeses, das classes baixas urbanas ou “*sans-culotte*” eclodiam pelas províncias francesas e em Paris. Dentro dessa perspectiva de mobilização popular, em julho de 1789, a queda da Bastilha inaugura a própria revolução.

Esses grupos sociais tinham grande expectativa de que os Estados Gerais e depois a Assembleia Constituinte conseguissem realizar reformas efetivas para melhorar sua condição de vida, e estavam dispostos a lutar para apoiar as decisões destas instituições contra os setores conservadores do antigo regime. (GRESPLAN, 2008, p. 83).

A movimentação social acaba por pressionar a Constituinte, que abole formalmente os direitos feudais, inclusive a servidão. Porém, os representantes da nobreza requerem o pagamento dos tributos atrasados e de direitos relativos as suas terras a título de indenização, solicitação que é aceita pela Assembleia gerando mais insatisfação e revoltas populares. Neste primeiro momento, a ala mais importante dos constituintes buscava assegurar a supremacia do legislativo sobre a Coroa, e por isso tentava criar um bloco homogêneo dos interesses aristocráticos e do terceiro estado, que estava como representante do povo, mas era constituído também pela burguesia financeira, profissionais liberais, que tinham ideias diferentes para as reformas sociais quando comparada as demandas do campesinato, pequena burguesia e proletariado urbano. Embora minoritariamente a terceira ordem também contava com uma alta

burguesia que apoiava as reivindicações mais populares, como por exemplo Maximilien Robespierre.

Em 5 de outubro de 1789, um grupo composto especialmente por mulheres do povo, foi até o Palácio de Versalhes para reclamar da falta de pão. Essa situação era muito perigosa para a Corte que não tinha mais confiança em sua força militar para conter aquela manifestação, razão pela qual Luís XVI e a família real optaram por expressar solidariedade e se juntaram ao grupo em sua marcha a Paris. O rei e seus familiares se instalaram no Palácio Real e a partir de então, na prática, se tornaram reféns da Revolução. A Assembleia também se muda para Paris. Os embates entre os deputados continuam, e a Constituinte oscila entre reformas de cunho exclusivamente jurídico e político e reformas sociais e econômicas, mas o projeto avança em seu conservadorismo e sempre em detrimento a parte mais popular. A estratégia da ala mais importante de homogeneizar os interesses começa a ruir. Em 21 de junho de 1791, o rei tenta fugir de Paris com sua família, mas são reconhecidos e reconduzidos a Paris e o monarca acuado é obrigado a jurar a Constituição de 1791, encerrando a Assembleia Constituinte o seu trabalho. A Constituição redigida não agrada todos os constituintes, principalmente os mais adeptos das demandas populares, liberais e republicanos, conforme Grespan (2008).

A ordem política que os moderados projetavam para a Nação consistia na restauração dos direitos naturais ratificados pela Constituição e garantidos pela divisão tripartite do poder, ou seja, uma monarquia constitucional e uma ordem social não feudal, ou seja, acabando o feudalismo e a servidão, mas mantendo a hierarquia social com a aristocracia no topo, sendo em resumo a Revolução. Entretanto, esse grupo estava com dificuldades de consubstanciar a restauração já que a nobreza não aceitava perder os seus privilégios. Ademais, a oposição, a esquerda considerados mais radicais não concordavam que a Revolução tinha acabado com a elaboração da Constituição de 1791, era preciso colocar em prática com leis comuns e principalmente criando uma nova ordem política e social.

A maioria da Assembléia Nacional era ainda composta, no entanto, por moderados que acreditavam que a tarefa da revolução já havia sido essencialmente cumprida com a Constituição. A ordem que eles projetavam para a nação não era muito diferente da do antigo regime: a igualdade que eles defendiam implicava acabar com o feudalismo e a servidão, mas não com a aristocracia e a hierarquia social. E neste ponto começam a aparecer as diferenças entre o seu projeto e o de grupos que se posicionavam à sua esquerda, isto é, de modo mais radical. (GRESPLAN, 2008, p. 89).

A não efetividade da lei que abolia os direitos feudais e senhoriais, a decepção do governo dos moderados, o ódio ao rei e a nobreza, junto com a crise econômica que continuava, somou-se ainda a guerra, decretada em abril de 1792 por outros países europeus que queriam restabelecer o antigo regime na França, foram fatores que contribuiriam para que no dia 10 de

agosto de 1792 a massa atacasse o Palácio Real e destituísse e aprisionasse o rei Luís XVI, iniciando-se a República. A nova forma de governo significava uma mudança profunda da estrutura da sociedade francesa, indo além da restauração dos direitos naturais, já que foi empreendida pelo movimento popular dos *sans-culottes* e para eles não bastava destronar o regente, mas deixar claro que o soberano era o povo, bem a modo das ideias *Do Contrato Social* (1762) de Rousseau. Uma das primeiras medidas foi a extensão da “vontade geral” através das eleições, agora todos os cidadãos (homens) franceses podiam votar, independentemente da renda, o que conseqüentemente implicava em um novo corpo de deputados para Assembleia Legislativa, surgindo assim a Convenção Nacional, de acordo com Grespan (2008).

A Convenção Nacional, inicialmente, rescinde com as distinções hierárquicas, acabando com a nobreza e considerando todos os homens iguais perante a lei. Entretanto, o problema continuava com a concentração de terras nas mãos de pouco, pois excluindo os camponeses de adquiri-las, acabava por dividir e distinguir a sociedade entre ricos e pobres, o que perpassava a questão da discussão da igualdade novamente. A maior parte dos deputados admitia extinguir a aristocracia e os seus privilégios, assim como o voto censitário, mas por serem liberais acreditavam no caráter sagrado da propriedade privada. Entretanto, desse grupo de deputados republicanos, existiam aqueles que queriam discutir a questão da propriedade, membros do clube dos *cordeliers*, como por exemplo Jean-Paul Marat (1743-1793), representava a ala mais radical da revolução, com um entendimento de igualdade que implicava em maiores mudanças sociais, apesar de não reivindicarem a abolição da propriedade privada, requeriam a melhor distribuição das terras, segundo Grespan (2008).

Em dezembro de 1792, o rei Luís XVI foi julgado, a Convenção se dividia entre os que não apoiavam e os que apoiavam a execução do monarca, que é guilhotinado em janeiro de 1793, momento em que a ala mais radical da Revolução fica cada vez mais forte. A execução real faz com que os demais países estrangeiros aumentem as suas investidas na guerra contra a França revolucionária, fazendo com que a Convenção tomasse medidas excepcionais, criando o “comitê de salvação pública”. Neste instante, assume Robespierre com poderes extraordinários, iniciando o período denominado de “terror”, onde as revoltas antirrepublicanas são reprimidas com muita violência e os opositores são decapitados. Na fase do terror, o antigo regime foi completamente solapado em todas as suas dimensões. Em junho de 1793 foi promulgada outra Constituição, substituindo a anterior.

Com tudo isso, chegava ao ápice este momento simultaneamente destrutivo e construtivo do processo político. Foi apenas com os golpes violentos do “terror” que a república pôde se consolidar, com a liquidação dos entraves feudais sustentados pela

nobreza e pelo particularismo regional da França do antigo regime. (GRESPLAN, 2008, p. 97).

A fase do terror sob o comando do jacobino Robespierre se mostrou um despotismo pouco esclarecido. O dirigente dispensou a aliança com os *sans-culottes* e se afastou das demandas populares, a propriedade continuou sendo privada, devido aos seus ideais lockeanos e fisiocratas, “E se Robespierre subordinava a propriedade privada ao bem público, ele admitia que as leis deviam, em última análise, preservá-la e defende-la.” (GRESPLAN, 2008). Neste sentido, também houve a centralização dos poderes nos Comitês Revolucionários, contrariando a democracia direta. Entre os meses de março e abril de 1794, o grupo jacobino foi perdendo espaço, com a retirada dos seus poderes extraordinários pela Convenção e foi submetido aos moderados, ao programa político dos girondinos. E em julho de 1794, Robespierre sai do poder. Os girondinos retiraram todos os resquícios de controle da economia que ainda restou do antigo regime, se tornando a França uma sociedade de proprietários de terras. Em 1795, é redigida a terceira Constituição francesa desde a Revolução e a segunda da república, que assegura a propriedade privada e retorna com o voto censitário. Neste ano também foi elaborado uma nova *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, mais conservadora que a de 1789 e que além de direitos impõe deveres aos homens. A república francesa passa a se manter sob o governo de um órgão executivo colegiado de cinco membros, chamado de “Diretório”, a partir de outubro de 1795, entretanto, a manutenção dessa forma de governo diante de tantas ameaças internas e externas, a república passou a ser defendida por um general, Napoleão Bonaparte (1769-1821), que se proclama cônsul, com o golpe de 18 Brumário em 1799, ano do fim da Revolução Francesa, afirma Grespan (2008).

Assim, após identificarmos o contexto histórico de criação da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, nos debruçaremos sobre ela.

5. – A DECLARAÇÃO DE DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO DE 1789 E OS ESPAÇOS DE EXPERIÊNCIAS E HORIZONTES DE EXPECTATIVAS SOBRE OS DIREITOS HUMANOS

Tendo em vista ao que nos propomos a desenvolver no presente trabalho, atentaremos agora para a análise da *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão (1789)*, segundo os estudos acerca dos Conceitos aplicados ao Tempo, através das seguintes categorias históricas: espaço de experiência e horizonte de expectativa, do historiador alemão Reinhart Koselleck em sua obra *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos (1979)*.

Todavia, antes de aplicarmos as categorias ao documento, iremos elucidar algumas reflexões desenvolvidas pelo autor sobre os Conceitos.

Koselleck é considerado um dos fundadores da “História dos Conceitos”, modalidade historiográfica bem em voga nas últimas décadas. Esta forma é um campo histórico muito rico, que em linhas gerais se propõe a pesquisar a história dos diversos significados e apropriações de conceitos em determinada sociedade; a história de uma sociedade através do surgimento e modificações dos conceitos, ou seja, as transformações dos conceitos como fenômenos que representam e se tensionam contra a comunidade e contribuem para redefinir e redirecionar a sua própria história; e também através dos conceitos, a história das modificações da própria escrita da História, entre outros estudos, conforme D’Assunção (2016).

A história dos conceitos também se dedica a examinar as diversas recepções e sensibilidades diante de certos conceitos, o Tempo e as três instâncias de temporalidade: Passado, Presente e Futuro, por exemplo.

O autor principia a explicação sobre espaço de experiência e horizonte de expectativa com algumas observações metodológicas, que são importantes para a construção e firmamento da sua tese.

O intelectual Friedrich Schlegel (1772 – 1829) em suas reflexões sobre a história, afirma a inviabilidade de começa-la sem aventar uma possibilidade, uma hipótese, pois para dizer que uma coisa é, é necessário dizer o que ela é, e assim ao final descobrir a “história em si”. O historiador, em concordância com as considerações acima, resume esta categoria como transcendental, já que ela agrega as condições de possibilidade de uma história e de seu conhecimento, de acordo com Koselleck (2006).

Para tratar cientificamente a história é preciso ter uma noção das categorias pelas quais ela se exprime. Ao passo que o historiador movido por seus questionamentos, seus desejos ou suas angústias se dispõe a examinar o passado, ele se encontra com vestígios do antigo que se conservaram até hoje, e que são entendidos como fontes históricas que dão testemunhos da “história vivida” que se deseja conhecer. A fim de assimilar a história, o pesquisador sempre se movimenta em dois planos: ou ele analisa fatos que anteriormente já foram articulados em uma linguagem, conceitos tradicionais existentes nas fontes que lhe permitem compreender a realidade passada, ou o historiador através de hipóteses e métodos reconstrói fatos que ainda não chegaram a ser estruturados em uma linguagem, mas que existem nos vestígios encontrados, para tanto empregando conceitos, categorias científicas do conhecimento formadas posteriormente a época em análise e não presentes nas fontes.

Os historiadores lidam ao mesmo tempo com os conceitos ou expressões que uma época passada elaborou para refletir sobre si mesma (e também sobre outras épocas), e com conceitos e categorias decorrentes de sua própria atividade científica como produtores de conhecimento historiográfico – sejam estes conceitos criados por eles mesmos ou por uma tradição que já está estabelecida na comunidade dos historiadores. (D’ASSUNÇÃO, 2016, p. 43).

É no sentido de categorias históricas que se enquadra os termos espaço de experiência e horizonte de expectativa. O seguinte par de conceitos são formais, não transmitindo uma realidade histórica concreta, já que somente pelo seu uso como expressões no cotidiano, é impossível deduzir algo específico da história, como acontece, por exemplo, com o conceito de “Reforma”, facilmente associado intuitivamente a um processo e acontecimento histórico muito bem localizado no tempo e no espaço. A abordagem historiográfica que emprega tais definições genéricas para decifrar o vivido, apenas pretende esboçar e respaldar a possibilidade de uma história e não as histórias em si mesmas, tendo em vista que todas as histórias foram e são constituídas de experiências e expectativas, segundo Koselleck (2006).

Experiência e expectativa dizem respeito a sensibilidade dos indivíduos, apontam para uma condição humana universal, referem-se a uma informação antropológica prévia, sem a qual a história não seria possível.

No século XVIII, a “História” não significava o passado, tal como se consagraria brevemente. Aqui, a história ainda servia como elo de ligação entre o antigo e o futuro, e a conexão entre eles só podia ser entendida depois de ficar evidente os modos de ser da história: o da recordação e o da esperança, ou mais genericamente, o da experiência e o da expectativa.

Assim, para o autor a abordagem formal acerca das condições da possibilidade de uma história concreta, trata também do seu próprio conhecimento, pois as possibilidades compõem a história real, especialmente as categorias de experiência e expectativa em razão de seu cunho antropológico, além de demonstrarem e produzirem a relação entre passado, presente e futuro, sendo adequadas para o estudo do tempo histórico.

Sem prejuízo da origem cristã dessa maneira de ver, aqui nos encontramos diante de um caso autêntico daquela determinação transcendental da história a que me referi no início. As condições da possibilidade da história real são, ao mesmo tempo, as condições do seu conhecimento. Esperança e recordação, ou mais genericamente, expectativa e experiência – pois a expectativa abarca mais que a esperança, e a experiência é mais profunda que a recordação – são constitutivas, ao mesmo tempo, da história e de seu conhecimento, e certamente o fazem mostrando e produzindo a relação interna entre passado e futuro, hoje e amanhã. (KOSELLECK, 2006, p. 308).

Como condição humana universal, as categorias de experiência e expectativa reportam-se a temporalidade do homem, e de certa forma meta-historicamente, à temporalidade da história.

Destarte como tantos outros intelectuais em suas reflexões, Koselleck também entende que o Tempo é uma construção essencialmente humana: coletiva e individual; o ritmo de passagem, as concepções sobre passado, presente e futuro e também as relações entre estas instâncias de temporalidade. Os indivíduos, as civilizações e as sociedades em diferentes momentos de suas histórias, reestruturam suas formas de sentir, compreender e ressignificar o tempo.

Não é desconhecida de ninguém a percepção, através de nossa própria vida individual, de que as sensações diante do tempo mudam nas diversas fases da vida humana que chamamos de “infância”, “adolescência”, “maturidade”, “velhice” (“terceira idade”). Em uma e outra destas fases, o tempo parece se acelerar (sensações que, ademais, são interferidas pela própria experiência específica de cada um, ou pelas circunstâncias que afetam cada vida em cada período). De igual maneira, as relações temporais e as ressignificações do Passado e do Futuro também constituem *construções coletivas*, que se superpõem às experiências individuais. (D’ASSUNÇÃO, 2016, p. 45).

Para entender em que medida experiência e expectativa são condições para as histórias possíveis, o historiador explicou o significado meta-histórico, antropológico das categorias.

Experiência e expectativa são categorias que servem para compreender a sensibilidade humana diante do tempo.

A experiência pertence ao passado, e se realiza no presente de muitas maneiras, por meio das memórias, das formas inconscientes de comportamento, dos vestígios, por exemplo;

é o passado presente, onde acontecimentos foram e são incorporados e podem ser lembrados, afirma Koselleck (2006).

A expectativa representa o futuro, e também acontece no hoje de diversas formas, através dos medos e esperanças, das apatias e certezas, dos prognósticos racionais, por exemplo, ou seja, são as sensações e as antecipações que ocorrem no presente e visam o futuro, que ainda não pode ser vivenciado, apenas previsto; é o futuro presente, reitera D'Assunção (2016).

Assim, conforme o entendimento acerca da “História” indicar a ligação entre o antigo e o futuro e ser composta por experiência e expectativa, compreendemos a afirmação de Koselleck de que estas duas categorias “entrelaçam o Futuro e o Passado”. Porém, este par de conceitos, apesar de se associarem, não existindo experiência sem expectativa e vice-versa, não são categorias simétricas complementares que ligam passado e futuro como imagens espelhadas recíprocas, tendo em vista que elas têm modos de ser diferentes. É verdade que ambas categorias se tratam de experiências, mas diferenciam quanto ao seu feitiço: a experiência já feita, está completa, suas motivações pertencem ao antigo; a experiência a ser feita, antecipada como expectativa, está a completar-se, as suas causas estendem-se por dias, anos ou séculos. Portanto, uma expectativa não pode ser deduzida integralmente da experiência, assim como passado e futuro não coincidem, consoante Koselleck (2006).

O espaço se combina a experiência, na medida que estas advindas do passado se aglomeram e formam um todo composto por muitos tempos anteriores, que estão simultaneamente presentes, (a experiência de um contém e conserva o conhecimento alheio) sem que haja alusão cronológica do que veio antes e depois, já que também a cada instante a experiência é composta de tudo que se pode lembrar. “Cronologicamente, toda experiência salta por cima dos tempos, ela não cria continuidade no sentido de uma elaboração aditiva do passado.” (KOSELLECK, 2006).

Igualmente, horizonte se compatibiliza a expectativa, já que este diz respeito a uma linha imaginária que se torna cada vez mais distante quando dela nos aproximamos, sendo que aquilo que está para além desta linha, o futuro, não podemos experimentar, apenas prevê-lo através da expectativa.

Temos apenas uma “expectativa” sobre o futuro, mas efetivamente não podemos dizer como ele será. Por isso aplica-se aqui a metáfora do horizonte – o extremo limite que se oferece à visão, e para além do qual sabemos que há algo, mas não sabemos exatamente o que é. (D’ASSUNÇÃO, 2016, p. 50).

Como sabemos experiência e expectativa entretece o futuro e o passado, e ambas, cada uma a seu modo, acontecem no presente. Esta instância de temporalidade além de

ressignificar os conceitos, e conseqüentemente o passado e o futuro, também concebe de uma nova forma a relação entre passado, presente e futuro, modificando igualmente o tempo histórico.

Através das diversas formas de relação entre as categorias da *experiência* e da *expectativa*, Koselleck procura mostrar que cada uma das temporalidades –o Passado, o Presente e o Futuro– pode imaginariamente se alterar, contrair ou se expandir, o que ocorre em cada época ou sociedade, modificando-se neste caso também a maneira como são pensadas e sentidas as relações entre eles. (D’ASSUNÇÃO, 2016, p. 46).

As estruturas temporais da experiência e da expectativa são dinâmicas, não sendo um elo estático, e evidentemente a sensibilidade do homem acerca do tempo, das três instâncias de temporalidade, assim como as suas relações, também acaba sendo modificada. No presente, todo momento que vivenciamos, em instantes se torna passado, alterando o espaço de experiência, e conseqüentemente resignificando e rerepresentando o antigo, continuamente, “Por isso mesmo, a cada segundo, a cada novo presente, o espaço de experiência se transforma. O que podemos acessar de um vivido e de uma experiência que nos chega do passado revolve-se constantemente, rerepresentado-se a cada vez de uma nova maneira.”. (D’ ASSUNÇÃO, 2016). E o mesmo ocorre com o futuro, já que é revisto a cada presente, sendo as suas expectativas modificadas.

O presente é um fugaz momento de difícil representação, comprimido entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativa. Esta instância de temporalidade é um campo de tensões devido à presença do passado-presente e do futuro-presente com seus modos de ser diferentes. E como a “História” indica a ligação entre o antigo e o vindouro, composta por experiência e expectativa, o tempo histórico pode ser deduzido como resultado dessa tensão. A história em sua estrutura tem como característica não corresponder integralmente ao passado histórico ou ao futuro histórico. “Assim, a diferença entre as duas categorias nos remete a uma característica estrutural da história. Na história sempre ocorre um pouco mais ou um pouco menos do que está contido nas premissas.” (KOSELLECK, 2006).

O dinamismo entre passado e futuro ou futuro e passado mediado pelo presente devido a sua estrutura temporal simultânea de espaço de experiência e horizonte de expectativa. O passado-presente é composto por uma constante de novas experiências abrindo espaço para novas expectativas, assim como o futuro-presente ao se tornar conhecido se transforma em presente e logo depois em passado, produzindo novas experiências. A estrutura temporal da experiência é constituída por uma expectativa retroativa. A estrutura temporal da expectativa é composta por novas experiências. E apesar da assimetria entre as categorias, é fácil perceber porque não existem separadamente. As novas experiências vão além do previsto, ultrapassando

as expectativas, organizando estas dimensões de uma forma nova, reelaborando a relação entre passado e futuro, futuro e passado, “O ganho de experiência ultrapassa então a limitação do futuro possível, tal como pressuposta pela experiência anterior. Assim, a superação temporal das expectativas organiza nossas duas dimensões de uma maneira nova.” (KOSELLECK, 2006).

Se recordamos que os conceitos de tempo, passado, presente, futuro e as suas relações são construções humanas, e que as categorias experiência e expectativa, constituintes do tempo, expressam a sensibilidade humana acerca da alteração do significado de tais conceitos, fica evidente de se entender porque a nova organização das duas dimensões com a superação das expectativas modifica o tempo. Ademais, se da tensão entre espaço de experiência e horizonte de expectativa pode ser deduzido o tempo histórico, então a reorganização destas categorias também muda o tempo histórico e viabiliza tantas outras histórias possíveis.

5.1. – O CONCEITO DE PROGRESSO, A MODERNIDADE E A DECLARAÇÃO DE DIREITOS DO DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO DE 1789

De acordo com o que explanamos no primeiro capítulo, pudemos apreender como a mudança de percepção sobre o tempo, visualizada aqui a partir da Reforma Protestante, foi necessária para a consolidação do Estado Moderno. A distinção temporal foi também importante para outros acontecimentos da era moderna, aliás, este tempo histórico só pode ser concebido como “Moderno” em razão da diferença entre espaço de experiência e horizonte de expectativa, senão vejamos.

Por muito tempo a Europa Ocidental foi predominantemente um mundo rural, encontrando-se a vida cotidiana sob o comando dos ciclos da natureza, como pudemos constatar pelo exemplo da França, que na segunda metade do século XVIII ainda tinha 85% da sua população vivendo no campo. Os aprendizados eram transmitidos de uma geração a outra. As novidades técnicas existentes não eram capazes de viabilizar uma ruptura no dia a dia, pois elas se impunham com muita lentidão. Os indivíduos se adaptavam as inovações sem que as experiências adquiridas se alterassem. Logo, as expectativas produzidas eram inteiramente alicerçadas pelas experiências dos ancestrais, que passavam a ser também as dos vindouros, “Quando alguma coisa mudava, tão lenta e vagarosa era a mudança que a ruptura entre a

experiência adquirida até então e uma expectativa ainda por ser descoberta não chegava a romper o mundo da vida que se transmitia.” (KOSELLECK, 2006). Sobre o mundo urbano, ainda que secundário, também a ele se aplicava a lógica da sensibilidade da continuidade da vivência dos acontecimentos ao longo do tempo, tal como exemplificamos com a Batalha de Alexandre de Albrecht, sem uma consciente e nítida divisão entre as três instâncias de temporalidade, estando as experiências justaposto ao presente e as expectativas.

A colheita boa ou má dependia do sol, do vento e do clima, e as habilidades que precisavam ser aprendidas eram transmitidas de uma geração a outra. As inovações técnicas, que também existiam, impunham-se com tamanha lentidão que não provocavam nada capaz de promover uma ruptura na vida. As pessoas se adaptavam a elas sem que o arsenal da experiência anterior se modificasse. Mesmo as guerras eram experimentadas como enviadas ou permitidas por Deus. O mesmo se pode dizer também do mundo urbano dos artesãos, cujas regras corporativas, por mais restritivas que fossem no plano individual, existiam justamente para que tudo continuassem como era. (KOSELLECK, 2006, p. 314 e 315).

Mas, é preciso salientar que esta representação da relação entre o par de conceitos quase como imagens especulares recíprocas não abrange da mesma maneira todas as esferas da sociedade. Como vimos durante os séculos XIII ao XVII a Europa Ocidental foi palco de muitas transformações sociais que aconteceram de modo lento e gradual, não rompendo imediatamente a estrutura social vigente. No campo da política, entretanto, já era possível observar uma diferença ampla e consciente entre a experiência adquirida e a nova expectativa que se manifestava.

Até aproximadamente a segunda metade do século XVII a realidade social do ocidente europeu era narrada sobre um ponto de vista do tempo cristão, estando as experiências e as expectativas dos indivíduos contornadas por um cenário histórico comum e contínuo encontravam-se sempre entre o começo e o fim do mundo, “Enquanto a doutrina cristã dos últimos fins impunha limites intransponíveis ao horizonte de expectativa – ou seja, até meados do século XVII, aproximadamente –, o futuro permanecia atrelado ao passado.” (KOSELLECK, 2006). As expectativas que não correspondiam diretamente as experiências adquiridas, que se estendiam para além da vivência não se referiam a este mundo, e estavam localizadas no final. As expectativas apocalípticas em forma de profecias garantia que as experiências terrenas contrárias a lógica cristã de fim do mundo fossem neutralizadas, já que apesar de se relacionarem, elas correspondiam a domínios diferentes. A manutenção do espaço de experiência temporal era essencial para a reprodução da ideia de horizonte de expectativa de fim do mundo.

Assim, as experiências terrenas de longo prazo nunca colidiam com as expectativas, que se estendiam até o fim do mundo. Na oposição entre expectativa cristã e

experiência terrena, ambas permaneciam relacionadas entre si, sem que uma fosse refutada pela outra. A escatologia podia se reproduzir, se o espaço de experiência neste mundo não se modificasse fundamentalmente. (KOSELLECK, 2006, p. 316).

As profecias envolviam de uma maneira experiência e expectativa que elas não podiam separar-se. A Reforma Protestante, em 1517, e as suas consequências, pareciam materializar o fim do mundo. Mas, na realidade o final do mundo correspondeu mais a uma mudança de compreensão do tempo histórico do que mesmo o fim dos tempos como um todo. Como sabemos, a desintegração da Igreja Católica resultou na perda da sua autonomia sobre a ordem temporal (ainda que esta afirmativa deva ser analisada com cautela devido ao não rompimento imediato com a estrutura social medieval), e conseqüentemente a descrição da realidade prescindiu das lentes da história do cristianismo, iniciando o processo de secularização.

As categorias de experiência e expectativa indicam a condição humana universal, e concomitantemente constituem a história e também o tempo, já que estes conceitos são utilizados por Koselleck para sistematizar o passado, o presente e o futuro e as suas relações. Experiência e expectativa são conceitos que dizem respeito a sensibilidade do homem diante do tempo. As mudanças significativas que ocorreram no presente daquela sociedade criaram novas experiências. O indivíduo teve a sua percepção acerca da experiência, da expectativa, do passado e do futuro alterada, reelaborada, e como o tempo é uma construção humana individual e coletiva surgiu ali uma nova temporalidade do homem, e de certa forma meta-historicamente, um outro tempo histórico: a Modernidade, que rompeu com a tradução quase perfeita entre as duas categorias, interrompendo a sensação de continuidade da vivência dos acontecimentos, possibilitando uma nitidez da separação das três instâncias de temporalidade: o passado ficava cada vez mais recolhido e distante do presente e o futuro ficava cada vez mais amplo e presente, pertencendo as suas previsões a este mundo terreno.

O novo horizonte de expectativa ganhou molde com o conceito de progresso. Recordemos que os conceitos e as suas transformações, como fenômenos, retratam e se tencionam contra a sociedade, ou seja, a ideia do conceito de progresso eleva-se do fundo da história, ao mesmo tempo que, irá contribuir para redefini-la e redirecioná-la. O “*profectus*” espiritual com sua ideia de que a perfeição só podia ser atingida em outro mundo, no além; foi substituída por um “*progressus*” mundano com a perfeição servindo a um melhoramento da ordem temporal. A perfeição sendo possível no presente ultrapassou a cenário histórico cristão de fim do mundo, assumindo o risco de um futuro aberto, já que o progresso visava a perfeição infinita sobre tudo, e como o novo tempo era cada vez mais da política, do homem, ele que

deveria planejar e por em prática. O horizonte de expectativa se somou a uma constante, o coeficiente de mudança que se desenvolve com o tempo.

Desde então toda a história pôde ser concebida como um processo de contínuo e crescente aperfeiçoamento; apesar das recaídas e rodeios, ele teria que ser planejado e posto em prática pelos homens. Desde então os fins continuam a ser estabelecidos de geração em geração, e os efeitos previstos no plano ou no prognóstico se transformam em elementos de legitimação da ação política. Em suma: a partir de então o horizonte de expectativa passa a incluir um coeficiente de mudança que se desenvolve com o tempo. (KOSELLECK, 2006, p. 317).

O espaço de experiência também foi alterado pelo conceito de progresso. O conceito de progresso foi criado no final do século XVIII com o intuito de juntar as inúmeras novas experiências dos três séculos passados. A ideia do progresso como uma perfeição infinita quando visualizada nas consideráveis experiências através dos séculos que sobrepunham umas as outras, trazia a percepção do não moderno no Moderno, já que a constante de mudança fazia com que rapidamente o que era considerado moderno logo se tornasse obsoleto, “O progresso reunia, pois, experiências e expectativas afetadas por um coeficiente de variação temporal.” (KOSELLECK, 2006).

O conceito de progresso modificou de tal maneira as nossas duas categorias históricas, que a partir de então, as novas experiências não eram capazes de embasar as novas expectativas, e assim, separando o espaço de experiência do horizonte de expectativa.

A novidade era a seguinte: as expectativas para o futuro se desvincularam de tudo quanto as antigas experiências haviam sido capazes de oferecer. E as experiências novas, acrescentadas desde a colonização ultramarina e o desenvolvimento da ciência e da técnica, já não eram suficientes para servir de base a novas expectativas para o futuro. A partir de então o espaço de experiência deixou de estar limitado pelo horizonte de expectativa. Os limites de um e de outro se separaram. (KOSELLECK, 2006, p. 318).

O significado de progresso organizava nossas duas dimensões de uma maneira nova, mudando a percepção do tempo do homem e conseqüentemente do tempo histórico. Ora, se as expectativas para o futuro estão em mudança em razão do constante aperfeiçoamento, logo a história como palco destas novas expectativas e experiências foi resignificada como única em seu todo, aberta para um futuro portador de progresso e também único, “Se a história inteira é única, também o futuro deve ser único, portanto diferente do passado.” (KOSELLECK, 2006). O conceito de progresso consegue captar muito bem a assimetria de espaço de experiência e horizonte de expectativa com seus modos de ser distintos que demonstram a diferença entre passado e futuro tão importante para a modernidade.

Obviamente que o tempo como uma sensibilidade e uma construção também individual, nós devemos considerar a lentidão da ruptura da mentalidade sobre o tempo

histórico cristão para não cairmos em erros desnecessários. Mas aqui, busquemos focar em um entendimento mais comum e coletivo acerca das expectativas se distanciarem de todas as experiências anteriores no período moderno. Agora, o horizonte de expectativa deixa de estar limitado pelo espaço de experiência, a sensação do homem de aceleração do tempo a partir da modernidade, faz parecer que o presente e o futuro se fundiram.

5.2. – CONSIDERAÇÕES ACERCA DOS ARTIGOS DA DECLARAÇÃO DE DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO DE 1789 E OS SEUS ESPAÇOS DE EXPERIÊNCIAS E HORIZONTES DE EXPECTATIVAS SOBRE OS DIREITOS HUMANOS

A vista do que acabamos de explicar, a Revolução Francesa talvez seja o evento da época moderna que melhor exemplifica a ideia de singularidade da história e do futuro. A partir dela foi possível visualizar no cotidiano a separação da expectativa e da experiência, do passado e do futuro. A *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão (1789)* criada nesse contexto revolucionário e como produto desse novo tempo histórico, por si só pode ser entendido como a diferença entre espaço de experiência e horizonte de expectativa, o que de certa forma fundamenta a abordagem da nossa problemática por meio destes conceitos formais. Todavia, aprofundemos a aplicação das categorias.

Sabemos que no decorrer das diversas fases do processo revolucionário francês existiram pelo menos dois documentos de valorização dos direitos dos homens a *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão (1789)* e a *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão (1795)* com suas especificidades particulares. Entretanto, como já foi mencionado por diversas vezes ao longo deste trabalho analisaremos unicamente a Declaração de 1789 em razão desta ser mais inovadora e progressista e também por ter sido a primeira muitos dos seus princípios continuarão influenciando e sendo reafirmados nas declarações consecutivas.

Tomando a *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão*, de 26 de agosto de 1789, como nosso presente sobre o qual irá incidir o passado-presente e o futuro-presente, tentaremos elucidar o que este documento traz de espaço de experiência e de horizonte de expectativa acerca dos direitos humanos.

A Declaração logo de início afirma,

Os representantes do povo francês, constituídos em Assembleia Nacional, considerando que **a ignorância, o esquecimento ou o desprezo dos direitos do**

homem são as únicas causas dos males públicos e da corrupção dos governos, resolveram expor, numa declaração solene, os direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem (grifo nosso), [...]. (VOVELLE, 2007, p. 70).

Neste sentido, o preâmbulo da Declaração já informa a missão deste documento, o seu caráter unicamente informativo dos direitos do homem, ou seja, este documento expõe e ratifica os direitos do homem, logo indicando que eles não foram criados por nenhuma sociedade civil, pois são preexistentes, são os direitos naturais dos indivíduos, e muito menos são uma benevolência do Estado, pelo contrário, foi justamente a indiferença dos governos e o desconhecimento dos sujeitos para com estes direitos, que ocasionou os infortúnios da esfera pública.

A *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão* apresenta diversos espaços de experiências e horizontes de expectativas, vejamos a partir de agora apenas alguns exemplos, tendo em vista que este trabalho não abrange toda a realidade multifacetada da Modernidade, (afinal de contas, nenhum historiador abrange), assim como, não é o objetivo deste estudo alcançar “o todo”.

Pensar em direitos naturais retoma um derivado do pensamento jurídico romano: as teorias do jusnaturalismo (que são bem diversas, de vários tempos e de vários “países”, entretanto, ambas compartilhavam do juízo da existência de direitos naturais do homem), que passaram a ser desenvolvidas por volta do século XIII e continuaram a ser pensadas e modificadas no decorrer da modernidade. O jusnaturalismo moderno, como já vimos no capítulo dois e três com os nossos principais expoentes escolhidos: Hobbes e Locke, conserva o parecer de muitos teólogos e filósofos medievais sobre a ideia de que antes mesmo da vida política, a natureza impunha aos homens suas leis e o cumprimento destas definia uma dimensão fundamental para a existência, a “justiça natural”, e por sua vez, esta dimensão estabelecia uma primeira forma de sociabilidade, a qual a vida política deveria se conformar e não violar as leis da natureza para evitar abusos. Entretanto, o jusnaturalismo moderno, diferentemente do jusnaturalismo medieval que compreendia a dignidade do homem como uma consequência do seu lugar de destaque no mundo criado por Deus, esse entendia que a dignidade do homem decorre do fato dele possuir direitos por sua própria natureza humana racional.

Deste modo, o homem do jusnaturalismo moderno é titular de certos direitos simplesmente porque *é homem*. É sua *natureza humana*, sua condição de *pessoa* que o torna detentor desses direitos, não uma concessão benévola do novo Estado francês que se anunciava ou dos entusiasmados redatores da Declaração. Compreende-se assim porque a locução “direitos do homem” é intercambiável com a expressão

“direitos naturais”, ambas utilizadas no texto para designar a mesma realidade. Os direitos ali declarados são considerados naturais porque procedem da natureza do homem, da sua própria essência de pessoa, de ser racional. (LACERDA, 2011, p. 107).

O movimento intelectual e cultural do Iluminismo fazia suas críticas, diretas e indiretas, ao antigo regime, apoiado nas ideias dos direitos naturais. O projeto das Luzes de transformações de princípios e de intervenção e modificação social se apoiava em três noções: autonomia, finalidade das ações humanas e universalidade. A finalidade humana de nossos atos seria a busca de felicidade, e no caso do Estado o seu objetivo seria o bem-estar dos seus cidadãos. A percepção do jusnaturalismo moderno sobre o homem como sujeito de direitos por sua natureza humana, esta inalienável, o que incluía os direitos, se juntava a ideia dos iluministas de felicidade e bem-estar, impondo limites aos atos humanos que violassem esta finalidade, se baseando nos direitos naturais, assim, por exemplo, se todo o ser humano tem direito à integridade do seu corpo, logo a tortura é ilegítima, mesmo quando é praticada em nome da razão de Estado. O entendimento da universalidade humana é que pressupõe todos os direitos naturais, inclusive o exercício da igualdade e da liberdade, consoante Todorov (2008).

A compreensão de Locke sobre uma sociabilidade contratual efetiva no estado natural, por meio da transferência mútua de propriedades, com obrigações e direitos recíprocos para os contratantes, apontava qual era a função da política do estado civil, já que a sua existência com suas leis e sua soberania, era importante para a promoção do reconhecimento universal dos acordos entre os indivíduos, caso estes não viessem a serem respeitados. Assim, protegendo os contratos, afastava futuras ameaças a propriedade privada, a propósito tida como um direito natural, e também obstava conflitos que colocassem em risco a sociedade natural. Para Locke, o ordenamento civil existia por causa e em razão desta sociabilidade natural e as suas leis da natureza, o que até justificava a deposição e a substituição do monarca que não entendesse a razão de ser da vida política. O autor ainda formula as ideias da divisão tripartite das funções do Estado, distinguindo o poder executivo, poder legislativo e “federativo”, (que como sabemos mais tarde serão objetos de estudo de Montesquieu e por ele mais aprofundados e desenvolvidos), além de defender que a obediência política deveria estar alicerçada no respeito a esfera privada, e não baseada no compartilhamento dos mesmos valores morais e crenças religiosas, noções estas tão caras para os revolucionários ingleses.

Assim, o preâmbulo da Declaração continua,

[...] a fim de que essa Declaração, constantemente presente a todos os membros do corpo social, lhes lembre permanentemente os seus direitos e deveres; a fim de que os actos do poder legislativo e do poder executivo, podendo sempre ser comparados ao objetivo de qualquer instituição política, sejam por isso mais respeitados; a fim de que as reivindicações dos cidadãos, doravante fundadas em

princípios simples e incontestáveis, estejam sempre voltadas para a preservação da Constituição e para a felicidade de todos. Por isso, a Assembleia Nacional reconhece e declara, na presença e sob a égide do Ser Supremo, os seguintes direitos do homem e do cidadão: (grifo nosso). (VOVELLE, 2007, p. 70).

Portanto, podemos perceber que o documento traz como passado-presente as ideias do: jusnaturalismo medieval sobre as leis da natureza regendo uma primeira forma de sociabilidade, um estado de natureza onde ocorria o cumprimento deste conjunto de leis, resultando na justiça natural, encontrando-se esta ideia do alcance do “justo” em toda a Declaração, já que esta formalidade busca justamente afirmar a imprescindibilidade do respeito aos direitos do homem para que haja uma possível justiça no estado civil; jusnaturalismo moderno e o seu entendimento acerca do homem como sujeito de direitos por sua natureza humana, demonstrando e reconhecendo a inalienabilidade destes direitos; iluminismo e as suas considerações sobre a felicidade como finalidade das ações humanas; pensamento lockeano acerca do ordenamento civil ter o dever de proteger os direitos naturais, até mesmo para que as suas decisões sejam mais respeitadas, já que estes direitos são pressupostos de todos os outros direitos que venham a ser afirmados posteriormente por qualquer sociedade civil, além claro das ideias de Locke e Montesquieu sobre a divisão tripartite das funções do Estado, distinguindo principalmente o poder executivo e o poder legislativo.

Esta sequência que relacionamos, nos mostra muito do que elucidamos no início deste capítulo sobre o porquê do conceito de espaço se unir tão bem a categoria de experiência, já que tantas experiências advindas de passados distintos como, por exemplo, o jusnaturalismo medieval, o pensamento lockeano, as ideias iluministas, se aglomeram e formam um todo simultaneamente presente, sem alusão do que veio antes e depois.

Quanto ao nosso horizonte de expectativa a Declaração como um documento solene de valorização dos direitos naturais dos homens é um instrumento único. Apesar de treze anos antes da nossa Declaração de 1789, já ter sido promulgada a *Declaração de Independência dos Estados Unidos da América* (1776) que formalmente também apresentava um certo reconhecimento dos direitos do homem, assim como os preâmbulos das Constituições de alguns estados americanos, sem contar o próprio *Bill of Rights* (1689), instrumentos que logicamente influenciaram o nosso objeto de estudo, guardando assim uma certa relação de passado-presente.

Entretanto, a Declaração dos EUA apresenta os direitos naturais do homem de maneira pragmática, mais voltados para fundamentar a legitimidade da aspiração nacional, diferentemente de como estes estão dispostos na *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão*, que os interpreta de maneira singular, aqui os direitos dos homens são entendidos

como de todos os homens, ou seja, levando em conta o pertencimento ao gênero humano, a humanidade universal, independentemente a que corpo social os indivíduos estivessem associados, e mais indiferentemente a qual sociedade civil eles se encontrassem vinculados, aventando uma perspectiva de que estes direitos se aplicariam realmente a todas as pessoas do mundo inteiro, e não só aos franceses. Esta compreensão ampliada e inclusiva acerca dos sujeitos dos direitos naturais trazia uma expectativa diversa daquilo que era comum até o momento, de que os homens eram distintos por natureza, alguns nascendo melhores do que os outros, uma percepção hierárquica habitual da realidade francesa, a Declaração de 1789 defendia que a natureza humana era una, e assim previa uma igualdade de direitos entre os homens, não sendo o direito de um maior que o direito do outro, já que todos as pessoas possuem um conjunto de direitos idênticos devido ao seu gênero humano, logo a busca dos homens por sua felicidade não podia subjugar a felicidade do seu próximo.

O texto dos 17 artigos da Declaração dos Direitos do Homem inicia-se com um preâmbulo que impressiona pelo seu caráter de solenidade e universalidade, já que é aos homens de todos os tempos e de todos os países que se dirige esta proclamação dos <<direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem>>. (VOVELLE, 2007, p. 68).

Devido a qualidade natural dos direitos dos homens, eles foram reconhecidos pelos representantes do povo francês como valores supra positivos, ou seja, estes estão acima, são requisitos, base de todos os outros direitos positivos para uma possível justiça na sociedade civil. Entretanto, o reconhecimento da preexistência dos direitos naturais é especial na Declaração, porque a anunciação deles em um documento solene, ou seja, a positivação destes em um instrumento formal nunca tinha ocorrido nas ordens jurídicas até então existentes, trazendo para o mundo moderno a possibilidade da exigência jurídica dos direitos naturais dos homens por parte dos seus detentores. É verdade que a garantia destes direitos é decorrente da natureza humana inalienável, mas a Declaração ao assegura-los em um escrito público e de caráter universal, prenunciava estes direitos naturais dos homens como de primeira geração, ou seja, com aplicabilidade imediata, não mais dependente do arbítrio dos governantes, podendo por meio destes princípios meta-positivos, os homens, cidadãos fazer suas reivindicações sociais.

A procura pela felicidade substitui a busca da salvação, o homem tenta dar sentido a sua existência terrena, demonstrando justamente aquilo que já apontamos sobre a diferença entre espaço de experiência e horizonte de expectativa criadora da Modernidade, futuro ficava cada vez mais amplo e presente, pertencendo as suas previsões a este mundo terreno. Ademais, conceber os direitos dos homens como sacros em um documento oficial como a Declaração,

aponta justamente os avanços importantíssimos dentro do processo de secularização, pois retira o caráter inviolável dos dogmas do cristianismo e concebe a qualidade do sagrado aos homens e aos seus direitos, decorrentes da natureza humana racional, estes princípios primários, absolutos e imprescindíveis no regimento de toda uma harmoniosa convivência social, não sendo mais a religião o alicerce do novo Estado que vier a ser formado.

Assim, podemos perceber algumas das expectativas da *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão* em seu preâmbulo, sendo a universalidade dos direitos dos homens, assegurados em um escrito solene e público nunca ocorrido em ordens jurídicas anteriores, e a exigibilidade jurídica destes direitos por parte dos seus detentores, as mais importantes destas perspectivas. A referência que Vovelle aponta acerca deste documento, “Michelet via nela o <<credo da nova era>>.” (VOVELLE, 2007), resume bem este relacionamento da Declaração com as expectativas sobre futuro.

O primeiro artigo da Declaração traz, “**Artigo 1.º- Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem ter como fundamento a utilidade comum.**” (grifo nosso). (VOVELLE, 2007). Este artigo ao afirmar que os homens são livres retoma muitos espaços de experiências, como a Antiguidade, mais especificadamente o período Helenístico, por exemplo, muitos pensadores estoicos já concebiam os indivíduos como livres e responsáveis por seus atos e destinos, igualmente o Renascimento com suas concepções antropocêntricas, a liberdade dos sujeitos também será pensada de maneira intrínseca, exemplificando com o filósofo italiano, Giovanni Pico della Mirandola, que entendia que o homem, diferentemente dos demais seres, possui uma natureza indefinida, ilimitada em virtude da razão, da sua autodeterminação e da sua liberdade de escolha, podendo ser e obter aquilo que quer e deseja, desvinculando-se da compreensão fechada de destino determinado, conforme Sarlet (2015).

Mas a Declaração com a sua proclamação da liberdade dos homens prevê muitos horizontes de expectativas sobre o exercício do direito da autonomia privada e da autodeterminação em vários aspectos da vida humana, indo desde liberdades da pessoa até a da imprensa ao longo de sete artigos do presente documento.

A liberdade, evocada em sete artigos, tem uma importância essencial, ou antes *as* liberdades, definidas como as da pessoa – garantias contra qualquer detenção ou pena arbitrária que não conforme à lei –, liberdade de opinião – rejeição da censura e dos entraves à liberdade de expressão – e liberdade religiosa, evocada, porém, com alguma reserva. A imprensa e a impressão são livres, <<respondendo pelos abusos dessa liberdade>>. (VOVELLE, 2007, p. 68 e 69).

Dando sequência a análise do artigo primeiro, ele sustenta que os homens são iguais em direito, coadunando com aquilo que acabamos de explicar sobre as expectativas da Declaração em relação a aplicabilidade profusa dos direitos naturais aos homens do mundo inteiro, já que estes direitos decorrem do gênero humano e todos os indivíduos possuíam a mesma natureza humana e racional. A igualdade associa-se ao homem ser uma pessoa, demonstrando a semelhança entre todos os sujeitos desde os seus nascimentos, independentemente da posição que estes posteriormente ocupem na hierarquia social, razão pela qual somente é aceitável distinções sociais que visem a utilidade comum, o bem-estar da sociedade civil, ou seja, estas diferenças não podem usurpar os direitos naturais que incidem sobre todos os homens.

O segundo artigo da *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão* (1789) ratifica, “**Art. 2.º- A finalidade de toda associação política é a preservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão.**” (grifo nosso). (VOVELLE, 2007). O presente artigo talvez tenha quase que integralmente o pensamento liberal lockeano como seu espaço de experiência. John Locke, tido como o “pai do liberalismo”, adepto das teorias contratualistas, assim como Hobbes, aponta para a importância de um acordo geral entre todos os homens e um poder único e central, um contrato de tipo social. Segundo o pensamento lockeano, era necessária a instituição de um estado civil com suas leis e soberania para proteger as relações sociais contratuais efetivas dos indivíduos no estado natural, e principalmente, aquilo que materializava os vínculos: a propriedade privada, logo a vida política existia por causa da sociabilidade natural e as suas leis da natureza, de forma que esta área é a razão de ser da própria política. O autor entendia que o contrato de tipo social deveria ser estabelecido com direitos e obrigações recíprocas entre os homens e o estado civil, estando alicerçado no respeito a esfera social por parte do último, o que promoveria a obediência política. Assim, com este entendimento, Locke funda o liberalismo político e o econômico (cerne principal dos projetos fisiocratas), definindo que o ordenamento jurídico não pode administrar a sociabilidade primeira, pois o estado civil não foi instituído para permitir a existência dela e de tudo que a constitui, inclusive a propriedade privada que é o motor das relações sociais, e sim para garantir o seu reconhecimento universal, de modo que ela não venha a ser ameaçada, portanto explicando mais uma vez a relação entre as associações políticas e os direitos naturais, tal como prenuncia este artigo.

Avançando, o segundo artigo informa quais são os direitos naturais: a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão, que também podem ser entendidos dentro

da perspectiva liberal lockeana. O direito à liberdade para o estabelecimento do contrato, entendido como formato das relações sociais, sendo pelo consentimento e pelo exercício da vontade dos indivíduos que os acordos são consagrados. O direito à propriedade meio pelo qual os sujeitos se vinculam contratualmente, através da transferência mútua de suas propriedades. A propriedade é um direito advindo da natureza humana e racional, já que ela é interpretada como pertencente e constituinte da individualidade dos homens, e justamente por serem proprietários eles têm a liberdade de dispô-las ao seu bel-prazer. O direito a segurança em relação a proteção da sociabilidade natural e as suas leis da natureza, por meio das instituições políticas garantindo o reconhecimento universal das vinculações sociais contratuais efetivas, de modo que elas não venham a ser ameaçadas. E o direito a resistência à opressão caso o estado civil desrespeitasse a esfera social, indo de encontro com sua função política, os homens tinham a prerrogativa da deposição e da substituição do monarca, isto é, uma “revolução”, tal como estava acontecendo naquele momento na França de 1789.

O terceiro artigo do documento informa, **“Art. 3.º- O princípio de toda a soberania reside, essencialmente, na nação. Nenhum corpo, nenhum indivíduo pode exercer autoridade que dela não emane expressamente.”** (grifo nosso). (VOVELLE, 2007). O artigo recobra do passado a soberania e a torna presente ao coloca-la como centro da sua declaração. No século XVI, Bodin concebeu o princípio da soberania, definindo que o “soberano” não necessariamente é o monarca, mas o poder centralizado, absoluto, supra-religioso, que se coloca sobre tudo e todos. Entretanto, pensamentos divergentes acerca da ideia de soberania, aventaram questionamentos sobre o poder, como, a sua titularidade, os seus limites, ou seja, a existência, ou não de uma instância superior a ele que o possa avaliar e julgar.

Ainda sobre estas questões, em 1762, alguns anos antes da execução do presente instrumento, Rousseau, também partidário das teorias contratualistas, propôs a sua ideia de contrato social. Para o autor, diferentemente da compreensão de Hobbes, Locke e tantos outros teóricos jusnaturalistas modernos, a propriedade era comunitária no estado natural. A propriedade privada surgiu por meio de convenções sociais arbitrárias, um grupo de homens em detrimento dos outros se apoderou das terras e dos bens, o que gerou a desigualdade artificial entre eles, razão pelo qual o contrato que foi estabelecido entre os indivíduos e o Estado tinha o intuito de garantir a propriedade privada aos usurpadores, sendo um acordo social inautêntico que validava o fim da liberdade “natural”. Rousseau, incrédulo da viabilidade de se retornar ao estado de natureza, entendia que para recuperar a liberdade, ou melhor, para alcançar a única liberdade que se podia ter no estado civil era necessário estabelecer um novo contrato social, no qual os homens prescindiam dos seus direitos naturais para obterem direitos políticos, que

por serem mais estáveis e duradouros asseguravam uma liberdade mais ampla, entretanto, para tal fim o contrato social deveria ser autêntico, ou seja, todos os membros da sociedade devem ser cidadãos iguais. Neste sentido, se a liberdade é sinônimo de autonomia privada e autodeterminação, logo a sociedade autônoma é aquela onde os cidadãos livres obedecem às leis feitas por eles mesmos. A sociedade livre possui uma “vontade geral”, que se distingue das demais e legitima a vida política. Portanto, para o filósofo, a soberania era o próprio povo lúcido da sua vontade geral, que está acima de todos e se autolimita, “Claramente, o poder “soberano” é o próprio povo consciente da sua “vontade geral” e agindo só de acordo com ela. ” (GRESPLAN, 2008). Aqui os direitos naturais se mantêm, mas encontram-se incorporados à “vontade geral”.

A ideia de nação soberana e autônoma constituída pela unidade e vontade própria de um povo livre, dentre tantos outros significados, além do modo como ela foi colocada na estrutura do texto, de certa forma reivindica o pensamento rousseauiano, já que o poder soberano é dos próprios cidadãos conscientes da sua vontade geral, que formam um corpo único, uma constituição política, em que todos são membros livres, fazendo suas leis e se reconhecendo nelas. A vontade geral é uma consciência do todo presente em cada cidadão, logo a nação como instituição política que representa e expressa a vontade geral se coloca sobre todos, não podendo nenhum corpo ou indivíduo exercer autoridade que dela não emane expressamente.

Tendo em vista a complementariedade dos dois dispositivos subsequentes, buscaremos os analisar em conjunto.

O quarto artigo da Declaração traz,

Art. 4.º- A liberdade consiste em poder fazer tudo o que não prejudique o próximo: assim, o exercício dos direitos naturais de cada homem não tem por limites senão aqueles que asseguram aos outros membros da sociedade o gozo dos mesmos direitos. Estes limites só podem ser determinados pela lei. (grifo nosso). (VOVELLE, 2007, p. 71).

O quinto artigo da *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão* (1789) ratifica, **“Art. 5.º - A lei não proíbe senão as acções nocivas à sociedade. Tudo o que não é proibido pela lei não pode ser obstado e ninguém pode ser constrangido a fazer o que ela não ordene.”** (grifo nosso). (VOVELLE, 2007).

O quarto artigo inicia definindo a liberdade como o direito do sujeito, individualmente, de fazer tudo aquilo que ele deseja. Entretanto, o exercício da autodeterminação e da autonomia privada do indivíduo não pode prejudicar a realização do direito de liberdade do seu próximo, trazendo mais uma vez a expectativa da universalidade

humana sobre os direitos dos homens, incluindo a liberdade, defendendo justamente uma igualdade de direitos entre todos os seres humanos, o que limita o exercício individual dos direitos de um para assegurar ao outro o gozo particular dos mesmos direitos, não sendo o direito de um maior que o direito do outro, pois todas as pessoas possuem um conjunto de direitos idênticos devido ao seu gênero humano. Todavia, os limites ao usufruto dos direitos dos homens por cada indivíduo somente podem ser determinados pela lei, demonstrando consonância com a perspectiva dos representantes do povo francês de reconhecer os direitos naturais como característica da natureza humana racional, requisitos para a promoção de uma possível justiça social, confirmando que por eles serem imprescindíveis, os limites ao exercício dos direitos precisam estar expressos por leis.

Dando continuidade ao que foi afirmado no dispositivo anterior, o quinto artigo ratifica que a lei só proíbe as ações nocivas a sociedade, de certa forma retomando o pensamento lockeano do liberalismo político, que pregava o livre exercício dos direitos dos homens por parte dos indivíduos, somente sendo premente a interferência do estado civil para limitá-los, em caso de ameaça a sociedade. Ademais, o artigo continua asseverando que tudo aquilo que não é obstado pela norma os sujeitos não podem ser impedidos de realizarem e que ninguém pode ser obrigado a fazer o que a regra não ordene, e apesar destas duas últimas declarações parecerem repetitivas, juntas elas trazem uma expectativa muito considerável acerca das delimitações do espaço na esfera pública ou social que os indivíduos têm de gozarem das suas liberdades.

O sexto artigo do documento informa,

Art. 6.º - A lei é a expressão da vontade geral. Todos os cidadãos têm o direito de concorrer, pessoalmente ou através de mandatários, para a sua formação. Ela deve ser a mesma para todos, seja para proteger, seja para punir. Todos os cidadãos são iguais a seus olhos e igualmente admissíveis a todas as dignidades, cargos e empregos públicos, segundo a sua capacidade e sem outra distinção que não seja a das suas virtudes e talentos. (grifo nosso). (VOVELLE, 2007, p. 71).

O artigo recobra do passado o pensamento rousseauiano acerca da política e o torna presente ao colocá-lo como centro do seu exposto. A vontade geral representa a consciência do todo presente em cada cidadão, sendo materializada através das leis, que em uma sociedade livre são feitas e reconhecidas pelos seus próprios membros, legitimando a vida política, razão pela qual todos os cidadãos têm o direito de participar da vida política, pessoalmente ou mandatários, para a formação das leis. Outrossim, mais uma vez, a regra aponta para a expectativa de que todos os homens são iguais, impossibilitando a lei de fazer qualquer distinção em relação a sua aplicabilidade.

Outra vez, em razão da complementariedade dos três dispositivos subsequentes, buscaremos os analisar em conjunto.

O sétimo artigo da Declaração sugere,

Art. 7.º - Ninguém pode ser acusado, preso ou detido senão nos casos determinados pela lei e de acordo com as formas por esta prescritas. Os que solicitam, expedem, executam ou mandam executar ordens arbitrárias devem ser punidos; mas qualquer cidadão convocado ou detido em virtude da lei deve obedecer imediatamente, caso contrário torna-se culpado de resistência. (grifo nosso). (VOVELLE, 2007, p. 71).

O oitavo artigo da *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão* (1789) certifica, **“Art. 8.º - A lei só deve estabelecer penas estrita e evidentemente necessárias e ninguém pode ser punido senão por força de uma lei estabelecida e promulgada antes do delito e legalmente aplicada.”** (grifo nosso). (VOVELLE, 2007).

O nono artigo do instrumento participa,

Art. 9.º - Qualquer acusado é considerado inocente até ser declarado culpado e, caso seja considerado indispensável prendê-lo, todo o rigor desnecessário à guarda da sua pessoa deverá ser severamente reprimido pela lei. (grifo nosso). (VOVELLE, 2007).

Estes artigos continuam tendo como espaço de experiência o pensamento lockeano do liberalismo político. A proteção ao exercício da liberdade dos homens é o âmago dos três dispositivos. As assertivas informam, por exemplo, que ninguém pode ser privado da sua liberdade senão nos casos determinados por leis, e de acordo com as formas que elas prescrevem, além disso, nenhuma pessoa pode ter a sua liberdade mitigada senão por normas estabelecidas e promulgadas antes dos delitos, sendo que as penas por estas estipuladas devem ser precisas e claramente necessárias, e mais, todo acusado é considerado inocente até ser declarado culpado, demonstrando o passado-presente. Ademais, aqui também encontramos as ideias existentes na obra *Dos delitos e das penas* (1764), do intelectual italiano Cesare Beccaria, tendo em vista que o oitavo artigo se utiliza e relaciona as palavras “lei” e “delito”, correspondendo ao entendimento do autor que distingue pecado e delito, diminuindo as ações dos tribunais do contexto religioso, já que as leis dizem respeito as transgressões humanas na cidade e os pecados estão relacionados ao desrespeito por parte dos sujeitos com o plano espiritual, razão pela qual pecados não são delitos e a desobediência desses não pode ser punida por leis.

Outrossim, continuando a análise do oitavo artigo a sua afirmação sobre todo acusado ser considerado inocente até que seja declarado culpado, aventa um horizonte de expectativa acerca do que mais tarde irá ser consagrado como um dos principais guias das atuais

ordens jurídicas dos estados democráticos de direito: o princípio da presunção de inocência ou da não-culpabilidade. Além do mais, os artigos trouxeram a perspectiva da punição legal dos responsáveis pela solicitação, expedição ou execução arbitrária das instruções normativas, entendendo que estes excessos são condenáveis.

Seguindo a lógica de analisar conjuntamente os artigos complementares, vejamos os próximos dois artigos consecutivos.

O décimo artigo da Declaração traz, **“Art. 10.º - Ninguém pode ser molestado pelas suas opiniões, incluindo opiniões religiosas, desde que sua manifestação não perturbe a ordem pública estabelecida pela lei.”** (grifo nosso). (VOVELLE, 2007).

O décimo primeiro artigo da *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão* (1789) ratifica,

Art. 11.º - A livre comunicação das ideias e das opiniões é um dos mais preciosos direitos do homem; todo cidadão pode, portanto, falar, escrever, imprimir livremente, respondendo, todavia, pelos abusos dessa liberdade nos termos previstos pela lei. (grifo nosso). (VOVELLE, 2007, p. 72).

Os presentes dispositivos ao proclamarem a liberdade de expressão retomam pelo menos dois espaços de experiências, como o século XVII, com Locke pensando a fundação laica do Estado, por meio de um contrato de tipo social, estando a obediência política alicerçada no respeito a esfera privada, e não mais no compartilhamento de valores morais e crenças religiosas, razão pela qual o autor defendia a tolerância religiosa, tendo em vista que o poder soberano para ter o domínio absoluto não precisava mais reprimir e submeter os interesses privados e a consciência religiosa dos indivíduos.

Igualmente, o século XVIII, com o Iluminismo e o seu projeto de intervenção social que visava mudar os usos e os costumes das diversas dimensões da realidade francesa, através da promoção do conhecimento, impulsionando a emancipação do pensamento individual, e consequentemente a crítica as autoridades externas, logo defendendo a liberdade de opinião dos sujeitos. Ademais, as Luzes lutavam contra o dogmatismo, preceitos considerados sagrados, apoiados pela autoridade temporal das instituições religiosas, no caso da França: da Igreja Católica, que obstava a verificação das verdades absolutas, tendo em vista que era sobre estas que ela e o sistema político e social francês se afirmavam, razão pela qual a religião católica como oficial não permitia a crença livre em outras religiões. Os iluministas, partidários da existência de uma “religião natural” universal, entendiam que as suas ramificações eram apenas maneiras diferentes de reverenciar o mesmo Deus, por isso, proporcionavam alternativas a fé católica, já que eles por meio das suas obras abordavam usos e costumes de lugares distintos, possibilitando aos homens o contato com outras crenças, que eram tão dignas e elevadas

espiritualmente quanto a religião católica, portanto sendo também apoiadores da liberdade de consciência religiosa.

A grande corrente das Luzes não pleiteia o ateísmo, mas a religião natural, o deísmo, ou uma de suas numerosas variantes. A observação e a descrição das crenças do mundo inteiro, às quais se consagram os homens das Luzes, não têm por objetivo recusar as religiões, mas conduzir a uma atitude de tolerância e à defesa da liberdade de consciência. (TODOROV, 2008, p. 16).

A defesa da livre comunicação das opiniões dos indivíduos como um dos mais preciosos direitos dos homens, principalmente a de cunho religioso, também inclui a livre comunicação das ideias: a liberdade de imprensa.

O princípio de autonomia revoluciona tanto a vida do indivíduo quanto a das sociedades. O combate pela liberdade de consciência, que deixa a cada um a escolha de sua religião, não é novo, mas deve ser perpetuamente recomeçado; ele se prolonga numa demanda de liberdade de opinião, de expressão, de publicação. (TODOROV, 2008, p. 17).

Mais uma vez seguindo a lógica de analisar conjuntamente os artigos complementares, vejamos os próximos quatro artigos consequentes.

O décimo segundo artigo do documento informa,

Art. 12.º - A garantia dos direitos do homem e do cidadão necessita de uma força pública; essa força é, portanto, instituída para benefício de todos, e não para utilidade particular daqueles a quem é confiada. (grifo nosso). (VOVELLE, 2007, p. 72).

O décimo terceiro artigo da Declaração sugere, **“Art. 13.º - Para a manutenção da força pública e para as despesas de administração, é indispensável uma contribuição comum, que deve ser dividida entre todos os cidadãos de acordo com suas possibilidades.**” (grifo nosso). (VOVELLE, 2007).

O décimo quarto artigo da *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão* (1789) certifica,

Art. 14.º - Todos os cidadãos têm o direito de verificar, por si mesmos ou pelos seus representantes, a necessidade da contribuição pública, de a consentir livremente, de observar o seu emprego e de lhe fixar a repartição, a colecta, a cobrança e a duração. (grifo nosso). (VOVELLE, 2007, p. 72).

O décimo quinto artigo da Declaração traz, **“Art. 15.º - A sociedade tem o direito de pedir contas a qualquer agente público pela sua administração.**” (grifo nosso). (VOVELLE, 2007).

Os artigos explicitados participam da construção da dimensão da vida pública. O décimo segundo e o décimo terceiro dispositivos recobram do passado o processo de

monopolização da violência através das monarquias absolutistas, e continuam o procedimento ao positivarem o direito exclusivo do uso da força pelo Estado, por meio da institucionalização de uma força pública. A importância da legitimação de um instituto de segurança pública devido a necessidade de garantia dos direitos dos homens e dos cidadãos, apontou para um horizonte de expectativa de que a força pública existiria para o benefício de todos. Outrossim, o entendimento sobre a imprescindibilidade de uma contribuição comum dividida entre todos com o objetivo de conservar a força pública, acabou aventando o olhar para uma perspectiva acerca da justiça social, tendo em vista que os representantes renunciaram que a colaboração deveria ser dividida entre todos, mas que a divisão deveria levar em consideração as possibilidades dos cidadãos, portanto esperando que a igualdade dos homens em direitos, ou seja, em razão dos sujeitos possuírem a mesma natureza humana racional, não era suficiente para os indivíduos usufruírem do seu direito natural a igualdade.

O décimo quarto e o décimo quinto artigos declaram que todos os cidadãos têm os direitos de averiguar, por si mesmos ou pelos seus representantes, a necessidade da contribuição pública, e de participar ativamente da sua constituição, ou seja, a consentindo livremente, fixando a cobrança e a duração, por exemplo, além de pedir contas a qualquer agente público pela sua administração. O entendimento acerca dos cidadãos possuírem direitos em relação a dimensão da vida pública, sugere um horizonte de expectativa sobre a criação de um ordenamento específico com princípios próprios para a administração pública, os quais ela deve obedecer.

O décimo sexto artigo da *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão* (1789) ratifica, “**Art. 16.º - Qualquer sociedade em que não esteja assegurada a garantia dos direitos nem estabelecida a separação dos poderes, não tem Constituição.**” (grifo nosso). (VOVELLE, 2007). Este artigo sinaliza sobre a imprescindibilidade das sociedades estabelecerem a separação dos poderes, passado-presente que se refere ao pensamento lockeano acerca da divisão tripartite das funções do Estado, que distingue principalmente o poder executivo e o poder legislativo, mas que também faz menção ao pensamento montesquiano, que difere e separa política e teologia, indicando que cada uma tem as suas leis e seus âmbitos próprios, razão pela qual também aborda e desenvolve a separação dos poderes em três: executivo, legislativo e judiciário, tal como é em muitos países atualmente.

Os direitos da nação remetem para duas afirmações essenciais: o princípio da soberania nacional, que faz da lei a expressão da vontade geral, mas também, para os juristas inspirados em Montesquieu, o princípio da separação de poderes, condição indispensável de uma Constituição. (VOVELLE, 2007, p. 69).

O décimo sétimo artigo do documento informa,

Art. 17.º - Como a propriedade é um direito inviolável e sagrado, ninguém dela pode ser privado, a não ser quando a necessidade pública legalmente comprovada o exigir e sob condição de justa e prévia indenização. (grifo nosso). (VOVELLE, 2007, p. 72).

O último artigo ratifica a proteção ao direito natural da propriedade privada, tendo as ideias lockeanas como espaço de experiência. Entretanto, traz como horizonte de expectativa a possibilidade do Estado desapropriar os homens dos seus bens em caso de exigência da necessidade pública legalmente comprovada, desde que haja prévia e justa indenização.

Ainda que haja discordâncias, muitos autores concordam que a *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão* (1789) é o documento que inaugura a positivação daquilo que hoje conhecemos como “direitos humanos”, conjunto de valores éticos universais que devem orientar a legislação dos Estados. Atualmente, o instrumento que assegura os direitos naturais é a *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (1948), que conserva muitos espaços de experiências aqui apontados, como o próprio homem do jusnaturalismo moderno, titular de direitos por sua natureza humana racional, o que o torna digno, como podemos observar, “**Art. 1.º - Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. (...)**”, além do liberalismo político, tendo em vista que o hodierno documento ratifica uma série de direitos civis e político, “**Art. 19.º - Todo ser humano tem direito à liberdade de opinião e expressão. (...)**”, entre outros, mas também reafirma antigos horizontes de expectativas, “**Art. 2.º - Toda pessoa tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, (...)**”, sobre a universalidade humana, por exemplo.

Destarte, por mais que o objetivo do presente trabalho tenha sido analisar o que a *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão* (1789) traz como espaço de experiência e horizonte de expectativa para os direitos humanos, quando paramos para comparar e aplicar nossas categorias históricas na *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (1948), começamos a nos questionar sobre quais apontamentos feitos acerca do passado e do futuro no todo de dezessete artigos realmente se efetivaram no presente, deixando aqui uma ideia para um futuro trabalho.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entender as categorias históricas de espaço de experiência e horizonte de expectativa propostas pelo historiador alemão Reinhart Koselleck em sua obra *Futuro passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos* (1979), como um dado antropológico prévio, que trata da sensibilidade dos homens acerca do Tempo e das três instâncias de temporalidade: Passado, Presente e Futuro, e da História, compreendida como a ligação entre o antigo e o futuro, composta por experiência e expectativa que “entrelaçam o Futuro e o Passado”, é de fato muito interessante.

A ideia do homem construindo o tempo coletivamente, mas também individualmente, por meio das suas sensações de experiência e expectativas, dinamizando a relação do passado, presente e futuro, dizem respeito a temporalidade do homem, que de certa forma meta-historicamente, também consiste na temporalidade da história, já que o tempo histórico é resultado da tensão entre passado e futuro que ocorre no presente, a Modernidade é o nosso principal exemplo.

A Modernidade talvez tenha sido o período histórico que primeiro conseguiu captar a ideia de “tempo construído pelo homem”, “tempo do homem”. Muitas mudanças ocorreram aqui que acabam por colocar o homem como centro da sua própria realidade e da sua história, esta que tende a se desassociar do passado e expandir o futuro, cabendo ao próprio indivíduo planejar os instrumentos necessários e pôr em prática a fim de atingir a sua felicidade.

A *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão* (1789) é justamente um desses instrumentos. Este documento é considerado por muitos autores o marco inicial da positivação daquilo que hoje entendemos como direitos humanos. E pensar esta declaração através das categorias de espaço de experiência e horizonte de expectativa, nos parece muito adequado, tendo em vista que por meio destes conceitos conseguimos perceber, por dentro, as sensações do homem sobre os seus próprios direitos em relação a este novo tempo é muito significativo para em quadros comparativos, claramente com o devido cuidado em razão das vicissitudes de cada período, acerca dos diplomas subsequentes, como a vigente *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (1948), permitindo a análise dos caminhos dos direitos humanos e da sua efetivação, ou não, ou seja, o que continua sobre ele sendo passado-presente e futuro-presente mesmo depois de tantos anos de uma para outra.

REFERÊNCIAS

- D'Assunção, Jose. Koselleck, a história dos conceitos e as temporalidades. Araucária. **Revista Iberoamericana de Filosofia, Política y Humanidades**, vol. 18, núm. 35, enero-junio, 2016, pp. 41-53.
- FLORENZANO, Modesto. **Sobre as origens e o desenvolvimento do estado moderno no ocidente**. *Lua Nova* [online]. 2007, n.71, pp.11-39.
- GONÇALVES, Eugênio Mattioli. **Princípios da razão de estado em o príncipe, de nicolau maquiavel**. EM Gonçalves – Filogenese. Marília, 2010.
- GRESPLAN, Jorge. **Revolução Francesa e Iluminismo** / Jorge Gresplan. – 1. ed., 1ª reimpressão. – São Paulo : Contexto, 2008.
- KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise : uma contribuição à patogênese do mundo burguês** / Reinhart Koselleck ; tradução do original alemão [de] Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. – Rio de Janeiro : EDUERJ : Contraponto, 1999.
- KOSELLECK, Reinhart, 1923-2006. **Futuro passado : contribuição à semântica dos tempos históricos** / Reinhart Koselleck ; tradução do original alemão Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira ; revisão da tradução César Benjamin. – Rio de Janeiro : Contraponto : Ed. PUC-Rio, 2006.
- LACERDA, Bruno Amaro. Jusnaturalismo e direitos humanos. **Revista Interdisciplinar de Direito**, [S.I.], v. 8, n. 01, p. 105-112, dez. 2011.
- LOPES, M. A. . **O direito divino dos reis: para uma história da linguagem política no antigo regime**. Síntese (Belo Horizonte) , Belo Horizonte, n.57, p. 223-248, 1992.
- MAYNARD, Andreza Santos Cruz. **História Moderna I** / Andreza Santos Cruz Maynard, Dilton Cândido Santos Maynard -- São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, CESAD, 2009.
- ONU. Assembléia Geral das Nações Unidas. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. 1948. Disponível em <http://www.redeblh.fiocruz.br/media/decl_d_human.pdf>. Acesso em 03/03/2020.
- SARLET, Ingo Wolfgang. Notas sobre a dignidade (da pessoa) humana no âmbito da evolução do pensamento ocidental. **Revista Opinião Jurídica**, Fortaleza, ano 13, n. 17, p. 249-267, jan./dez. 2015.
- TODOROV, Tzvetan. **O espírito das Luzes** / Tzvetan Todorov ; tradução Mônica Cristina Corrêa. – São Paulo : Editora Barcarolla, 2008.
- VOVELLE, Michel. **A revolução francesa 1789-1799** / Michel Vovelle : tradução Pedro Elói Duarte. – Lisboa / Portugal : Edições 70, Lda., 2007.