

Teorias dos Direitos Humanos: entre o Relativismo e o Universalismo do Direito de Resistência à Opressão

MORTON LUIZ FARIA DE MEDEIROS

Professor do Departamento de Direito Público da UFRN, Natal, Rio Grande do Norte, Brazil

E-mail: mortonmedeiros@hotmail.com

Resumo: O artigo busca demarcar o nascimento das doutrinas de direitos humanos na cultura ocidental, para identificar sob cuja inspiração foram construídas e enfrentar o tradicional debate entre o universalismo e o relativismo dos direitos humanos. Assim, investiga-se se o direito de resistência à opressão pode ser caracterizado como direito humano e se ele constitui direito universal, a ser perseguido por todos os povos. Para tanto, será feita uma breve abordagem acerca da tipologia do direito à resistência popular e, em seguida, serão investigadas as razões de os Estados Unidos da América e outras nações ocidentais terem oferecido oposição à inserção de tal direito no corpo da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Destarte, serão avaliados seu caráter universal e sua compatibilidade com o Estado constitucional democrático, e de que modo poderia ser tal direito exercido sem infirmar o modelo democrático de organização estatal, rematando essa investigação teórica em torno dos direitos humanos e do universalismo que, historicamente, lhes é atribuído, para orientar a condução da discussão em direção a um verdadeiro *cosmopolitismo*, que rejeite a destruição de culturas diversas em favor de uma cultura universal, e estimule o diálogo transversal entre as mais distintas ordens jurídicas e políticas.

Palavras-chave: Direitos Humanos; Cosmopolitismo; Resistência à Opressão.



Teorias dos Direitos Humanos: entre o Relativismo e o Universalismo do Direito de Resistência à Opressão

MORTON LUIZ FARIA DE MEDEIROS

INTRODUÇÃO

Desde que os direitos humanos começaram a inspirar estudos por parte de filósofos, cientistas políticos, antropólogos – e até juristas – eles têm sido cobertos de uma densa névoa, muitas vezes dificultando a precisão de sua origem, seus contornos, sua extensão e, principalmente, atravancando sua implantação.

Por essa razão, o presente artigo principia pela análise dos primórdios de uma(s) verdadeira(s) teoria(s) dos direitos humanos, no afã de identificar sob cuja inspiração foi(ram) construída(s), de modo a evitar incorrer no equívoco de reproduzir lugares comuns, perniciosos à exata compreensão do problema enfrentado nesses prados acadêmicos.

Em seguida, buscar-se-á enfrentar o tradicional debate entre os defensores do universalismo e do relativismo dos direitos humanos, para se colherem argumentos seja para a sustentação de um sistema valorativo que valha em todo o mundo, independentemente da cultura em que se aplique, seja para empunhar a bandeira de que o *background* cultural de um povo não deve ser ameaçado em nome de uma uniformização normativa que contemple a dignidade da pessoa humana – termo que, por si só, já comporta inúmeras divagações.

Sobre esses pilares fundamentais, portanto, desenvolver-se-á o escopo central deste artigo: investigar se o direito de resistência à opressão pode ser caracterizado como direito humano e, se for o caso, se ele merece a pecha de direito universal, a ser perseguido

por todos os povos. Para tanto, será feita uma breve abordagem acerca da tipologia do direito à resistência popular, com vistas a uma depuração linguística - mas igualmente metodológica - e, em seguida, serão investigadas as razões de os Estados Unidos da América e outras nações ocidentais terem oferecido tanta oposição à inserção do direito de resistência à opressão no corpo da Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Com isso, será avaliado o caráter universal desse direito, para, em seguida, perquirir-se de sua compatibilidade com o Estado constitucional democrático, ou, em outras palavras, se tal Estado seria capaz de suportar a resistência popular ao próprio governo instituído em seu bojo. Por derradeiro, perscrutar-se-á de que modo poderia ser tal direito exercido, de modo a não infirmar o modelo democrático de organização estatal, rematando essa investigação teórica em torno dos direitos humanos e do universalismo que, historicamente, lhes é atribuído.

1 AS DOUTRINAS OCIDENTAIS DOS DIREITOS HUMANOS

O surgimento de uma verdadeira teoria dos direitos humanos não é identificado historicamente de forma uníssona pelos pesquisadores. É certo, porém, que nas sociedades primitivas não há sentido em se falar em doutrina de direitos humanos, já que, até então, os membros da comunidade gozavam de ancestralidade, religião e crenças comuns, tornando despicienda a construção jurídica para corroborar o que não era objeto de discussão - a *humanidade* partilhada.

Contudo, à medida que o mundo foi parecendo cada vez menor, diante do estreitamento das barreiras físicas e virtuais entre os homens, nasceu a necessidade de maior proteção e tolerância do diferente, sob a alegação de que essa diferença não seria essencial - a essência é gozar do atributo de *ser humano*. Nesse sentido é que

Aristóteles (*apud* VILLEY, 2007, p. 85) engendra uma antropologia universalista, segundo a qual afirmava a “[...] existência de uma natureza humana comum” – argumento manejado, por exemplo, para combater a escravidão decorrente de guerra, conquista ou dinheiro, porém justificando aquela que satisfizesse os interesses comuns de senhor e escravo.

Note-se, porém, que não se trata, ainda, de uma teoria *jurídica*, e sim de *antropologia*, mesmo porque o Direito não constituía a principal preocupação dos pensadores da Antiguidade Clássica. Com efeito, mesmo o universalismo das “leis não escritas, sempre vivas”, invocadas por Antígona para se justificar perante Creonte (SÓFOCLES, 1999, p. 36), qualificava, a rigor, uma imposição *moral* – e não *jurídica* – apontando, assim, para uma *moral* internacional, antes que para o *Direito* internacional (VILLEY, 2007, p. 87). Isso porque nem a própria ideia de direito subjetivo, crucial para a compreensão de uma teoria *jurídica*, é construção da Antiguidade, já que mesmo o *dominium* romano, apontado pela Escolástica como a fonte dos direitos humanos, não constituía direito individual, conforme defendido por Villey (2007, p. 146).

Michel Villey, aliás, pelas razões acima mencionadas, se contrapõe não apenas à ideia de que o Catolicismo tenha sido “[...] o berço dos direitos humanos” (2007, p. 136), como denuncia que tais direitos, na verdade, são historicamente obra de não-juristas (2007, p. 144)! Assim é que uma verdadeira doutrina dos direitos humanos só nasce, no Ocidente, com o individualismo burguês engendrado a partir do Renascimento (PERELMAN, 2005, p. 406), e, de forma geral, deriva da filosofia moderna edificada a partir do século XVII (VILLEY, 2007, p. 137). É apresentada, precisamente, como remédio para as divisões, separações entre os seres humanos, intensificadas com a eclosão das revoluções liberais a partir de então – embora a noção de direito subjetivo só apareça por obra dos pandectistas

alemães do século XIX (VILLEY, 2007, p. 69), o que permite inferir que sequer se tratavam os proclamados “direitos humanos”, antes disso, de verdadeiros direitos subjetivos oponíveis ao Estado...

Na cultura ocidental, destacam-se, basicamente, duas teorias dos direitos humanos: a liberal e a socialista. A primeira afirma que os direitos humanos econômicos, sociais e culturais estão hierarquicamente em posição inferior aos direitos humanos civis e políticos, a que se contrapõe Carbonari (2001, p. 104). Em outras palavras, privilegia exclusivamente os chamados “direitos de primeira geração”, marcadamente individuais, “[...] com a única exceção do direito coletivo à autodeterminação, o qual, no entanto, foi restringido aos povos subjugados pelo colonialismo europeu”, além de reconhecer o “[...] direito de propriedade como o primeiro e, durante muitos anos, o único direito econômico” (SANTOS, 2001, p. 17).

Contra a teoria da salvaguarda dos direitos econômicos, sociais e políticos, surge a crítica gerada no seio das nações desenvolvidas, anunciada por Alves (1997, p. 206), de que essa teoria vem sendo utilizada abusivamente por todos os regimes ditatoriais para denegar os direitos civis e políticos em seus respectivos territórios. Em seu favor, por outro lado, Santos (2001, p. 28) pugna pela indivisibilidade dos direitos humanos pela mesma razão: a maior abrangência com que são enfocados os direitos humanos pelas teorias marxistas permite enxergar nelas mais francamente o cosmopolitismo por ele defendido, determinante para a indivisibilidade e interdependência de *todos* os direitos humanos.

De modo mais radical, há até a defesa de que os direitos econômicos e sociais seriam um empecilho ao desenvolvimento, quando este é compreendido apenas vinculado a critérios econômicos mais objetivamente mensuráveis, como o Produto Interno Bruto, a renda *per capita* e quejandos. Nesse diapasão,

lembra Sen (2000, p. 30) quão frequente é a associação de sistemas políticos mais autoritários (com negação de direitos civis e políticos básicos) à promoção do desenvolvimento econômico, fenômeno que acabou por ser denominado como “tese de Lee”, em alusão às ideias defendidas pelo ex-primeiro-ministro de Cingapura, Lee Yuan Yew. Em suma, apontava-se para os exemplos colhidos em países do sudeste asiático – e mesmo para a experiência brasileira do regime militar, principalmente na década de 1970 – para se chegar à conclusão de que não se poderia buscar o desenvolvimento econômico e a democracia ao mesmo tempo.

Amartya Sen (2000, p. 23), porém, apesar de assumir postura claramente liberal, não pactua dessa visão, razão por que pretendeu cunhar uma nova compreensão de desenvolvimento, “[...] como um processo integrado de expansão de liberdades substantivas interligadas”, para a qual os referidos critérios econômicos importam, mas não se mostram bastantes. Deveras, abandona a defesa tradicional do desenvolvimento desequilibrado, desigual, eventualmente indicativo de crescimento econômico, para se aproximar do conceito de desenvolvimento social ou sustentável, na nomenclatura hoje em voga nos debates políticos em todo o mundo.

A partir da visão do desenvolvimento, como se vê, Alves (1997, p. 207) enxerga uma nova dicotomia, dividida entre os países dos hemisférios norte e sul: enquanto os primeiros pugnam pelo reconhecimento do direito ao desenvolvimento aos *indivíduos*, os demais privilegiam “[...] o enfoque coletivo e a necessidade de ações de cooperação internacional para a promoção do desenvolvimento e a reformulação da ordem econômica internacional.”

Pode-se concluir, portanto, com Perelman (2005, p. 403), que a distinção entre as concepções liberal e socialista de direitos humanos não é de natureza, mas de grau, já que a primeira enfoca a obrigação passiva do Estado (de abster-se), enquanto a outra propõe “[...]”

obrigações ativas, as de propiciar meios efetivos de favorecer o desenvolvimento da pessoa”.

2 ENTRE O RELATIVISMO E O UNIVERSALISMO DOS DIREITOS HUMANOS

Por mais que se aponte o Tratado de Westfália, assinado em 1648, como a primeira vez em que aparece, em documento jurídico, uma consciência universal, Alves (1997, p. 15) se contrapõe a essa ideia, para defender que só muito posteriormente foi consolidada tal consciência, argumentando que “[...] o direito das gentes é muito mais o Direito Internacional dos direitos humanos do que o direito regulador das relações entre monarcas soberanos” de uma Europa pequenina, diante da grandeza do mundo.

Depois disso, Immanuel Kant (2005, p. 30) corroborava o estreitamento da comunidade entre os diferentes povos, quando apontava que, porquanto “[...] la violación del derecho en un punto de la tierra repercute en todos los demás, la idea de un derecho cosmopolita¹ no resulta una representación fantástica ni extravagante”.

Eis por que parece mais aceitável reconhecer a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, como o mais pujante documento de afirmação do universalismo dos direitos humanos, embora Rezek (1998, p. 220) e Sorto (2008, p. 20) enxerguem na fundação das Nações Unidas o marco em que começou a haver, segundo o primeiro, “[...] preocupação consciente e organizada sobre o tema dos direitos humanos”. Dita declaração, deveras, de tão comprometida com esse universalismo, foi pioneira em abdicar de invocar a Deus ou à Razão como bases doutrinárias.

¹ Observe-se que já na ocasião Kant preferiu o adjetivo *cosmopolita* ao *universal*, depois tornado mais comum no Direito Internacional dos Direitos Humanos.

Por isso pode parecer contraditório que a ideia de *universalidade* esteja tão frequentemente associada às teorias dos direitos humanos, já que estas buscavam, historicamente, salvaguardar o que era distinto, diferente, singular, em nome da tutela da pluralidade. Não por acaso, Marcelo Neves (2009, p. 255) define os direitos humanos como “[...] expectativas normativas de inclusão jurídica generalizada nas condições de dissenso estrutural da sociedade mundial”, significando que as pessoas, embora díspares em sua cultura e valores (dissenso estrutural), pretendem ter essas suas características juridicamente tuteladas (expectativas normativas de inclusão jurídica).

Essa tensão, entre o que pertence ao Estado-nação de modo particular (amiúde relacionado a aspectos culturais e religiosos) e o que pertence à aldeia global, é enfrentada por Boaventura Santos (2001, p. 9), que se propõe a indagação: “Como os direitos humanos poderão ser uma política simultaneamente cultural e global?”

Tal indagação deu ensejo, historicamente, às teses “relativistas” dos direitos humanos, sob o argumento de que, como a moral tem suas origens intimamente ligadas ao desenvolvimento histórico e sociocultural de cada sociedade, não se poderia estabelecer uma moral universal e impô-la a todos os povos (HIDAKA, 2001, p. 33). De fato, o próprio Chaïm Perelman (2005, p. 408) adverte que a salvaguarda dos direitos humanos (e o pluralismo que essa doutrina pressupõe) só pode ser conciliada com as pretensões ao universalismo da verdade se se impedir “[...] que possa ser considerada verdadeira, ou seja, excluindo qualquer contradição, uma tese que teria necessidade da força para impor-se”². Aliás, a principal crítica ao universalismo dos direitos humanos consiste em

2 Igualmente, Alves (1997, p. 43) sustenta que o universalismo “[...] não significa uniformidade, nem pode resultar de imposições.”

caracterizá-lo como “[...] tentativa de imperialismo do Ocidente sobre o resto do mundo” (HIDAKA, 2001, p. 49).

Por sua vez, a crítica marxiana a esse universalismo foi ilustrada por Althusser (1979, p. 207), ao advertir que quando a burguesia

[...] desenvolve, no decorrer do século XVIII, uma ideologia humanista de igualdade, da liberdade e da razão, ela dá à sua própria reivindicação a forma de universalidade, como se por aí quisesse trazer para o seu lado, formando-os para esse fim, os homens mesmo que ela não libertará a não ser para explorá-los.

Ciente desse conflito, Santos (2001, p. 15) sublinha que os direitos humanos podem ser concebidos ou como localismo globalizado (manifestação da globalização hegemônica, de cima para baixo), ou como cosmopolitismo (manifestação contra-hegemônica, ou de baixo para cima), concluindo que “[...] enquanto forem concebidos como direitos humanos universais, os direitos humanos tenderão a operar como localismo globalizado”, de modo que sua abrangência global será obtida à custa de sua legitimidade local. Por isso, defende o multiculturalismo³ como “[...] precondição de uma relação equilibrada e mutuamente potenciadora entre a competência global e a legitimidade local” (SANTOS, 2001, p. 16), portanto aproximando-se do cosmopolitismo já aventado por Kant, como visto acima.

Eis por que soa paradoxal que, mesmo se associando o universalismo dos direitos humanos à cultura ocidental, se perceba que logo os Estados Unidos da América (EUA) – cuja postura de universalização de seus localismos é sobejamente conhecida – tenham refutado sua adesão à limitação da liberdade de expressão, quando esta consistir em propaganda de guerra ou em apologia do ódio nacional, racial ou religioso que constitua incitamento à

³ No mesmo sentido, Kahn (2001, p. 38) defende que o Estado de Direito é mais forte quanto maior for a pluralidade de fontes nas quais se pode basear.

discriminação, à hostilidade e à violência, prevista no art. 20 do Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos, de 1966, sob a alegação de insuportável cerceamento a tal liberdade, que neste país assume moldes tão peculiares (ALVES, 1997, p. 36).

Não fosse isso bastante, não apenas os Estados Unidos, como também delegados de outras nações ocidentais, objetaram com veemência a incorporação do direito de resistência à opressão como norma na Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, como relatado por Alves (1997, p. 32), o que será objeto de análise nas linhas seguintes.

3 TIPOLOGIA DO DIREITO À RESISTÊNCIA POPULAR

Tão díspares quanto os olhares e julgamentos que se dirigem, historicamente, às manifestações populares de descontentamento ou indignação são as classificações de tais manifestações por cientistas políticos e juristas. José Carlos Buzanello (2005, p. 24), em sua tese de Doutorado, propôs uma classificação obediente “[...] a uma ordem de graus de intensidade política em que se observa a repercussão [da resistência] na sociedade e no Estado e os meios usados no exercício do respectivo direito”, assim disposta: 1) objeção de consciência; 2) greve política; 3) desobediência civil; 4) direito à revolução; e 5) princípio da autodeterminação dos povos.

A primeira delas apresenta-se como uma “[...] recusa ao cumprimento dos deveres incompatíveis com as convicções morais, políticas e filosóficas” (BUZANELLO, 2005, p. 24), notadamente de inspiração individual ou sectária, sem que se apele ao senso de justiça da maioria – razão principal de John Rawls (2008, p. 459) dedicar várias páginas de sua mais conhecida obra para distinguir a objeção de consciência da desobediência civil. A greve política, por outro lado, já sinaliza para uma ação coletiva, a exigir “[...] um grau de organização e de ação política e jurídica” (BUZANELLO,

2005, p. 24), que suplante as convicções meramente pessoais, razão por que só chega “[...] a realizar-se quando o proletariado já tem seu espírito preparado pelas dificuldades do custo de vida elevado, pela insatisfação ante a inércia das autoridades ou quando se criou um clima emocional que é uma verdadeira câmara de sublevação” (VIANNA, 1981, p. 1.110).

A respeito da desobediência civil, por sua vez, há muito se tem escrito e analisado, com repercussão destacada no plano prático – a partir dos sempre lembrados exemplos de Mahatma Gandhi na Índia e Martin Luther King nos EUA. Geralmente se aponta o escrito de Henry Thoreau como um dos mais importantes marcos teóricos da desobediência civil no ocidente, quando este pugnava por um governo melhor, em vez de pelo fim do governo (THOREAU, 2003, p. 15), a partir de sistemática, consciente e generalizada ação pública de arrostamento das injustiças cometidas por uma Administração Pública – em seu caso, a dos EUA e, mais especificamente, a do Estado de Massachusetts. Defendeu, portanto, o caráter não violento da desobediência civil, que enxergava como “revolução pacífica” (THOREAU, 2003, p. 26), nos mesmos moldes do que, posteriormente, defendeu Gandhi na Índia através da *ahimsa* (não violência).

Neste ponto, cabe trazer a lume a distinção que Bobbio (2000, p. 254) faz entre desobediência⁴ e contestação (contrário de aceitação). Para ele, aquela “[...] compreende todo comportamento de ruptura

4 A rigor, o cientista político italiano refere-se a *resistência*, mas como a considera o *contrário de obediência*, toma-se como sinônimo de *desobediência*, para adequação terminológica mais rigorosa. Tal confusão também é apontada por Canotilho (2002, p. 507), mesmo porque a Constituição portuguesa vigente, em seu art. 21.º, assinala sob tal título o “[...] direito de resistir a qualquer ordem que ofenda os seus direitos, liberdades e garantias e de repelir pela força qualquer agressão, quando não seja possível recorrer à autoridade pública”. Também a Constituição alemã, em seu art. 20, 4, assegura o direito de resistência, como aquele de titularidade dos alemães contra qualquer um que tente subverter a ordem constitucional, “[...] quando não houver outra alternativa” – atribuindo-se-lhe, portanto, a mesma qualidade de *ultima ratio* já anunciada na desobediência civil acima.

contra a ordem constituída, que coloque em crise o sistema por seu próprio produzir-se” sem o por em questão, enquanto “[...] a contestação refere-se, mais do que a um comportamento de ruptura, a um comportamento de crítica que coloca em questão a ordem constituída sem colocá-la necessariamente em crise”.

Tal ação de resistência, afinal, destina-se à “[...] deslegitimação da autoridade pública ou de uma lei” (BUZANELLO, 2005, p. 25), visando a uma conseqüente reforma política ou jurídica, porém em alcance menos amplo que o de uma revolução – o que leva Canotilho (2002, p. 327) a afirmar que a desobediência civil “[...] não visa combater globalmente um sistema político corrupto ou injusto”. Não obstante, suas conseqüências nem sempre são suficientemente precisas e previsíveis, podendo redundar em maior prejuízo para a sociedade albergada no Estado cuja reforma é reivindicada – eis por que só deve ser manejado como um dos últimos recursos para a defesa de direitos e prerrogativas cidadãos (BITTAR, 2012, p. 628).

Por fim, tem-se o princípio da autodeterminação dos povos, de cunho marcadamente político, indicativa da “[...] liberdade dos povos em formar um novo Estado, mediante a luta pela soberania” (BUZANELLO, 2005, p. 25), aqui albergada no art. 4.º, III, da Constituição da República, como o fora no art. 7.º, 3, da Constituição portuguesa, que lhe anexou o “[...] direito à insurreição contra todas as formas de opressão”.

4 A NEGAÇÃO DA UNIVERSALIDADE DO DIREITO DE RESISTÊNCIA À OPRESSÃO PELOS ESTADOS UNIDOS

Como se apontou acima, os Estados Unidos foram, junto a outras nações ocidentais, peremptoriamente contrários à inclusão do direito de resistência à opressão de forma expressa na Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948.

Tal atitude parece contrariar a própria história deste país, porquanto sua Declaração de Independência, de 1776, previa expressamente o direito à resistência, ao instituir que “[...] *whenever any Form of Government becomes destructive of these ends, it is the Right of the People to alter or to abolish it, and to institute new Government*”. Igualmente, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão francesa, anos mais tarde (1789), estatuiu o direito de resistência à opressão, no fim de seu art. 2.º.

Nesse diapasão, Wark (2011, p. 174) reporta que vários estados dos Estados Unidos (Kentucky, Pensilvania, Tennessee, Carolina do Norte e Texas) consagram o “direito de revolução”, dando destaque à Constituição estadual de New Hampshire, que estatui em seu art. 10:

whenever the ends of government are perverted, and public liberty manifestly endangered, and all other means of redress are ineffectual, the people may, and of right ought to reform the old, or establish a new government. The doctrine of nonresistance against arbitrary power, and oppression, is absurd, slavish, and destructive of the good and happiness of mankind.

Pode-se, em princípio, buscar justificativa de tal mudança de postura na própria metamorfose de inspiração do ordenamento jurídico estadunidense: quando de sua independência, estava intensamente envolvido no manto jusnaturalista difundido naquele século XVIII pelos iluministas, enquanto que, no século XX, já assumia um rígido compromisso com o juspositivismo. Deveras, a própria expressão “direito à revolução” não se coaduna com o Juspositivismo mais rigoroso, haja vista o reconhecimento, dentre os cientistas políticos e sociais, de que a revolução é, antes de constituir problema *jurídico*, uma questão essencialmente *política* – o contrário da visão jusnaturalista. Isso porque, como afirmado por Machado Neto (1987, p. 220), direito “[...] positivo de revolução é o que não pode haver, por ser, dogmaticamente, a revolução o anti-direito por excelência, embora, sociologicamente, fenômeno criador de direito”:

em outras palavras, “o revolucionário não é um legalista”, consoante expõe Bobbio (2000, p. 592), já que, diferentemente de épocas passadas, “quem discute hoje a resistência ou a revolução fala em termos essencialmente políticos” (BOBBIO, 2000, p. 261).

Outra explicação possível é dada por Paul Kahn (2001, p. 19), para quem os estadunidenses “[...] creen que se han creado a sí mismos primero a través de un rompimiento revolucionario violento con un orden monárquico heredado e injusto y luego a través de un acto positivo de creación popular del derecho.” Desse modo, entende-se que tenham se valido da resistência à subjugação aos ditames coloniais ingleses, mas, uma vez alcançada a democracia, o direito à resistência não mais se justificaria – afinal, acreditam que possuem o melhor sistema de governo (KAHN, 2001, p. 22)...

Ademais, ainda como possível justificativa para a mudança de postura, pode-se apelar, como o faz Bobbio (2000, p. 255), para as duas razões do declínio do direito de resistência durante o século XIX: uma de cunho ideológico, qual seja a crença no enfraquecimento natural do Estado, que, a partir da desconcentração do poder, assistiria ao apogeu da sociedade civil, que o suplantaria em importância; e uma de índole institucional, consistente na constitucionalização das medidas contra o abuso de poder – a partir da separação dos poderes e da subordinação de todo poder estatal ao direito (BOBBIO, 2000, p. 256-7), a anunciar que eventuais desvios e problemas de legitimidade poderiam ser perfeita e assepticamente resolvidos pelo sistema jurídico (e, mais precisamente, pela Constituição), de modo mais adequado do que se o fossem pela ordem estritamente política. No entanto, tais expectativas pareceram frustradas no século XX, com o incremento das funções estatais (mesmo nos países socialistas, que teoricamente deveriam perseguir, ao final da revolução, o fim do Estado) e a apatia política experimentada por expressivo segmento da sociedade civil,

o que reavivou a importância da discussão em torno do direito de resistência, colocando em xeque o receio norte-americano.

Por outro lado, foi levantada a associação do direito de resistência às tentativas de governos tendencialmente ditatoriais de “juridicizarem” a revolução, como forma de se apropriarem do valor simbólico dessa expressão, que aponta para um novo rumo no Estado imposto pela vontade popular engajada. Assim foi esculpida, por exemplo, sua definição no Ato Institucional n.º 1, do governo militar que se instaurou no Brasil em 1964, que se considerava promotor de “uma autêntica revolução”, abaixo caracterizada:

A revolução vitoriosa se investe no exercício do Poder Constituinte. Este se manifesta pela eleição popular ou pela revolução. Esta é a forma mais expressiva e mais radical do Poder Constituinte. Assim, a revolução vitoriosa, como Poder Constituinte, se legitima por si mesma. Ela destitui o governo anterior e tem a capacidade de constituir o novo governo. Nela se contém a força normativa, inerente ao Poder Constituinte. Ela edita normas jurídicas sem que nisto seja limitada pela normatividade anterior à sua vitória. Os Chefes da revolução vitoriosa, graças à ação das Forças Armadas e ao apoio inequívoco da Nação, representam o Povo e em seu nome exercem o Poder Constituinte, de que o Povo é o único titular. O Ato Institucional que é hoje editado pelos Comandantes-em-Chefe do Exército, da Marinha e da Aeronáutica, em nome da revolução que se tornou vitoriosa com o apoio da Nação na sua quase totalidade, se destina a assegurar ao novo governo a ser instituído, os meios indispensáveis à obra de reconstrução econômica, financeira, política e moral do Brasil, de maneira a poder enfrentar, de modo direto e imediato, os graves e urgentes problemas de que depende a restauração da ordem interna e do prestígio internacional da nossa Pátria. A revolução vitoriosa necessita de se institucionalizar e se apressa pela sua institucionalização a limitar os plenos poderes de que efetivamente dispõe.

Apontava-se, portanto, que a revolução não guardaria qualquer compromisso com a ordem jurídica vigente: os partidários de uma resistência violenta organizada “[...] não apela ao senso de justiça da maioria (ou daqueles que detêm o poder político), pois acha que o senso de justiça dessas pessoas é errôneo ou inválido” (RAWLS,

2008, p. 457). A ela se equipara o que Bittar (2012, p. 629) denomina “resistência civil”, que é armada, violenta (engloba movimentos terroristas) e nega os fundamentos do convívio geral em vigor.

No entanto, malgrado se reconheça que o direito à resistência tem viés mais político do que jurídico, a rejeição desse direito pelos Estados Unidos sinaliza para a refutação de seu cosmopolitismo, mesmo porque a Declaração Universal dos Direitos Humanos, em cujo bojo se a pretendia inserir, por não se cuidar de *tratado* ou *convenção*, não constitui obrigações jurídicas, como lembrado por Rezek (1998, p. 221) e Sorto (2008, p. 21). Ora, se tal declaração não tem força vinculante, por que temer a inserção de um “direito” em seu corpo – inclusive historicamente tutelado pelo ordenamento jurídico estadunidense? Seria porque tal “direito” atentaria contra a moldura constitucional da democracia contemporânea construída e exportada pelos Estados Unidos? É o que será analisado a seguir.

5 COMPATIBILIDADE DA RESISTÊNCIA POPULAR COM O ESTADO CONSTITUCIONAL DEMOCRÁTICO

As diversas formas de exercício, individual ou coletivo, da indignação popular, sumariadas acima, podem levantar uma importante dúvida acerca de sua conveniência em um regime democrático – afinal, como a democracia pode conviver com instrumentos capazes de derribar governos e seccionar Estados, colocando em risco, inclusive, a manutenção dessa democracia? Essa parece ter sido a alegação sustentada pelos Estados Unidos e outros Estados ocidentais para rejeitarem o reconhecimento do direito de resistência à opressão, de modo expresso, na Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Ocorre que a democracia participativa ou deliberativa se alimenta, precisamente, do estímulo ao pluralismo e à constante avaliação dos rumos do Estado (mais das vezes, fundada em eleições

periódicas e livres), ao ponto de Niklas Luhmann (1985, p. 63) agregar ao entendimento de democracia e legitimação “[...] uma tintura de questionabilidade, de fragilidade e de sucedâneo de argumentação.”

Nesse diapasão, portanto, é que Rawls (2008, p. 452) desenvolve uma teoria da desobediência civil atrelada ao caso especial de uma sociedade quase-justa, que requer um regime democrático. Mais adiante, nesta mesma obra, assevera que juntamente com conquistas “[...] como eleições livres e regulares, e um judiciário independente com prerrogativas de interpretar a constituição (não obrigatoriamente escrita), a desobediência civil, empregada com a devida limitação e julgamento judicioso, ajuda a manter e fortalecer as instituições justas” (RAWLS, 2008, p. 476).

É certo, porém, que, para ser caracterizada a manifestação popular como desobediência civil, compatível com a democracia, faz-se mister que as pessoas que empunham a bandeira da contestação se sujeitem às sanções impostas pela própria ordem que desejam modificar. Assim fez Thoreau (2003, p. 25-6), preso após se negar a pagar tributo a um governo que reputava deslegitimado, sob o argumento de que, diante “[...] de um governo que prende qualquer homem injustamente, o único lugar digno para um homem justo é a prisão”. Do mesmo modo, Gandhi foi encarcerado inúmeras vezes por desrespeitar as leis colonialistas impostas pela Inglaterra à Índia, por acreditar que todo aquele que praticasse a desobediência civil nos moldes por ele propostos não transgredia os deveres impostos pela cidadania (BITTAR, 2012, p. 443). Assim agindo, e fundado na não violência, chamava atenção para a indignidade da violência do Estado e, por conseguinte, para sua carência de legitimidade⁵,

5 No mesmo sentido, Alegre (2005, p. 77) adverte que a aceitação, pelos autores de protestos, das sanções estatais “[...] puede fortalecer su mensaje de cuestionamiento, ya que puede exhibir con mayor crudeza la arbitrariedad del poder y demostrar el sacrificio que los manifestantes están dispuestos a absorber, lo que denota firmeza en sus convicciones.”

tamanha era a desproporção entre os atos dos insurgentes e os de repressão estatal. Liderando pelo exemplo, Gandhi logrou manter negociações diretas com o governo inglês, pavimentando o terreno para o processo de descolonização indiana. Em tais situações, como bem salientado por Rawls (2008, p. 456), há “[...] transgressão à lei, mas a fidelidade à lei é expressa pela natureza pública e não-violenta do ato, pela disposição de arcar com as consequências jurídicas de sua própria conduta”.

Pode-se contra-argumentar que de nada vale um ativista preso, porquanto sua voz será calada e esquecida, enquanto o regime político ou jurídico injusto se perpetua incólume... Além do exemplo de Gandhi, referido acima, tem-se como réplica a esse argumento a experiência de Nelson Mandela, na África do Sul, que mesmo aprisionado vinte e seis anos, inspirava, da prisão, seus compatriotas a combater o regime de *apartheid* imposto pela Inglaterra (novamente ela!) no país.

Roberto Gargarella (2005, p. 19) acrescenta que o direito de resistência resulta muito mais facilmente defensável em situações a que chamou de “alienação legal”, quando o Direito passa a servir propósitos contrários àqueles que justificavam sua existência, vitimando parcelas da população que em nada se veem contempladas pelas ações estatais - e, por essa razão, dificulta-se estender-lhes o dever geral de obediência ao Direito. Em escala ampliada, os movimentos de resistência contra a opressão têm-se manifestado como uma resposta contra-hegemônica ao discurso convencional dos direitos humanos, tanto que, como realça Santos (2013, p. 26), tais movimentos “não formulam as suas demandas em termos de direitos humanos e, pelo contrário, frequentemente formulam-nas de acordo com princípios que contradizem os princípios dominantes dos direitos humanos”, tal como sucedeu com a revolução russa, ao contrário das revoluções francesa e americana.

6 LIMITES PARA O EXERCÍCIO DA RESISTÊNCIA POPULAR: DO UNIVERSALISMO AO COSMOPOLITISMO

Admitir-se a resistência meramente como um direito implica na facilitação da resposta para a indagação natural sobre a existência de limites para seu exercício. De fato, sob tal circunstância as balizas seriam encontradas no próprio ordenamento jurídico e, mais especificamente, na Constituição, visto que o direito de resistência lida com questões relacionadas ao controle do poder e organização do Estado.

Não obstante, a tarefa torna-se mais nebulosa, se se concluir, como nos tópicos anteriores, que muitas formas de resistência são mais ações políticas que propriamente jurídicas. Assim, se a objeção de consciência e a greve política têm seus limites mais evidentes na Constituição, a desobediência civil, por seu turno, tem seus contornos delineados pela sua própria formulação teórica, com as características já apontadas acima: deve ser pacífica, pública, objetivar empreender modificações jurídicas ou políticas em um Estado e apelar para um senso geral de justiça.

Com efeito, a ação política apregoada por Gandhi, por exemplo, previa um princípio de ação – a *ahimsa* – uma forma de luta – a *satyagraha*, ou conexão à verdade – e um objetivo a ser alcançado – a libertação coletiva e individual, ou *swaraj* (BITTAR, 2012, p. 445). Sem tal esmero conceitual, sua ação poderia resvalar para uma prática contestatória irresponsável e contraditória, diminuindo sua pujança política real e perdendo a consciência do que efetivamente motivava sua luta. Ora, mesmo que um dos efeitos do direito de resistência seja a desnecessidade de prévia decisão judicial, só *a posteriori* o cidadão tem a certeza, com a apreciação judicial de seu ato de contestação, sobre se agira bem ou não (MIRANDA, 2005, p. 208) – o que reforça a importância de sua convicção da justiça de seu ato.

Não se pode, portanto, abrir mão de um rigor teórico mínimo para o exercício do direito de resistência, mesmo porque a defesa

nele baseada faz depender a legitimidade do protesto, decisivamente, de seu conteúdo (ALEGRE, 2005, p. 75). Não existe movimento revolucionário sem uma teoria revolucionária – e aí residia a preocupação anunciada por Lênin (1986, p. 7) contra o que chamou de “liberdade de crítica”, expediente utilizado para “atualizar” o velho marxismo dogmático, mas que, no seu entender, só servia para “[...] implantar no socialismo as ideias burguesas”.

É evidente, pois, que qualquer tentativa de exercício de um “direito” de resistência deve respeitar – como qualquer outro direito – alguns limites, para além dos quais, pondera Rawls (2008, p. 465), a própria desobediência civil, por exemplo, “[...] pode destruir o respeito pela lei e pela constituição, provocando consequências infelizes para todos”, como a derrocada de um regime verdadeiramente democrático. Tais limites principiam pela manutenção das liberdades políticas fundamentais (RAWLS, 2008, p. 485), e devem passar pela extirpação de medidas desarrazoadas, como a destruição de patrimônio público, atentados violentos e a intolerância do diferente. Se os movimentos de resistência não se conformarem a tais lindes, correm o risco de perder, paulatinamente, o apelo popular – e descambar para a criminalidade, pura e simples.

Isso porque, como lembrado por Gargarella (2005, p. 40), mesmo as vítimas da “alienação legal”, em quem reconheceu inexistir um dever geral de obediência ao direito, devem se sentir constrangidos por algum princípio moral. Com efeito, como se viabilizaria o funcionamento de uma edilidade, por exemplo, se se a mantivesse acuada e ocupada, todo dia, por manifestantes revoltosos e intransigentes quanto ao pleno atendimento de seus pleitos?⁶ Além de se reconhecer a sempre salutar abertura ao diálogo, típica

6 Mesmo Bobbio (2000, p. 265) externou a dificuldade em reconhecer tal exemplo como o que chamou de *poder de veto*, que é forma de poder impeditivo institucionalizado e prévio à existência da lei.

da democracia, há de se ter em conta os requisitos do *nexo* e da *proporcionalidade* lembrados por Gargarella (2005, p. 41), sendo esta última inspiradora da postura de buscar a ação menos onerosa para a sociedade quanto seja possível.

Tal abertura ao diálogo, aliás, destaca o caráter *cosmopolita* (em vez de *universal*) do direito à resistência, que nasceu individual com Thoreau e se fez coletiva com Gandhi, porque este pregava, para além das atitudes passivas de desobediência, o que chamou de “trabalho construtivo”, definido por Bobbio (2000, p. 263) como “[...] aquele conjunto de comportamentos que devem mostrar ao adversário que a proposta não é apenas abatê-lo, mas também construir um melhor modo de convivência (do qual o próprio adversário tirará vantagem)”, em atitude claramente contra-hegemônica e propensa à defesa de *todos* os direitos humanos.

Atentando-se a essas ponderações, não mais se mostraria justificada a atitude dos delegados dos EUA e de outras nações ocidentais em repelir o reconhecimento do direito de resistência à opressão como corolário do texto da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Primeiro porque o temor, anunciado por Hobbes (*apud* VILLEY, 2007, p. 147), de o Estado se dissolver em decorrência da obediência ao soberano e, assim, voltar-se ao estado de natureza, seria desfeito pelos cuidados com o respeito aos ditames democráticos acima alinhados.

Na verdade, o temor dos Estados Unidos é muito mais de natureza política do que jurídica – mesmo porque a Declaração, como já afirmado, não constitui obrigações jurídicas para seus destinatários. Deve-se, muito mais, ao pavor em ver confrontada sua democracia, em algum momento histórico em que seu governo não mais ostentasse, verdadeiramente, a fisionomia democrática. Apegam-se, portanto, aos direitos de baixa intensidade, para sustentarem uma democracia de baixa intensidade (SANTOS, 2001,

p. 19), ao ponto de não suportarem, senão a título ilustrativo em seu texto constitucional, o direito de resistência como ferramenta legítima de redefinição de rumos políticos do país!

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo que se acaba de concluir permite, em primeiro lugar, demarcar o nascimento das doutrinas de direitos humanos na cultura ocidental: somente a modernidade permitiu, com a consolidação do individualismo e do direito subjetivo, a eclosão de tais doutrinas, de índole liberal em um primeiro instante e, antiteticamente, as de feição socialista ou marxista.

Ademais, viu-se que mais importante do que anunciar a vitória da tese universalista ou da relativista dos direitos humanos, é encontrar a matriz ideológica de cada uma delas, de modo a orientar a condução da discussão para um verdadeiro *cosmopolitismo*, que, a um só tempo, rejeite a destruição de culturas diversas em favor de uma cultura universal, e estimule o diálogo transversal entre as mais distintas ordens jurídicas e políticas, com vistas a permitir encontrar, em meio às diversidades naturais, os ideais comungados pelos povos.

Defende-se, em seguida, que o direito de resistência à opressão é absolutamente compatível com o Estado constitucional democrático e, nesse diapasão, deve ser exercido respeitando-se algumas balizas, como a publicidade, a pacificidade, o apelo ao senso geral de justiça e a proporcionalidade entre os instrumentos utilizados e os fins almejados, sob pena de se pugnar pela simples barbárie. Se parece evidente essa compatibilidade, onde buscar a restrição, apontada já no início deste trabalho, ao seu reconhecimento na Declaração Universal dos Direitos Humanos pelos Estados Unidos da América, afinal?

Os Estados Unidos aceitaram a previsão, em sua Constituição, do direito à resistência porque, à época, atendia-se mais a uma

ilustração simbólica dos direitos consagrados na teoria pelos ares iluministas. Outrossim, parecia ser a fundamentação precisa para a independência das treze colônias da Inglaterra: era ao domínio inglês que os habitantes do novo mundo se contrapunham, em seu grito de liberdade e resistência à dominação espúria e aviltante.

Já no século XX, diferentemente, assistiu-se à consagração constitucional definitiva dos direitos anunciados nos manifestos liberais (políticos e jurídicos) dos séculos XVIII e XIX, agora impelidos pela exigência de sua efetivação e eficácia – o que justificaria o receio estadunidense em aceitar um direito à resistência que pusesse em risco a própria condução retilínea de seu governo nos prumos da democracia ali vivenciada. Destarte, recolheram, convenientemente, a bandeira da resistência outrora hasteada para se livrarem do domínio britânico, para mantê-la distante das vistas e punhos de seus próprios cidadãos...

Data de Submissão: 06 dez 2014

Data de Aprovação: 06 fev 2015

Processo de Avaliação: Double Blind Peer Review

Consultores Editoriais: Enoque Feitosa e Maria Luiza A. Mayer Feitosa.

Editor: Ernesto Pimentel.

REFERÊNCIAS

ALEGRE, Marcelo. Protestas sociales: ¿violación o reivindicación del derecho? *In*: GARGARELLA, Roberto. **El derecho a resistir el derecho**. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005.

ALTHUSSER, Louis. **A favor de Marx**. Tradução por Dirceu Lindoso. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

ALVES, José Augusto Lindgren. **A arquitetura internacional dos direitos humanos**. São Paulo: FTD, 1997.

BITTAR, Eduardo C. B., ALMEIDA, Guilherme Assis de. **Curso de Filosofia do Direito**. 10. ed. São Paulo: Atlas, 2012.

- BOBBIO, Norberto. **Teoria geral da Política**; a filosofia política e as lições dos clássicos. Trad. por Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2000. Trad. de: *Teoria generale della politica*.
- BUZANELLO, José Carlos. Em torno da Constituição do direito de resistência. **Revista de Informação Legislativa**, Brasília, v. 42, n. 168, out./dez. 2005.
- CANOTILHO, Joaquim José Gomes. **Direito Constitucional e teoria da Constituição**. 6. ed. Coimbra: Almedina, 2002.
- CARBONARI, Paulo César. Globalização e direitos humanos: identificando desafios. In: LIMA JÚNIOR, Jayme Benvenuto (org.). **Direitos humanos internacionais: avanços e desafios no início do século XXI**. Recife: Bagaço, 2001.
- GARGARELLA, Roberto. El derecho de resistencia en situaciones de carencia extrema. In: GARGARELLA, Roberto. **El derecho a resistir el derecho**. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005.
- HIDAKA, Leonardo Jun Ferreira. Uma reflexão sobre a universalidade dos direitos humanos e o relativismo cultural. In: LIMA JÚNIOR, Jayme Benvenuto (org.). **Direitos humanos internacionais: avanços e desafios no início do século XXI**. Recife: Bagaço, 2001.
- KAHN, Paul. **El análisis cultural del derecho: una reconstrucción de los estudios jurídicos**. Barcelona: Gedisa, 2001.
- KANT, Immanuel. **Sobre la paz perpetua**. Tradução por Joaquin Abellan. Madrid: Tecnos, 2005. Tradução de: *Zum ewigen Frieden*.
- LÊNIN, V. I. **Que fazer?** São Paulo: Hucitec, 1986.
- LUHMANN, Niklas. **Sociologia do Direito II**. Tradução por Gustavo Bayer. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1985. Tradução de: *Rechtssoziologie II*.
- MACHADO NETO, Antônio Luís. **Sociologia jurídica**. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 1987.
- MIRANDA, Jorge. Direito de resistência. In: MIRANDA, Jorge, MEDEIROS, Rui. **Constituição portuguesa anotada**. Tomo I. Coimbra: Coimbra Editora, 2005.
- NEVES, Marcelo. **Transconstitucionalismo**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- PERELMAN, Chaïm. **Ética e direito**. Tradução por Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Traduzido de: *Éthique et droit*.

- RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução por Jussara Simões. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. Tradução de: *A theory of justice*.
- REZEK, José Francisco. **Direito internacional público**. 7. ed. rev. São Paulo: Saraiva, 1998.
- SANTOS, Boaventura de Souza. Para uma concepção multicultural dos direitos humanos. **Contexto internacional**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 7-34, jan./jun. 2001.
- _____. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos**. São Paulo: Cortez, 2013.
- SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade**. Tradução por Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. Tradução de: *Development as freedom*.
- SÓFOCLES. **Antígona**. Tradução por Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 1999.
- SORTO, Fredys Orlando. A Declaração Universal dos Direitos Humanos no seu sexagésimo aniversário. **Verba Juris: Anuário da Pós-Graduação em Direito**, João Pessoa, ano 7, n. 7, p. 9-34, jan./dez. 2008.
- THOREAU, Henry David. A desobediência civil. In: **A desobediência civil e outros escritos**. Tradução por Alex Martins. São Paulo: Martin Claret, 2003. Tradução de: *Civil disobedience*.
- VIANNA, Segadas. Direito de greve e *lock out*. In: SÜSSEKIND, Arnaldo, MARANHÃO, Délio, VIANNA, Segadas. **Instituições de Direito do Trabalho**. 8. ed. ampl. e atual. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1981.
- VILLEY, Michel. **O direito e os direitos humanos**. Trad. por Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007. Trad. de: *Le droit et les droits de l'homme*.
- WARK, Julie. **Manifiesto de derechos humanos**. Trad. por Carola Moreno. [s.l.]: Barataria, 2011. Trad. de: *The human rights manifesto*.

Theories of human rights: between relativism and universalism of the right of resistance to oppression

Morton Luiz Faria de Medeiros

Abstract: The article tries to trace the birth of the doctrines of human rights in Western culture, in their eagerness to identify under whose inspiration they were built to face the traditional debate between proponents of universalism and relativism of human rights. On these pillars, it investigates if the right of resistance to oppression can be characterized as a human right and, if so, whether it can be considered universal right. Therefore, a brief overview about the typology of the right of resistance will be taken and then the reasons for the United States and other Western nations have offered so much opposition to the inclusion of this right in the body of Universal declaration of Human rights will be investigated. With this, the universal character of this law and its compatibility with the democratic constitutional state will be assessed, and also how such right could be used, without undermining the democratic model of state organization.

Keywords: Human Rights; Cosmopolitanism; Resistance to Oppression.