

DIREITOS HUMANOS E ORDEM MUNDIAL: O PAPEL DA RESISTÊNCIA NOS MOVIMENTOS SOCIAIS GLOBAIS A PARTIR DA TEORIA CRÍTICA DE COSTAS DOUZINAS¹

Andrey Borges Pimentel Ribeiror²

SUMÁRIO: INTRODUÇÃO; 1. PENSAMENTO GREGO E TEORIA DA INJUSTIÇA; 2. RESISTÊNCIA ENTRE A FILOSOFIA E O DIREITO; 3. DIREITOS HUMANOS E FUNDAMENTO DA ORDEM; 4. DIREITO À RESISTÊNCIA CONTRA A ORDEM MUNDIAL: O ATIVISMO DOS MOVIMENTOS SOCIAIS GLOBAIS. CONSIDERAÇÕES FINAIS; REFERÊNCIAS.

Resumo: Este trabalho pretende apresentar uma explicação para os movimentos sociais globais na atualidade, articulando-os com a filosofia grega condensada na obra de Douzinas sobre o tema. Isto é realizado mediante a introdução do pensamento grego presente na obra de Douzinas, em que a filosofia grega é reivindicada como proposta dialética para uma relação causal comum ao ativismo global.

Palavras-chave: Filosofia. Resistência. Política. Justiça. Ordem.

Abstract: This work aims to present an explanation to the current global social movements, interweaving them with the Greek philosophy present in the work of Douzinas. The goal is achieved through the introduction of the Greek thought present in Douzinas' work, which sets Greek

¹ Agradeço ao Grupo de Estudos PROLUTA (Programa de pesquisa sobre ativismo em perspectiva comparada) da UFG, coordenado pelos professores Francisco Mata Machado Tavares e João Henrique Ribeiro Roriz, pela indicação e discussão do livro “Philosophy and Resistance in the Crisis”, de Costas Douzinas, publicado pela Editora Polity no ano de 2013, o qual é a base teórica principal em discussão no presente artigo.

² Mestrando em Ciência Política pela UFG. Bolsista da FAPEG-GO. Especialista em Direito Constitucional pela UFG. Pós-graduado em Direito Administrativo e Processo Administrativo pela UCAM. Licenciado em História pela UEG. Advogado. Bacharel em Direito pela UFG.

philosophy as a dialectical proposal for a common causal relationship to global activism.

Key words: Philosophy. Resistance. Politics. Justice. Order.

Introdução

O presente trabalho é uma reflexão sobre as causas dos movimentos sociais globais na atualidade, mais precisamente sob o aspecto do ativismo político contrário à ordem. Assim, a pergunta que anima este trabalho é: o que permite identificar os movimentos sociais globais de ativismo político em uma escala conceitual global?

A hipótese de trabalho é que a modernidade trouxe consigo uma sistematização da ordem que incorpora essencialmente situações injustas e as tornam factíveis através da política e do direito, suscitando resistência, em que a escala de configuração do ativismo político dos movimentos sociais é global dado os efeitos comuns do capitalismo mundial.

Como referencial teórico, o trabalho adota a teoria crítica de Costas Douzinas contida na parte II do livro “Philosophy and Resistance in the Crisis” (publicado pela editora Polity no ano de 2013, ainda sem tradução para o português³). Obviamente que outros teóricos são arrolados e discutidos no bojo do texto, de forma a ampliar o argumento aqui utilizado e corroborar com a perspectiva do autor em tela.

O objetivo central do trabalho é tentar explicar os movimentos sociais globais na contemporaneidade articulando-os com a filosofia

³ As citações diretas da referida obra nesse trabalho estão traduzidas para o português e são de minha responsabilidade.

grega condensada na obra de Costas Douzinas sobre o tema, em que a filosofia grega é reivindicada como proposta dialética para uma relação causal comum ao ativismo global contra a ordem moderna.

A forma como a ordem mundial foi construída a partir do discurso unísono de modernidade hegemônica por uma ordem homogeneizante em escala global resulta em injustiças compartilhadas por diversas pessoas que se encontram em situações de desigualdade plena sob uma promessa de emancipação através de direitos humanos e democracia para todos.

1. Pensamento grego e teoria da injustiça

O pensamento grego, através de quase dez séculos, de Tales (nascido no século VII a.C.) a Plotino (nascido no século III), tem como característica a investigação, sendo que a busca pelo saber e pelo conhecimento define a filosofia. Assim, desde os milésios⁴, há uma preocupação em explicar o mundo⁵.

Tales, o primeiro filósofo milésio, considerado pela tradição grega um dos Sete Sábios, afirmava que o mundo era água. Atualmente, sabemos que o hidrogênio é um composto químico elementar que,

⁴ Filósofos da cidade litorânea de Mileto cujos principais expoentes foram Tales, Anaximandro e Anaxímenes. A escola milésia é considerada a precursora da filosofia grega a partir de Tales de Mileto (Idem, p. 29-30).

⁵ Consideramos o pensamento grego dos pré-socráticos aos representantes do helenismo (fusão do pensamento grego com tradições orientais, principalmente com as conquistas de Alexandre, o Grande no século IV a.C.), passando, obviamente, pelos atenienses Sócrates, Platão e Aristóteles (este último, embora de Estagira, teve sua formação na Academia de Platão em Atenas). (RUSSEL, Bertrand. **História do pensamento ocidental**. Tradução: Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004, p. 29-30).

teoricamente, poderia sintetizar todos os demais e que, biologicamente, a vida requer água tanto em sua composição quanto em sua manutenção. Todavia, a ideia de que a água expressa tudo – água em estado líquido – quer dizer que algo amorfo materializa-se em algo que tenha forma, ou seja, o que é indeterminado forma o que é determinado – a matéria, a natureza, o físico.

O discípulo de Tales, Anaximandro, compreende a ideia de seu mestre,⁶ mas não se satisfaz com o elemento escolhido pelo mesmo: a água. Para Anaximandro, o mundo material – e dele faz parte a água – não pode determinar o próprio mundo da natureza, devido à insuficiência dos elementos físicos para compor tal mundo. Dessa forma, Anaximandro busca a resposta para a origem – *arché*, do grego, ou *being*, do inglês – das coisas no indeterminado, o *ápeiron*, palavra grega que significa, justamente, infinito e/ou ilimitado. Muito embora o argumento de Anaximandro se oponha ao de Tales, a essência explicativa em ambos é similar, porém, em Anaximandro, a origem não está no elemento em si, mas na indeterminação da origem, o que significa dizer que a própria origem não pode ser determinada⁷. A contraposição de ideias entre os

⁶ BOCAUYVA, Izabela. Parmênides e Heráclito: diferença e sintonia. In: **KRITERION**, Belo Horizonte, n. 122, Dez./2010, p. 401-402.

⁷ Essa perspectiva grega consiste na diferença dessa filosofia em relação a tradição judaico-cristã. Na tradição hebraica, a existência deriva da vontade de Deus e o mundo criado tem razão de existir nessa vontade; vontade esta que é variável ao longo do tempo, o qual é dotado de sentido para um fim (do Gênesis ao Apocalipse, passando pelo envio de um messias, o mundo é dotado de sentido baseado na vontade de Deus). A filosofia grega, em especial, em sua base pré-socrática, compreende a impossibilidade de as coisas virem do nada (resumida na expressão latina *ex nihilo nihil fit*), dando à continuidade e ao movimento importância filosófica. Essa diferenciação crucial entre a tradição hebraica e o pensamento grego tem impactos determinantes tanto na filosofia

filósofos gregos, sobretudo nos séculos que compreendem de Tales (século VII a.C.) a Aristóteles (século IV a.C.), anima a filosofia grega e a torna extremamente ativa, em que um pensador não satisfeito com a explicação dada pelo seu predecessor tenta buscar novas respostas, ampliando o rol de argumentos para suas ideias.

Simplício⁸ nos legou a sentença de Anaximandro: “onde há a gênese dos entes, para lá surge também a destruição segundo a necessidade; pois dão-se uns aos outros justiça (*dike*) e retribuição (*tísin*) por causa da injustiça (*adikia*) segundo a ordem do tempo”. A questão posta por Anaximandro consiste “dizer que cada/todo ente consiste, na verdade, na afirmação da negação de sua própria origem”. Essa base dialética permeia quase a totalidade da filosofia grega clássica. Aliás, a partir da sentença de Anaximandro, a disputa entre Parmênides e Heráclito sobre a constituição da matéria representa a dialética da e para a compreensão desta.

Parmênides e Heráclito buscam a compreensão originária do princípio, portanto, não são ideias opostas, apenas diferentes argumentações filosóficas. Para Parmênides, o ser consiste em uma unidade perfeita comportando todas as possibilidades de si mesmo, por isso, o argumento de Parmênides é associado à imobilidade – que não

quanto na história. (RUSSEL, Bertrand. **História do pensamento ocidental**. Tradução: Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004).

⁸ Filósofo e matemático bizantino, natural da cidade de Cilícia que viveu entre os séculos V e VI da era cristã e teve à sua disposição a biblioteca da Academia de Platão, sendo, que, comentando algumas das obras do acervo de tal biblioteca, nos legou fragmentos pré-socráticos. (BOCAYUVA, Izabela. Parmênides e Heráclito: diferença e sintonia. In: **KRITERION**, Belo Horizonte, n. 122, Dez./2010, p. 402-403).

significa estática – do ser.⁹ Essa perspectiva lança as bases atomistas de compreensão do ser a partir de si próprio¹⁰, que é influente, sobretudo, na constituição do individualismo moderno. Heráclito, por outro lado, segue a linha de Anaximandro em que não há nada fixo. Para Heráclito, há unidade no princípio, assim como em Anaximandro, mas tal princípio determina o ser que se determina constantemente a partir de sua própria negação, em que “cada coisa está estreita com seu contrário”.¹¹ Essa articulação do ser com a sua negação faz do movimento uma constante que define o próprio ser, o que resulta em uma infinita guerra (*pólemon*) na aferição de si. Ainda sobre Heráclito, o mesmo inaugura a concepção de ser e matéria em função da guerra e do conflito evidenciada em sua correção a Homero: quando este desejava o fim da guerra entre homens e deuses, estaria o poeta, na realidade, a desejar o fim do mundo, pois o mundo, a matéria e o ser se constituem de conflito. Nas palavras do próprio Heráclito: “a guerra é a origem de tudo”.¹²

A linha de raciocínio de Anaximandro e Heráclito estabelece a mutabilidade para a compreensão do princípio das coisas. Essa mutabilidade original define o fim e volta a torná-lo possível. Dessa articulação entre o começo e o fim evidenciada no conflito surge a preocupação humana quanto à sua própria existência material. O grego antigo, ciente da finitude do mundo físico, recheia toda sua filosofia de

⁹ Idem, p. 402-403.

¹⁰ RUSSEL, Bertrand. **História do pensamento ocidental**. Tradução: Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

¹¹ BOCAYUVA, Izabela. Parmênides e Heráclito: diferença e sintonia. In: **KRITERION**, Belo Horizonte, n. 122, Dez./2010, p. 402-403.

¹² RUSSEL, Bertrand. **História do pensamento ocidental**. Tradução: Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004, p. 40.

tal perspectiva, o que é refletido em obras como “Antígona”¹³. Nessa tragédia, a desgraça (*deinon*) é inevitável e representa o fim, sendo que o ser humano sabe que a matéria se encerra. Assim, dotado de arte, de conhecimento, de direito, enfim, de técnica (*techne*), o ser tenta conter o fim e evitar a desgraça. Nesse cenário, o ser humano muitas vezes é bem sucedido, mas essa tentativa de ordenar as coisas traz excessos contrários à ordem natural, importando em injustiça (*adikia*). Concomitantemente, a justiça, que está para além do humano, portanto, na ordem natural, no princípio (*arché*) orientado pelo *ápeiron* aparece e se torna factível; sua manifestação para além da técnica humana recompõe a ordem natural das coisas através da justiça (*dike*). “*Adikia*, a abstenção da *dike*, é tanto a infinita luta entre *techne* e *dike* e o limite entre eles; *adikia* é a causa e efeito da *dike*”.¹⁴

A justiça é definida, então, pela injustiça. Nesse sentido, “a teoria da justiça é a mais antiga falha do pensamento humano”¹⁵. Douzinas, em uma ótica aristotélica, afirma que a justiça não se define por si mesma. Aliás, a justiça só se define pelo seu contraponto dialético, ou seja, a injustiça. E mais, é uma dialética que não produz síntese, tendo em vista que a injustiça não é o contrário de justiça. Dessa forma, a *adikia* é o

¹³ Trata-se de uma tragédia grega sobre o amor fraternal, que compõe a trilogia iniciada em “Édipo Rei” escrita por Sófocles (497/496-406/405 a.C.) em mais ou menos 422 a.C. A tragédia grega se desenvolve através da desgraça, que permeia todo o ambiente previsto desde o Oráculo da cidade em que a desobediência das leis naturais, ainda que pautadas em uma lei de Estado, tem suas consequências.

¹⁴ DOUZINAS, Costas. **Philosophy and resistance in the crisis – Greece and the future of Europe**. Cambridge: Polity, 2013, p. 78-79.

¹⁵ A definição de justiça e, assim, uma teoria da justiça, é buscada em Homero, na Bíblia, em Platão (Idem); contemporaneamente, John Rawls é um dos grandes expoentes dessa vertente, seguido de perto por Ronald Dworkin.

meio termo da justiça e da própria injustiça, pois é o senso racional de justiça contra a injustiça.¹⁶

Aristóteles constrói sua ética de forma teleológica em que o bem-estar é a finalidade da vida humana. Nisto, a virtude é um meio de se atingir o fim, isto é, o ser deve buscar a virtude continuamente para que sua vida seja boa. A virtude é posicionada como um meio-termo, que remonta à harmonização de Heráclito e seu constante movimento.¹⁷ Em “Ética a Nicômaco”, Aristóteles¹⁸ se preocupa em demonstrar o caminho para a virtude, sendo esta o equilíbrio entre os vícios negativo e positivo. Se pensarmos na humildade enquanto virtude, seu aspecto negativo, a falta de humildade, importa em soberba, ao passo que seu aspecto positivo, o excesso de humildade, significa subserviência. Para Aristóteles, os polos extremos – negativo e positivo – devem ser evitados e o ser virtuoso é aquele que concebe a virtude entre estes extremos¹⁹. Mas, a virtude máxima, a justiça, no pensamento aristotélico, é o caminho da felicidade e da vida boa, portanto, o objetivo do ser humano que deseja ser feliz é ser justo. A dificuldade diagnosticada por Aristóteles refere-se à impossibilidade dialética de posicionar a justiça

¹⁶ Ibidem, p. 80-81.

¹⁷ RUSSEL, Bertrand. **História do pensamento ocidental**. Tradução: Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004, p. 144-145.

¹⁸ ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2004.

¹⁹ Interessante ressaltar que a busca pelo equilíbrio é uma meta em diversas perspectivas do pensamento humano, variadas em espaço, mas tradicionais pelo tempo. O Bhagavad Gîtâ, inserido no Mahâbhârata, expressa o diálogo entre Krishna e Arjuna, em que este é orientado por aquele a encontrar seu equilíbrio. A orientação budista também prima pelo caminho do meio, evitando extremos opostos. Religiões de matriz africana como o Candomblé, da mesma forma, buscam um constante equilíbrio, em que mesmo as boas ações devem ser recompensadas para não desestabilizar a harmonia. Essa harmonia e equilíbrio são a meta de justiça aristotélica (Idem).

entre extremos viciosos, pois tanto a justiça de menos quanto a justiça de mais acarretam injustiças.

“De Anaximandro a Sócrates, a filosofia em seus primórdios alegava que os homens precisam e têm senso de injustiça”.²⁰ Platão²¹ recorre ao diálogo socrático em “A República” para demonstrar a completude da vida humana concebida na comunidade política, em que esta deve atingir o ideal de justiça²². Para Platão²³, isto se opera a partir de sua metafísica: em algum plano existe um objeto “ideal”, único e imutável. Se pensarmos na justiça, há uma justiça ideal, mas no plano da matéria, isto só se torna inteligível pela observação aristotélica da realidade através da manifestação de injustiça. Essa compreensão remete à dialética da justiça e sua ausência de síntese, exigindo a sensibilidade do ser à injustiça e traduz a diferença fundamental entre Platão e Aristóteles expressada, artisticamente, pela obra “Escola de Atenas”, encomendada pelo Vaticano a Rafael durante o Renascimento. Retomando o Sócrates platônico, é possível vislumbrar esse procedimento, pois “Sócrates não oferece qualquer definição de justiça”,

²⁰ DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 53.

²¹ PLATÃO. **A República**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2000.

²² A República platônica atende aos fundamentos dialéticos aqui expostos, em que a comunidade ideal e justa também é uma dialética que não produz síntese. Essa classificação platônica é seguida por Aristóteles, em que as formas justas são monarquia, aristocracia e democracia ao passo que as formas injustas são tirania, oligarquia e demagogia (BONAVIDES, Paulo. **Ciência Política**. 10. ed. rev. e atual. São Paulo: Malheiros Editores, 2004, p. 193-194), e também por Maquiavel. Este último, inclusive, se baseia na classificação de Políbio – geógrafo e historiador da Grécia Antiga – que obedece a essa mesma lógica dialética de justiça.

²³ PLATÃO. **A República**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2000.

mas conclui que a “justiça exemplifica o paradoxo da razão”.²⁴ A vida de Sócrates, relatada principalmente por Platão e por Xenofonte, é uma alternativa à impossibilidade de se conceituar a justiça. Não tendo uma definição precisa de justiça, Sócrates demonstrou que o mais importante é o agir com justiça. Sócrates foi acusado de contrariar a ordem da cidade de Atenas com ideias subversivas ensinadas aos jovens. O julgamento de Sócrates o condenou à morte, mas o filósofo teve a opção de fugir. A fuga socrática transformaria a injustiça cometida contra ele em justiça, mesmo porque a acusação era uma camuflagem da real causa de seu julgamento: perseguição política. Então, Sócrates preferiu tomar a cicuta e agir com justiça, tornando seu exemplo a significação do próprio termo, que em última análise é uma ação política.²⁵ A vida de Sócrates exemplifica essa dialética da justiça mesmo a partir da metafísica platônica²⁶.

A concepção de sociedade no pensamento aristotélico é fundamental para se entender a dimensão da ação política. Aristóteles identifica a cidade como multidão e não como unidade. Buscando provas na natureza, Aristóteles verifica que o ser humano é sociável. De acordo

²⁴ DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 51.

²⁵ Quanto à importância da ação política, vale constar que a opção de Sócrates está consoante à dimensão aristotélica de que o ser humano é um animal político (*zōon politikón*). Ora, se Sócrates fugisse de Atenas, ele perderia sua característica humana de agir politicamente, pois viveria no ostracismo, sendo que o estrangeiro não pratica a política, portanto, longe de Atenas, Sócrates deixaria de ser político, logo, deixaria de ser humano e jamais atingiria a meta de justiça, pois viveria uma injustiça conscientemente consignada e aceita (RUSSEL, Bertrand. **História do pensamento ocidental**. Tradução: Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004).

²⁶ Russel ao abordar Platão referencia o lógico francês E. Globot a enunciar “que a metafísica de Platão não é uma metafísica, mas sim a única” (Idem, p. 90).

com Aristóteles, a natureza possui animais sociáveis, como por exemplo, a abelha, todavia, o ser humano é “um animal sociável em grau mais elevado (...); entre todos os animais, tem o dom da palavra”²⁷. Isto permite a compreensão, e em consequência, o discernimento do que é justo e do que é injusto, tornando-se a própria especificidade humana dada pela natureza: a prudência e a virtude que propiciam ao ser humano o conhecimento. Tal lógica faz da justiça a base da sociedade, sendo que a justiça é alcançada pela ação. Em última instância, a sociedade tem por fundamento a política, portanto, esta é a característica do ser humano que o define como animal político e condiciona sua vida social. A percepção aristotélica é corroborada por Douzinas e embasa sua filosofia da resistência que neste trabalho é percebida como a base de uma teoria da injustiça.

2. Resistência entre a filosofia e o direito

A reflexão sobre a resistência remete à própria historicidade do fato, sendo que, esta resistência é conspícua e até normal em diversos momentos humanos. Assim, a promessa de “fim da história”²⁸

²⁷ ARISTÓTELES. **A Política**. São Paulo: Lafonte, 2012, p. 18-19.

²⁸ O efeito vislumbrado pela queda do Muro de Berlim e subsequente desfecho da União Soviética motivou alguns intelectuais a teorizar sobre o “fim da história”. Na realidade, esses apontamentos sugeriam o fim da dialética em sua amplitude mundial protagonizada pela bipolaridade entre Estados Unidos da América e seu capitalismo, de um lado, e União Soviética, socialista/comunista, de outro. O desaparecimento de uma das potências encerraria essa dialética, que embora fosse material, tinha uma perspectiva metafísica hegeliana. Hegel adota uma filosofia da história em uma acepção teológica protestante e teleológica cristã de que as coisas deveriam ser dotadas de um sentido; sentido este, que no Iluminismo ganha tons de progresso, em toda sua linearidade evolucionista. Essa postura dialética é adotada por Marx e pelo marxismo (BOURDÉ, Guy; MARTIN, Hervé. **As escolas históricas**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1990); apenas há uma inversão de conteúdo metafísico para material. Tanto

preconizada com a derrocada da União Soviética não se cumpriu, pois “resistência e revolução estão no ar”, mas “o que causa o eterno retorno da resistência e da revolução?”.²⁹

O conceito de eterno retorno³⁰ é dado por Nietzsche³¹ em “A Gaia Ciência”, e, de certa forma, traduz a reflexão de Anaximandro quanto à inevitabilidade da desgraça e seu poder incontável. Mas, o aforismo de Nietzsche consiste no próprio restabelecimento das coisas a partir da destruição, de uma forma a superar o que sempre se repete.

Nietzsche compõe uma questão ética baseada em dois tipos de pessoas – amo e escravo – sendo que, “Além do bem e do mal” distingue

conservadores liberais, como Francis Fukuyama e seu famoso “Fim da história e o último homem”, quanto marxistas, como Eric Hobsbawm e seu “Era dos extremos: o breve século XX”, se precipitaram em anunciar um fatídico “fim da história”.

²⁹ DOUZINAS, Costas. **Philosophy and resistance in the crisis – Greece and the future of Europe**. Cambridge: Polity, 2013, p. 77.

³⁰ Vale consignar que o eterno retorno não é em si algo bom ou ruim, porém, a sua falta de compreensão estabelece no ser uma prisão. O livro dos mortos tibetano enxerga o ciclo eterno como uma incompreensão humana na qual o ser volta a viver as mesmas coisas renascendo eternamente sem nunca se conectar com o esclarecimento e as verdades de que as coisas materiais são passageiras. Apenas com essa compreensão ele se liberta das grades e passa a viver em comunhão com a verdade. O *Pachacuti* andino também abarca ciclos de criação e destruição, sendo um “conceito central na cosmogonia inca e aimará (...) episódios regulares de destruição cataclísmica e recriação do mundo” (CAMARGO, Alfredo Jose Cavalcanti Jordão de. **Bolívia – A Criação de um Novo País a Ascensão do Poder Político Autóctone das Civilizações pré-Colombianas a Evo Morales**. Brasília: Ministério das Relações Exteriores, 2006, p. 81-83). Ainda sobre o conceito de eterno retorno, o qual não é uma unanimidade, remetemos a Mircea Eliade (1992) e seu “Mito do Eterno Retorno”. Quanto à redução da perspectiva histórica grega em cíclica, sugerimos o artigo de Juliana Bastos Marques (2008) sobre o tema.

³¹ Nietzsche, em seus trabalhos de filologia, apresenta várias interpretações sobre os clássicos gregos; seu trabalho é inspirado nos “ideais da Grécia pré-socrática e particularmente em Esparta” (RUSSEL, Bertrand. **História do pensamento ocidental**. Tradução: Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004, p. 416), inclusive sobre Anaximandro, o qual é considerado por Nietzsche um pessimista. Sobre o assunto, o artigo de Bocayuva (2010) opta pela incompreensão de Nietzsche quanto à essência do argumento de Anaximandro.

a moral do amo da moral do escravo. Ambas são insuficientes, e por isso Nietzsche estabelece a moral do super-homem em “Assim falou Zarathustra”, como um ser humano incompreendido na sua época, mas que se posiciona na superação da aceitação de um eterno retorno negativo.³² Essa concepção é extremada em “O Anticristo”, em que Nietzsche³³ tece críticas ao cristianismo estipulado por Paulo de Tarso, “judeu helenizado e cristão”.³⁴ Nas suas epístolas, Paulo prega uma aceitação passiva diante do sofrimento. Assim, o eterno retorno de Nietzsche, a nosso ver, é uma superação da situação de aceitação passiva. Esse conceito de eterno retorno é compartilhado por Costas Douzinas, tendo em vista que a manifestação da injustiça suscita o eterno retorno da resistência àquela.

O fundamento da resistência é a injustiça, em uma relação direta de proporcionalidade, quer dizer, quanto mais injustiça, mais resistência. A injustiça é um fundamento metafísico que se materializa de acordo com a realidade: “cada tipo de *adikia* cria suas próprias identidades de resistência”³⁵, induzindo sujeitos a se rebelarem. Platão e Marx perceberam as injustiças de seu tempo, a glória e a diferença econômica, respectivamente. Mas, a motivação para o sujeito da resistência, em termos filosóficos, não é a justiça em si, mesmo porque, conforme visto, esta não se define, mas é a injustiça, a qual é verificada pelo senso

³² Idem.

³³ NIETZSCHE, Friedrich. **O Anticristo**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2012.

³⁴ RUSSEL, Bertrand. **História do pensamento ocidental**. Tradução: Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004, p. 198.

³⁵ DOUZINAS, Costas. **Philosophy and resistance in the crisis – Greece and the future of Europe**. Cambridge: Polity, 2013, p. 80

racional de justiça, afinal, a injustiça se vive sensivelmente, projetando, através da razão, sua inteligibilidade e compreensão pelo ser.

Quanto à forma, a resistência se configura em dois níveis: primeiro, em uma composição teórica quanto a alguma decisão nova (injusta); segundo, em uma reação política prática a tal decisão, seja para resistir à mesma ou para recompô-la.³⁶ Nesses termos, Douzinas afirma a dimensão natural do conflito como uma reação à injustiça ocasionada pela ordem injusta ditada pela lei positiva. Em outras palavras, volta ao embate entre direito natural e direito positivo, em que o direito natural se configura como um direito à resistência contra o Estado injusto desde a ilustração de “Antígona”.

A razão do direito é o conflito e sua forma básica concretizada na resistência. O direito na antiguidade é concebido como um fenômeno que se alimenta não da paz, mas da guerra e da injustiça. Se não houvesse injustiça, ontologicamente, não haveria o direito, portanto, a justiça também não faria sentido. A ideia de recomposição da justiça através da ação está presente no direito antigo; essa recomposição é o restabelecimento da harmonia. Os tratados jurídicos antigos como o Código de Hamurábi e sua lei de Talião (do latim, igual) tem como escopo a proporcionalidade. O “olho por olho, dente por dente” é uma forma de equilibrar uma relação que fora desequilibrada. Tal preceito é seguido no Antigo Testamento da Bíblia³⁷. O Código de Manu indiano

³⁶ DOUZINAS, Costas. **Philosophy and resistance in the crisis – Greece and the future of Europe**. Cambridge: Polity, 2013, p. 80.

³⁷ No Antigo Testamento bíblico há a previsão do “olho por olho, dente por dente” conhecido como Talião em Êxodo. Em Deuteronômio, Moisés detalha e modifica

partilha da ideia de equilíbrio utilizando a religião em sua classificação de castas as quais devem compor um equilíbrio social. A mesma tendência de proporcionalidade é seguida na Lei das XII Tábuas que inspira o *Corpus Juris Civilis*³⁸ de Justiniano³⁹ do século VI.

O direito grego está em consonância com essa tradição de justiça sinônimo de equilíbrio. A harmonia do ser em uma orientação teleológica “é um estado de existência no qual a propensão ou a potência alcança realização ou perfeição”.⁴⁰ Esse estado de harmonia do ser é sua própria integração consigo mesmo em sua definição de si, a partir de sua negação seguindo a lógica de Anaximandro e de Heráclito, ou seja, a harmonia é uma atenção à natureza⁴¹. Por essa razão o “direito natural clássico era

algumas questões, mas segue uma linha que trabalha com a ideia de equilíbrio e proporção para atingir justiça, embora a forma de recompor esse equilíbrio seja baseada na punição, algo que não era compartilhado por todas as outras sistematizações jurídicas.

³⁸ “A expressão *Corpus Juris Civilis* não foi lançada por Justiniano, mas pode ser creditada ao estudioso do direito romano Denis Godefroy, a que atribuiu à compilação de quatro livros, *Institutas, Pandectas, Digesta* e *Codex*, feita por uma comissão de juristas dirigidas por Triboniano, jurista de Beirute, a serviço do Império Romano do Oriente” (VÉRAS NETO, Francisco Quintanilha. *Direito romano clássico: seus institutos jurídicos e seu legado*. In: Antonio Carlos Wolkmer (Organizador). **Fundamentos de história do direito**. 4 ed. 3. tir. Belo Horizonte: Del Rey, 2009, p. 129).

³⁹ Justiniano (527-565), principal imperador bizantino fortemente inspirado pela cultura romana; chegou a recompor a extensão imperial de Roma no seu auge (ANGOLD, Michael. **Bizâncio: a ponte da antiguidade para a Idade Média**. Trad. de Alda Porto Santos. Rio de Janeiro: Imago, 2002).

⁴⁰ DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 44.

⁴¹ A percepção de natureza era sistematicamente diferente na antiguidade: “a natureza do mundo teleológico clássico era um conceito dinâmico, nunca terminado ou aperfeiçoado, mas sempre em movimento, o direito natural, o resultado da observação da natureza e da confrontação dialética das opiniões, era também provisório e modificável de acordo com as novas contingências. Enquanto ditame da natureza observada, o direito natural era quase objetivo; enquanto resultado da dialética, era

radicalmente anti-historicista, ou, para usar uma expressão anacrônica, havia algo de ‘objetivo’ nele”.⁴² A questão da objetividade encontra eco desde a metafísica platônica e seu plano ideal, contudo, aristotelicamente, a justiça se materializa em termos objetivos nas situações concretas em que “o direito natural é, portanto, não apenas transcendente à realidade, um ‘ideal’, como também pode ser certamente descoberto por meio de observação e raciocínio”.⁴³

“A filosofia grega, a natureza e a ideia do que é justo nasceram juntas em um ato de resistência contra a autoridade tradicional e suas injustiças”.⁴⁴ Porém, essa lógica de justiça, comum a vários regimes jurídicos e políticos, é rompida por Jesus Cristo no Novo Testamento. No livro do Evangelho segundo Mateus, o “olho por olho, dente por dente” é substituído pelo “oferece-lhe também a outra [face]”. De acordo com os parâmetros de justiça enquanto harmonia, proporcionalidade e equilíbrio, ao dar a outra face e aceitar a injustiça o ser humano corrobora com a mesma. A disseminação do cristianismo de Paulo pelo Império Romano e sua permanência no mundo medieval⁴⁵ consagraram o pensamento cristão e sua ideia de justiça como um dogma distante do equilíbrio. Ademais, nas epístolas paulinas a Gálatas, há a orientação de igualar a

profundamente interpretativo e político. Tanto objetivo quanto construído, o direito natural passou a ser um padrão não historicista, mas profundamente histórico, para julgar o mundo” (Idem, p. 59-60).

⁴² Ibidem, p. 44.

⁴³ Ibidem, p. 45.

⁴⁴ Ibidem, p. 41.

⁴⁵ RUSSEL, Bertrand. **História do pensamento ocidental**. Tradução: Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

desigualdade,⁴⁶ afastando qualquer ideia de considerar a diferença na lide, o que resulta em injustiça na própria composição do litígio. O cristianismo medieval adota a postura de “dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”, contida no evangelho de Mateus, sendo que as coisas desse mundo são passageiras e quanto mais o sofrimento for suportado, maior a chance de o fiel atingir o reino dos céus. Essa atitude é expressa pela teologia de Agostinho em sua “Cidade de Deus” de tonalidade platônica;⁴⁷ o resultado disso é o estranhamento do conflito e da resistência, sendo tratados como comportamentos pecaminosos.

O direito à resistência sempre foi algo comum antes da modernidade, e mesmo na modernidade, autores como Maquiavel⁴⁸ concebiam a ideia de tumulto como ponto de partida para se confeccionar uma lei em benefício da República. Não por acaso, Maquiavel teve suas obras elencadas no rol de livros proibidos pelo *index*⁴⁹. Apesar disso, as origens da incompatibilidade entre direito e resistência remetem ao

⁴⁶ DOUZINAS, Costas. **Philosophy and resistance in the crisis – Greece and the future of Europe**. Cambridge: Polity, 2013, p. 81.

⁴⁷ RUSSEL, Bertrand. **História do pensamento ocidental**. Tradução: Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

⁴⁸ Maquiavel tem como referencial o acervo bibliográfico romano, mesmo porque era fluente no latim. Dessa forma, as obras de Maquiavel se inspiram na história de Roma enquanto modelo de sociedade. Em sua obra máxima, “O Príncipe”, uma das questões se aproxima da sentença de Anaximandro quanto ao embate entre o indeterminado e o determinado, que ganham as nomenclaturas “fortuna e virtude (*virtú*)”, respectivamente. Embora seja possível verificar que Maquiavel aceita a interação mútua entre fortuna e virtude, o mesmo não coaduna com a conclusão de Anaximandro e opta pela possibilidade de a virtude dominar a fortuna. A própria vida de Maquiavel parece ironizar sua opção pela virtude em detrimento da fortuna, em que por mais virtuoso que Maquiavel fora intelectualmente não teve sorte em seus objetivos profissionais e políticos (MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. In BRASIL, SENADO FEDERAL. **Conselhos aos governantes**. Brasília: Senado Federal, 2009, p. 21-23).

⁴⁹ Catálogo de livros proibidos pela Inquisição Católica.

cristianismo medieval e sua concretude política e jurídica no pensamento moderno. Entender porque algo comum na história da humanidade⁵⁰ se tornou tão estranho e sua aparição na contemporaneidade é associada à anomalia, exige uma reflexão sobre a construção do direito moderno a partir de Hobbes e sua preocupação precípua com a ordem. O direito moderno deriva dessa ideia em que a justiça é reduzida à obediência legal, legitimando diversas situações de injustiça. Essa concepção hobbesiana permeia a solidificação dos direitos humanos historicamente no século XVIII e a configuração de uma ordem mundial em função dos mesmos.

3. Direitos humanos e fundamento da ordem

O cristianismo e o pensamento medieval passaram por diversas transformações internas, ainda assim, a filosofia grega se manteve no platonismo de Agostinho e no aristotelismo de Aquino. Entretanto, “o pensamento cristão sempre desconfiou da idéia grega de *ordem* cósmica”⁵¹, dessa forma, no nominalismo⁵² franciscano de Scotus e

⁵⁰ Os exemplos são variados mesmo em tradições filosóficas distintas. A título de registro dessa variedade e antiguidade temporal, arrolamos: Sun Tzu e a Arte da Guerra (cultura oriental chinesa); Baghavad Gîtâ em que o diálogo entre Arjuna e Krishna é um postulado bélico (cultura indiana e hindu); o Velho Testamento em que Iavé aparece como um Deus vingativo cujo ápice seria o envio de um messias guerreiro (cultura oriental hebraica); mas, principalmente, a própria tradição ocidental a partir de suas referências primeiras em Grécia e Roma antigas, em que os autores canonizam a guerra como algo próprio da natureza humana em Tucídides, Heródoto e Políbio (gregos), bem como Tito Lívio e Cícero (romanos).

⁵¹ VILLEY, Michel. **O direito e os direitos humanos**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 122.

⁵² “Os princípios do nominalismo haviam germinado em alguns autores da Antiguidade e na Idade Média já no século XI. Ele desabrochou nas obras de Guilherme de Ockham.

Ockham a noção de indivíduo sobrepõe o pensamento grego: “a expressão máxima da criação é a individualidade, conforme evidenciado na encarnação histórica de Cristo, e seu conhecimento precede o daquele das formas universais dos clássicos”.⁵³

A interpretação de que o ser humano é criado a partir de Deus e que deste ser humano deriva seus atributos de acordo com sua própria vontade é uma novidade decisiva para o próprio ser e toda sua relação com as coisas que o cerca. Assim, o ser humano passa a modelar as coisas de acordo com a sua vontade, em especial o conhecimento das coisas e sua relação com as mesmas, sobretudo a “natureza, percebida exclusivamente como um universo físico, acabou radicalmente separada da humanidade”.⁵⁴

Com a invenção do indivíduo e sua ríspida separação da natureza, surgiram teorias que conciliavam o deísmo à laicidade, resultando em legitimação da vontade individual a partir de si mesmo. Segundo Villey⁵⁵, “os grandes filósofos modernos pretendiam pensar em concordância com o dogma cristão”; assim “todos os grandes filósofos escreveram um tipo de teologia política e acreditavam que Deus

(...) A filosofia de Guilherme de Ockham vai reduzir a realidade a substâncias individuais” (Idem, p. 122-123).

⁵³ DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 75.

⁵⁴ DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 77.

⁵⁵ VILLEY, Michel. **O direito e os direitos humanos**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 137.

subscrevia seus esforços sistemáticos”.⁵⁶ O pioneiro dessa sistematização é Hobbes, o qual é adaptado por Locke à realidade burguesa.⁵⁷

Hobbes⁵⁸ com sua antropologia natural⁵⁹ inverte uma gama de questões a partir da noção de homem em estado de natureza. Com essas inversões, a concepção hobbesiana procede a uma série de rompimentos nocionais sobre o ser humano e sua relação com a natureza e o poder político. O primeiro rompimento é com toda a tradição aristotélica de se conceber o ser humano enquanto animal político.⁶⁰ Hobbes cria um axioma matemático de estado de natureza⁶¹ hipotético em que o indivíduo é isolado da sociedade⁶². Em isolamento, o homem tem um direito ilimitado a partir de si próprio em função de sua vontade individual. O direito natural hobbesiano por excelência é o direito individual, sendo este outro rompimento de Hobbes: uma cisão efetiva do direito do homem moderno com o direito natural clássico. O homem hobbesiano, apesar de seu desejo ilimitado, é dotado de razão, assim, compactua com os demais indivíduos abdicando da totalidade de seus direitos em prol de uma ordem, ou seja, Hobbes isola os indivíduos em

⁵⁶ Idem.

⁵⁷ DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

⁵⁸ HOBBS, Thomas. **O Leviatã**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

⁵⁹ DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 87.

⁶⁰ VILLEY, Michel. **O direito e os direitos humanos**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 145.

⁶¹ Segundo Villey, “não há a menor dúvida de que a expressão ‘estado de natureza’ foi copiada por Hobbes do vocabulário da teologia” (Idem, p. 145).

⁶² Hobbes, coerentemente, além de uma prova no hipotético estado de natureza, tem uma prova bíblica singular de um indivíduo vivente em estado de natureza a partir de si mesmo: o Adão criado por Deus em Gênesis. Mas, o próprio Deus não se satisfaz com esse ser isolado e imediatamente lhe arranca uma costela criando outro ser, a mulher.

estado de natureza para depois agregá-los em Estado⁶³, em uma perfeita geometria de linhas individuais compondo “triângulos” cujo alicerce é um contrato social ao estilo aliança bíblica.⁶⁴ O Estado passa a ordenar o direito⁶⁵, concebendo as leis civis como se fossem leis naturais (naturalização da lei positiva), mas, conforme visto, as leis naturais hobbesianas são leis oriundas do indivíduo, no caso, moderno; divorcia-se da tradição grega de compor o direito sob a justiça, substituindo “completamente o conceito de justiça pela ideia de direito”.⁶⁶ Aliás, a justiça não é uma preocupação de Hobbes, pois sua meta máxima é estabelecer ordem e segurança, sendo o precursor do positivismo.⁶⁷ A fonte do direito em Hobbes não pode ser a natureza em si, pois esta é desordem e o ser humano nela se torna ilimitado. O homem deve abandonar a natureza e o seu estado nesta, logo, sua separação da natureza é irrestrita e irreconciliável, pois a aceitação do contrato social importa em uma incompatibilidade do homem moderno com a natureza. Em outras palavras, Hobbes quer que a ordem (Estado) controle o incontrolável, a natureza, que é dada pelo indeterminado, pelo *ápeiron* e seu aspecto ilimitado e infinito, contrariando a lógica da sentença de Anaximandro.

⁶³ DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

⁶⁴ VILLEY, Michel. **O direito e os direitos humanos**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 143.

⁶⁵ “Sobre o direito civil – o direito romano –, sua [de Hobbes] informação é medíocre. (...) Nada mais favorável à criação de uma linguagem jurídica nova que essa esplêndida ignorância do Corpus Juris Civilis” (Idem, p. 143-144).

⁶⁶ DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 64.

⁶⁷ VILLEY, Michel. **O direito e os direitos humanos**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 148-149.

O Estado hobbesiano é constituído pelo abandono do desejo pleno. Ao mesmo tempo, essa entidade fictícia reconhece politicamente a vontade sem limites, a qual é transferida do indivíduo isolado para o próprio ente político⁶⁸. Mas, “paixão ilimitada cria soberania ilimitada”⁶⁹ em que o Estado⁷⁰, o Soberano, age como um indivíduo para controlar a sociedade, sendo o garante máximo daquele que tem direito contra aquele destituído deste, mesmo porque o “reconhecimento político do desejo conduz à primazia do direito sobre o dever”.⁷¹ Sua violência para compor a ordem, assim como sua paixão, também é ilimitada. Em suma, Hobbes inverte toda a projeção política e jurídica anteriormente existente – contrariando “Antígona” – com uma perspectiva teórica que estabelece a ordem através do direito reduzido à lei. É desse direito positivo (de Estado) a partir de uma perspectiva individual que a ordem se fundamenta; o Estado é o fiador desse direito individual. Em Hobbes⁷², contudo, o indivíduo abdica de sua vontade plena refletida na liberdade.

A operação política e jurídica de Hobbes estava incompleta, encontrando seu traço definitivo em Locke. Este autor aproveita o direito

⁶⁸ Aqui, registramos mais uma inversão de Hobbes: se Deus criou o homem à sua imagem e semelhança no Gênesis bíblico, o homem criou o Estado à sua imagem e semelhança no Leviatã hobbesiano (HOBBES, Thomas. **O Leviatã**. São Paulo: Abril Cultural, 1974).

⁶⁹ DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 89.

⁷⁰ O Estado instituído pela vontade humana de cunho individual, de certa forma, substitui a conclusão de Nietzsche de que “Deus está morto”, em que o filólogo sugeria a decadência da moral cristã na modernidade (NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2004).

⁷¹ DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 88.

⁷² HOBBES, Thomas. **O Leviatã**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

hobbesiano e reposiciona o direito à liberdade como direito natural cuja expressão máxima é a garantia da propriedade sedimentada no trabalho⁷³. A criação da moeda permitiu a tradução do trabalho em dinheiro, potencializando o direito à propriedade e sua acumulação, condicionados tão somente ao trabalho e ao acúmulo de riqueza. Essa criação da ordem hobbesiana remasterizada por Locke⁷⁴, faz com que o direito seja uma legalização do desejo em um primado moral de origem individual, resultando em subjetividade a partir do indivíduo ideal, o que inaugura um poder de agir (facultativo) sem contraponto em deveres ou obrigações.⁷⁵ O indivíduo para Locke é o burguês de identidade restrita e seu direito à propriedade modela os demais direitos, em uma relação jurídica *erga omnes*⁷⁶, de tudo contra nada que sempre resultará em

⁷³ O argumento de Locke de que o direito de propriedade deriva do direito natural ao trabalho é afirmado no “Segundo Tratado sobre o Governo Civil”. Interessante que esse mesmo argumento teológico é a base da refutação da monarquia absoluta derivada de Adão da obra “Patriarca”, de Sir Robert Filmer no “Primeiro Tratado sobre o Governo Civil”. Obviamente que Locke se firma sobre a mesma base teológica, mas com outra fundamentação argumentativa (capítulo V do Segundo Tratado sobre o Governo Civil, em que Locke trata sobre a propriedade) (LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo**. São Paulo: Nova Cultural, 1978).

⁷⁴ Sobre Locke, Villey diz que “ainda menos que Hobbes, Locke não era jurista (...); leu Hobbes. Ele até adotou o sistema de Hobbes: o mito do estado de natureza, o direito natural do homem, eventualmente modificando-o. Espremeu ao máximo a idéia hobbesiana de direito do homem até fazê-la render conclusões opostas às de Hobbes” (VILLEY, Michel. **O direito e os direitos humanos**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 152).

⁷⁵ DOUZINAS, Costas. **Philosophy and resistance in the crisis – Greece and the future of Europe**. Cambridge: Polity, 2013, p. 84-85.

⁷⁶ O direito de propriedade de Locke é baseado no direito do credor medieval, um direito específico em que o credor deve ter seu crédito satisfeito pelo devedor. O efeito do tratamento de Locke ao direito é que toda lógica jurídica moderna deriva desse direito específico em que apenas um lado da relação tem sua pretensão atendida, o que, na perspectiva de Douzinas, reflete injustiças a partir do estabelecimento de uma ordem política engendrada no direito de propriedade (Idem).

“justiça” para apenas um polo da lide, ou seja, existe uma injustiça essencial nas operações jurídicas que estabelecem a ordem política.

Quando se fala da historicidade dos direitos humanos, suas raízes teóricas remontam ao liberalismo inglês de John Locke e sua teoria dos direitos do homem (direitos oponíveis ao Estado; aliás, toda a obra de Locke é recheada da expressão “direitos do homem”).⁷⁷ Na realidade, a diferença entre Locke e Hobbes, é que o primeiro inferiu do estado de natureza, propriedades. Essas propriedades podem ser reivindicadas contra o Estado e através do Estado a partir da fundamentação de Locke. Está localizada a origem dos direitos humanos. Sua lógica jurídica é a mesma de Hobbes. Assim, os “‘direitos humanos’ são uma obra de não-juristas”.⁷⁸ Hobbes posiciona a lógica de funcionamento; Locke, seu conteúdo e dimensão.

Considerando que o liberalismo surge do individualismo⁷⁹, é pertinente considerar Hobbes⁸⁰ o pioneiro das doutrinas liberais que tanto influenciaram os direitos humanos em sua manifestação na atualidade. Originados do liberalismo inglês e sua influência no Iluminismo, os direitos humanos estão, historicamente, posicionados no ativismo das revoluções dos séculos XVII e XVIII – Inglesa, de 1688; Estadunidense,

⁷⁷ VILLEY, Michel. **O direito e os direitos humanos**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

⁷⁸ VILLEY, Michel. **O direito e os direitos humanos**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 144.

⁷⁹ BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e democracia**. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1998, p. 15-16.

⁸⁰ Douzinas diz que Hobbes é o “primeiro e mais interessante filósofo liberal” (DOUZINAS, Costas. **Philosophy and resistance in the crisis – Greece and the future of Europe**. Cambridge: Polity, 2013, p. 119).

de 1776; e, principalmente, Francesa, de 1789⁸¹ – as quais utilizaram o direito à resistência de Locke para questionar a ordem vigente que era baseada na hierarquia e na desigualdade. A Declaração Francesa de 1789 atende esse contexto ao afirmar os institutos da igualdade e da resistência em seus artigos.⁸² Todavia, o idealismo alemão consagrou apenas a liberdade da Revolução Francesa, não sua Declaração, assim, com o estabelecimento de um poder constituído, o direito à resistência e à revolução se retira; essa postura ético-kantiana foi adotada pelos vitoriosos da Revolução Francesa⁸³ e retoma a perspectiva hobbesiana de estabelecer ordem. A Revolução Francesa deixou um legado normativo dual: liberdade/igualdade e resistência/revolução. No entanto, a filosofia liberal interpretou o primeiro em detrimento do segundo, e mais, a igualdade se restringe a esfera política e jurídica, então, “a igualdade legal tem reproduzido a lacuna entre ricos e pobres”.⁸⁴

A resistência é paulatinamente modificada pela doutrina liberal de um ato coletivo para um ato individual que corresponde à desobediência: um ato moral restrito ao indivíduo.⁸⁵ Essa redução remete ao ápice do individualismo hobbesiano e sua possibilidade única e intransferível de o indivíduo resistir ao Estado apenas quando este atente contra sua própria

⁸¹ Eric Hobsbawn destaca que a “ideologia do mundo moderno (...) foi obra da Revolução Francesa” (HOBSBAWN, Eric J. **A Era das revoluções: Europa 1789-1848**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977, p. 84).

⁸² Idem, p. 84-85

⁸³ DOUZINAS, Costas. **Philosophy and resistance in the crisis – Greece and the future of Europe**. Cambridge: Polity, 2013, p. 82-83.

⁸⁴ Idem, p. 86-87.

⁸⁵ DOUZINAS, Costas. **Philosophy and resistance in the crisis – Greece and the future of Europe**. Cambridge: Polity, 2013, p. 90.

vida.⁸⁶ Isso influencia desde teóricos liberais clássicos como Locke, passando por contemporâneos como Rawls e Dworkin, até a Suprema Corte Estadunidense quando profere que “a desobediência não é apenas permitida, mas requerida em certas circunstâncias”.⁸⁷ Thoreau⁸⁸, por exemplo, é um símbolo dessa tradição liberal ao fazer o caminho inverso do de Hobbes para chegar à mesma conclusão: vive em sociedade; não gosta de viver em sociedade; conclui não necessitar do Estado; e, finalmente opta por recusar suas obrigações diante do mesmo, decidindo viver isoladamente. Essa inversão lógica de Thoreau justifica a desobediência civil, ampliando o argumento hobbesiano de que o indivíduo pode se rebelar tão somente a partir de si próprio, tornando inócua uma desobediência civil que culmine em resistência coletiva.

Não por acaso, historicamente, liberalismo e democracia são incompatíveis. A desobediência prevista teoricamente por Locke não visa a mudanças, mas sim, assegurar a ordem fidedigna aos valores do livre mercado.⁸⁹ A incompatibilidade de bases entre liberalismo e democracia é teleologicamente evidente. Enquanto o liberalismo tem por meta assegurar direitos fundamentais individuais, a democracia objetiva a legitimidade política.⁹⁰ Quando Stuart Mill⁹¹ propõe, ainda no século

⁸⁶ HOBBS, Thomas. **O Leviatã**. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 90.

⁸⁷ DOUZINAS, Costas. **Philosophy and resistance in the crisis – Greece and the future of Europe**. Cambridge: Polity, 2013, p. 90).

⁸⁸ THOREAU, Henry David. **A desobediência civil**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2002

⁸⁹ DOUZINAS, Costas. **Philosophy and resistance in the crisis – Greece and the future of Europe**. Cambridge: Polity, 2013, p. 119)

⁹⁰ Idem, p. 94.

⁹¹ MILL, John Stuart. **Considerações sobre o governo representativo**. Brasília: EdUnB, 1981

XIX, alargar o sufrágio às massas e abarcar maior contingente populacional, se evidencia sua perspectiva utilitarista⁹² de se fazer valer da participação para a sobrevivência do liberalismo em meio às pressões trabalhistas inglesas de sua época. Mas, é o participativismo exposto em Rousseau⁹³ que confere ao liberalismo seu arcabouço teórico máximo para se mesclar à democracia.

A construção liberal da desobediência condensa o contratualismo de Hobbes a Rousseau. Com o desenvolvimento liberal e os movimentos constitucionalistas advindos do século XVIII⁹⁴, o contrato social é identificado com a Constituição, fonte de legitimidade do poder político do Estado. Rousseau⁹⁵ inicia a ideia de participação, mas a vontade geral expressada no contrato adaptado à Constituição pela doutrina liberal condiciona essa participação, limitando-a pela vontade geral de um sujeito coletivo que pode modificar tudo, exceto seus próprios direitos fundamentais sacramentados, constitucionalmente, a partir de seu individualismo de origem. Esse procedimento é nítido em teorias liberais do século XX, como a de Rawls⁹⁶, em que o liberalismo tem que se conciliar com a democracia se apropriando da mesma. Nesses termos, a teoria da desobediência é rebuscada: a quebra da lei deve ser motivada pelo respeito ao Estado de Direito. Essa sofisticação teórica significa que a desobediência à letra da lei é um procedimento para obedecer ao

⁹² MILL, John Stuart. **Utilitarismo**. Porto: Porto Editora, 2005

⁹³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. São Paulo: Abril Cultural, 2000.

⁹⁴ CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Direito constitucional e teoria da constituição**. 7. ed., 8 reimp. Coimbra: Edições Almedina, 2003, p. 52-53.

⁹⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. São Paulo: Abril Cultural, 2000.

⁹⁶ RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

espírito dessa mesma lei. Em síntese, a desobediência é um instituto cuja finalidade é a defesa dos direitos fundamentais individuais.⁹⁷

A desobediência liberal é, portanto, desobediência individual e limitada, seja com a nomenclatura desobediência civil ou com a denominação de desobediência constitucional. É desobediência limitada à ordem, o que significa, em circunstâncias últimas, que sua prática converge com a ordem estabelecida e formatada pela lei positiva. Os direitos humanos positivos compreendem esse mesmo raciocínio. A resistência, forma de manifestação coletiva, por outro lado, deixa de ser um direito e passa a ser criminalizada neste cenário.

Após a Revolução Francesa de 1789, os demais documentos que se pretendem universais relativos ao ser humano, como a Declaração dos Direitos Humanos de 1948, proibem qualquer tipo de mobilização cujo escopo seja a mudança radical da ordem. Apenas protestos que não subvertam esse *status quo* são permitidos, o que significa a permanência da ordem (*techné*) legitimada pelo direito hobbesiano. A fonte do direito é uma só: a vontade do indivíduo em uma “metafísica da vontade”⁹⁸; a justificativa: reconhecimento legal; o efeito: a habilidade da vontade em agir e formatar o mundo. Essa fonte do direito cria um direito a partir de

⁹⁷ DOUZINAS, Costas. **Philosophy and resistance in the crisis – Greece and the future of Europe**. Cambridge: Polity, 2013, p. 91.

⁹⁸ Douzinas trabalha com a perspectiva de que o direito moderno se fundamenta em uma metafísica da vontade. A metafísica estabelecida por Platão (conforme visto acima) parte de um tipo ideal em um plano também ideal. O problema da metafísica da vontade do direito moderno é que ela tem como vontade ideal a vontade de um indivíduo específico, o cidadão burguês, portanto, nem lógica, nem metafisicamente, essa operação se sustenta (DOUZINAS, Costas. **Philosophy and resistance in the crisis – Greece and the future of Europe**. Cambridge: Polity, 2013, p. 84-88).

si mesmo, portanto, axiomático, fechando os olhos para questões reais e materiais, renovando a *adikia*.⁹⁹

A pretensão dos direitos humanos é de universalidade, a qual parte de um ser humano abstrato e ideal, em uma metodologia dedutiva que estabelece uma verdade geral para solucionar os problemas particulares.¹⁰⁰ Douzinas arrola Burke e Marx como críticos clássicos desses direitos humanos, justamente quanto a essa falsa construção. Em síntese, Burke concentra sua crítica contra a universalização de direitos, ao passo que Marx, contra o ser humano abstrato e ideal na figura do cidadão burguês. Aliás, a dialética de luta (Hegel e Marx), as análises sobre poder (Nietzsche e Foucault), e a psicanálise e subjetividade (Freud) foram desconsideradas e “como resultado, a jurisprudência avançada retorna ao século XVIII e atualiza o contrato social com ‘posições originais’, o imperativo categórico com ‘discurso ideal’, respostas corretas e indivíduos em pleno controle de si mesmos”.¹⁰¹ A ordem mundial se fundamenta em direitos hobbesianos adaptados por Locke e atualizados por Rawls. Esses direitos humanos nascem das leis de Estado o qual é criado pela *techne* humana. O resultado disso e a principal questão é que não há possibilidade, em uma construção de soberania desse tipo, de existir lei que não seja positiva, pois a mesma sempre passa pelo crivo do Estado. Esse procedimento é reproduzido no plano internacional em que há uma assimilação por parte de algum tipo

⁹⁹ Idem, p. 87.

¹⁰⁰ DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 159-192.

¹⁰¹ DOUZINAS, Costas. O paradoxo dos direitos humanos. In: **Pensar os direitos humanos: desafios à educação nas sociedades democráticas**. v. 1 n. 1, 2011, p. 2.

de construto político superior dotado do comportamento soberano ao estilo de Deus, como um rei moderno, não havendo distinção entre Deus, rei ou Estado/soberania¹⁰², excluído qualquer resquício de direito natural, sob a arquitetura hobbesiana de incompatibilidade do homem com a natureza. Eventuais argumentos jusnaturalistas são apropriados pelos direitos individuais e modernos cujo objetivo central é estabelecer a propriedade privada. Nesse diapasão, a aplicação da ordem jurídica mundial sempre consistirá em injustiças, logo, existe uma *adikia* essencial na ordem política a qual suscitará sua correição através da *dike*, então, a resistência tem seu eterno retorno não somente garantido, mas operando em escala global. A expressão da modernidade condensa a injustiça contemporânea.

4. Direito à resistência contra a ordem mundial: o ativismo dos movimentos sociais globais

A lógica imperialista se associa simbioticamente ao capitalismo¹⁰³. Isto quer dizer que o imperialismo se desenvolve com o “processo de acumulação de capital em escala mundial”, sendo que “o imperialismo conjugou-se sempre no plural, desde suas origens no século XIX até 1945”.¹⁰⁴ O imperialismo inglês do século XIX encontrou adversários no próprio âmbito europeu, principalmente, França, Holanda, Espanha,

¹⁰² DOUZINAS, Costas. **Philosophy and resistance in the crisis – Greece and the future of Europe**. Cambridge: Polity, 2013.

¹⁰³ Em sentido contrário, a “teoria leninista do ‘imperialismo como fase superior do capitalismo’” (AMIN, Samir. A geopolítica do imperialismo contemporâneo. In: **Nova hegemonia mundial – alternativas de mudança e movimentos sociais**. (Org.) Atílio A. Baron. Buenos Aires: Clacso, 2004, p. 74).

¹⁰⁴ Idem, p. 74.

Bélgica e Portugal. A formação tardia de Itália e Alemanha na década de 1870 ampliou a disputa por mercados consumidores fora da Europa. No mesmo sentido, países como Japão e Estados Unidos da América disputavam territórios pelo Oceano Pacífico. Além disso, os Estados Unidos da América tinham projetos nítidos de expansão na América Latina, como explicitado na doutrina Monroe de 1823. Então, a visão de pluralidade imperialista, perfazendo “imperialismos”, é uma “proposta que se distancia amplamente da de ‘sucessão de hegemonias’”.¹⁰⁵

O caso dos Estados Unidos da América e sua suposta hegemonia após a dissolução da União Soviética em 1991, portanto, merece reflexão. Segundo Wallerstein¹⁰⁶, apenas “o período que vai de 1945 até mais ou menos 1970 foi de inquestionável hegemonia dos Estados Unidos no sistema-mundo”. O processo que permitiu a hegemonia estadunidense remonta à disputa entre Estados Unidos da América e Alemanha desde a formação deste último país na década de 1870, culminando na Segunda Guerra Mundial com a vitória dos Estados Unidos da América.¹⁰⁷ A partir daí, de 1945 a 1970, os Estados Unidos da América empreitaram uma hegemonia que envolvia um aspecto político com a divisão do mundo em zonas de influência, um aspecto econômico de construção de estruturas financeiras e monetárias internacionais baseadas no dólar, e ainda, um aspecto ideológico a partir

¹⁰⁵ Ibidem, p. 74.

¹⁰⁶ WALLERSTEIN, Immanuel. Mudando a geopolítica do sistema-mundo: 1945-2025. In: **A América Latina e os desafios da globalização**. (Coord.) Emir Sader e Theotonio dos Santos. PUC – RJ. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 53.

¹⁰⁷ Idem, p. 53-54.

da retórica cujo objetivo central era dividir a opinião pública mundial em dois segmentos.¹⁰⁸

A breve hegemonia estadunidense logo se deparou com a reconstrução da Europa Ocidental, especialmente da Alemanha, e também do Japão. Aliás, Alemanha e Japão foram financiados pelos Estados Unidos da América após a Segunda Guerra Mundial. Ao mesmo tempo em que esses lugares se reestruturaram, os Estados Unidos da América passaram por esgotamento econômico evidenciado na Guerra do Vietnã, bem como disseminação de ideias e lutas libertárias não só no próprio território estadunidense, mas também em várias localidades do mundo cujo ápice simbólico foi o ano de 1968.¹⁰⁹

Os movimentos de 1968 pelo mundo deflagraram, além da promiscuidade da União Soviética com os Estados Unidos da América, a desilusão com a esquerda tradicional que chegava ao poder e não cumpria suas promessas. As desilusões significaram frustrações que “obrigaram as forças populares a repensar suas estratégias”.¹¹⁰ A década de 1970 expressou ainda o fracasso econômico com a crise do petróleo e o atrofiamento da ideologia desenvolvimentista, abrindo margem para a proposta neoliberal. O Consenso de Washington e sua primazia mercadológica contrária ao bem-estar populacional modificaram de forma decisiva a geopolítica do mundo, inclusive com a entrada da União Soviética no percurso de reformas empreitado por Gorbachev (*perestroika* e *glasnost*). Assim, a derrocada da União Soviética na

¹⁰⁸ Ibidem, p. 55-57.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 59.

¹¹⁰ Ibidem, p. 60-61.

década de 1990, longe de concretizar a hegemonia estadunidense, teve um efeito assaz negativo, pois os Estados Unidos da América perderam seus argumentos políticos, econômicos e ideológicos que o sustentaram, principalmente, de 1945 a 1970. A emergência da Europa Ocidental e do Japão atesta a ausência de hegemonia estadunidense, que apenas se materializa em termos de potencial bélico, contudo, mesmo essa vantagem já fora contestada na perda da Guerra do Vietnã¹¹¹ encerrada na década de 1970.

A unilateralidade é uma exceção no campo do imperialismo, pois não há uma hegemonia concisa e excludente de outras potências em preferência a um único país, tanto histórico quanto atualmente. Dessa forma, a proposta de Samir Amin de pluralidade imperial se sustenta, o que não quer dizer que não exista imperialismo. Pelo contrário, o imperialismo existe e é contundente, mas sua expressão na contemporaneidade se manifesta no “imperialismo coletivo” que se articula em uma aliança atlântica cujos interesses comuns são defendidos, em última instância, pelo poder militar dos Estados Unidos da América¹¹², assumido institucional e internacionalmente pela Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN). Por isso que muito embora não exista uma hegemonia imperialista singular, existe, complementarmente, uma hegemonia discursiva em torno da

¹¹¹ WALLERSTEIN, Immanuel. Mudando a geopolítica do sistema-mundo: 1945-2025. In: **A América Latina e os desafios da globalização**. (Coord.) Emir Sader e Theotonio dos Santos. PUC – RJ. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 60-66.

¹¹² AMIN, Samir. A geopolítica do imperialismo contemporâneo. In: **Nova hegemonia mundial – alternativas de mudança e movimentos sociais**. (Org.) Atílio A. Baron. Buenos Aires: Clacso, 2004, p. 74-81.

modernidade em seus aspectos essenciais e efeitos inerentes. A coletividade imperial é sincronizada na concordância do discurso da modernidade e sua imposição valorativa consagrada no argumento de direitos humanos para uma ordem mundial.

Ao atrelar o imperialismo ao capitalismo, Samir Amin¹¹³ abre margem para uma ampliação interpretativa em termos históricos remetendo a um processo mais longo: a globalização e seus primórdios na “constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial”.¹¹⁴ Dessa forma, ampliamos a visão de Samir Amin pela perspectiva de Aníbal Quijano, o que permite situar a colonização empreendida por Espanha e Portugal como um projeto imperialista compartilhado, nítido pela divisão do mundo via Tratado de Tordesilhas.

A colonização surge, nesse contexto, como um elemento fundamental na globalização e no capitalismo, sobretudo na “divisão racial do trabalho”¹¹⁵, em que a América é o contraponto dialético para a solidificação de projeto ocidental europeu de modernidade. Nesse prisma, a expectativa eurocêntrica de modernidade se afirma em relação ao outro estigmatizado pelo rótulo de primitivo, atrasado, sem cultura e sem religião. As relações entre americanos e europeus não foi um

¹¹³ AMIN, Samir. A geopolítica do imperialismo contemporâneo. In: **Nova hegemonia mundial – alternativas de mudança e movimentos sociais**. (Org.) Atílio A. Baron. Buenos Aires: Clacso, 2004, p. 74-81.

¹¹⁴ QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. In: **Perspectivas latino-americanas**. Edgar Lander (organizador). 7. ed. Argentina: Clacso, 2005. p. 227.

¹¹⁵ Idem, p. 228.

“encontro de culturas”, mas sim o “encobrimento do outro”¹¹⁶. De fato, o europeu impôs de forma unilateral e assimétrica suas verdades, concepções, doutrinas e dogmas concebidos sob o argumento da “civilização”, inserido na modernidade.

O discurso moderno então, se constrói de forma binária, em que a modernidade opera mediante a colonialidade.¹¹⁷ O processo de colonização da América estabeleceu um domínio vertical nas relações sociais em que “todas as experiências históricas, recursos e produtos culturais terminaram também articulados numa só ordem cultural global em torno da hegemonia europeia ou ocidental”.¹¹⁸ Essa colonialidade do poder, do ser e do saber¹¹⁹ é a materialização da modernidade e seu projeto unísono hegemônico presente ainda na era contemporânea.

O século XX abrigou guerras sem precedentes em termos de violência. A Primeira Guerra Mundial ensejou o Tratado de Versalhes de 1919 e sua proposta de Liga das Nações pela persecução da paz. Essa proposta organizacional não impediu a eclosão de um novo conflito armado, com ainda mais violência: a Segunda Guerra Mundial. A Organização das Nações Unidas (ONU) criada ao final da Segunda

¹¹⁶ DUSSEL, Enrique. 1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade. **Conferência de Frankfurt**. Tradução: Jaime A. Classen. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 65.

¹¹⁷ QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. In: **Perspectivas latino-americanas**. Edgar Lander (organizador). 7. ed. Argentina: Clacso, 2005.

¹¹⁸ QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. In: **Perspectivas latino-americanas**. Edgar Lander (organizador). 7. ed. Argentina: Clacso, 2005, p. 231.

¹¹⁹ BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, v. 2, p. 89-117, 2013.

Guerra Mundial, inspirada na Liga das Nações, tem o mesmo objetivo de alcançar a paz mundial.¹²⁰ Todavia, a extensão da Guerra Fria logo após a Segunda Guerra Mundial obstruiu a efetividade da ONU, em que a paz era garantida por uma tensão diante da potência de um confronto bélico nuclear entre Estados Unidos da América e União Soviética. Após esse período de suspensão, com o fim da União Soviética, a ONU passou a ser uma referência para a composição de uma ordem global, sob o argumento de direitos humanos. Assim, a pretensão universal dos direitos humanos é orientar todo o mundo, ou seja, estabelecer paz no globo, o que quer dizer, perfazer uma ordem mundial. Mas, de acordo com o exposto neste artigo, essa ordem mundial tem por base a modernidade e seu discurso hegemônico, então, toda sua pretensão universalista e seu fundamento nos direitos humanos têm um vício inerente à sua existência. Por isto, “na modernidade, a reação à *adikia* ganha forma de (direito à) resistência”¹²¹, o que tem relação direta com o ativismo dos movimentos sociais globais no presente momento. O ativismo político contemporâneo é reação à *adikia* em suas diversas manifestações, e quanto mais se dissemina a modernidade enraizada na colonialidade e seu projeto etnocêntrico, mais resistência insurge. Esse é o motivo de Dussel se posicionar contrariamente a Habermas quanto ao desfecho do projeto da modernidade iniciado na colonização.¹²²

¹²⁰ HERZ, Mônica; HOFFMANN, Andrea Ribeiro. **Organizações Internacionais: história e práticas**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

¹²¹ DOUZINAS, Costas. **Philosophy and resistance in the crisis – Greece and the future of Europe**. Cambridge: Polity, 2013, p. 81.

¹²² BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, v. 2, p. 89-117, 2013.

A modernidade abriga paradoxos essenciais que possibilitam o questionamento da mesma. A fundamentação da Revolução Francesa desde seu início era pelo fim da desigualdade, isto é, resistência em prol da igualdade. Conforme visto, a resistência foi rechaçada nos trâmites da Revolução, porém, a perspectiva de igualdade alimenta no ser humano uma expectativa que enseja o retorno da resistência, compreendendo toda a dialética da justiça em que a desigualdade importa na injustiça combatida pela *dike*. Ademais, segundo Douzinas¹²³, a “combinação da igualdade e resistência projeta uma humanidade genérica oposta tanto ao individualismo universal quanto ao comunitarismo fechado”. Essa última *adikia* moderna gera a humanidade genérica e possibilita mais: a mudança radical a partir da dialética da justiça.

O discurso da modernidade contida na hegemonia estadunidense entre 1945 e 1970 foi impregnado pela persecução da democracia, a qual se mantém como justificativa moral de invasões bélicas na contemporaneidade. A democracia, muitas vezes, é apropriada por outras culturas, mas mantém seu escopo básico de igualdade. Nesses termos, a democracia, política por excelência, parte de dois requisitos: a igualdade; e a reação à desigualdade pela igualdade. Em outras palavras, quando a igualdade (*dike*) não é alcançada configura-se uma situação de desigualdade (*adikia*) que gera resistência a essa desigualdade para se retornar à condição de igualdade em nome da verdadeira democracia.¹²⁴

¹²³ DOUZINAS, Costas. **Philosophy and resistance in the crisis – Greece and the future of Europe**. Cambridge: Polity, 2013, p. 87.

¹²⁴ Idem, p. 112-114.

Na situação do capitalismo global em que a desigualdade é sistematizada nas relações sociais e se torna constante a ponto de se confundir com a ordem política baseada no direito, a aparição da desobediência, seja no campo individual – esfera civil – seja condicionada à Constituição – esfera republicana – e a coletivização dessa desobediência em resistência é também constante.¹²⁵ A resistência e a igualdade conformam a relação entre *techne* e *dike*, que se constituem como direitos humanos verdadeiros, sendo que “o objetivo dos direitos humanos é de resistir à dominação e à opressão pública e privada”.¹²⁶

A resistência atua de maneira coletiva, reafirmando a tônica aristotélica de composição social em multidão e não em unidade. Essa perspectiva encontra ecos modernos nas obras de Maquiavel¹²⁷ e de Espinosa¹²⁸ em que a política não é uma formatação ordenada que se reduza a unidade hobbesiana do Leviatã.¹²⁹ No interior de um país qualquer, a multidão se encontra em situações desiguais impostas por medidas injustas. Essa situação é ampliada pelo capitalismo global e sua rede extensa de atuação que implica relações entre as nações soberanas. Na ânsia por satisfazer suas pretensões econômicas, a ordem política estabelecida na soberania jurídica de um país é agredida por outro,

¹²⁵ Ibidem, p. 89-100.

¹²⁶ DOUZINAS, Costas. O paradoxo dos direitos humanos. In: **Pensar os direitos humanos: desafios à educação nas sociedades democráticas**. v. 1 n. 1, 2011, p. 3.

¹²⁷ MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. In BRASIL, SENADO FEDERAL. Conselhos aos governantes. Brasília: Senado Federal, 2009; MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

¹²⁸ ESPINOSA, Baruch de. **Tratado Político**. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

¹²⁹ DOUZINAS, Costas. **Philosophy and resistance in the crisis – Greece and the future of Europe**. Cambridge: Polity, 2013, p. 100-103.

elevando a sensação de injustiça. Nesse viés, a “soberania perdida”¹³⁰ dos países, inclusive na própria Europa como é o caso da relação entre Alemanha e Grécia em que esta é praticamente colonizada por aquela, faz com que a injustiça seja ainda mais agressiva. A resposta a essa agressão é proporcional e se manifesta no ativismo de resistência cuja violência integra um componente normal de atuação da *dike* para tentar se restabelecer a situação de igualdade. Portanto, a filosofia da resistência e seu direito derivado operam sempre que a injustiça materialize desigualdade tornando-se concreta, e quanto mais estimulada, maior será o teor da resistência, que em última análise, poderá resultar em revolução.¹³¹

A injustiça é o fundamento para o direito de resistência. Dessa forma, o ativismo político é um meio para se conseguir mudanças sociais e superar as injustiças. Em termos de mecanismos causais, é possível vincular a condição da modernidade ao resultado da resistência e da revolução à medida que se desenvolva o ativismo dos movimentos sociais globais contra a ordem capitalista legitimada pelos direitos humanos calcados na modernidade e sua doutrina liberal. Essa relação causal permite comparar movimentos sociais globais distintos como o grego, o turco e o brasileiro, por exemplo.

Costas Douzinas, em sua obra “Philosophy and Resistance in the Crisis”, se dedica aos acontecimentos relativos à Grécia de hoje, nos

¹³⁰ Douzinas trabalha com a categoria “soberania perdida” que é uma espécie de colonização reversa, contra si mesmo, como é o caso da Alemanha (Europa) colonizando a própria Europa (Grécia) (Idem, p. 100-103).

¹³¹ Ibidem, p. 100-106.

levantas sociais decorrentes da crise iniciada em 2008 e acentuada nos anos subsequentes. O caso grego é típico do quadro teórico de Douzinas.¹³² Nele, o autor relaciona o caso com as insurgências argentinas de 2002, sendo que uma dinâmica similar de crise se operou no país sul-americano. Os dois exemplos arrolados por Douzinas são representativos, mas o autor em tela remonta ao ano de 1968 para correlacionar o ativismo político com a ordem moderna. Ademais, o ano de 1968, segundo o autor, teria um vínculo histórico com a Primavera dos Povos de 1848.¹³³ Nesse diapasão, a relação causal da injustiça com a revolução é ampliada para várias manifestações globais, histórica e hodiernamente, desde que presente a condição moderna e sua ordem essencialmente injusta. Isto permite traçar uma ligação conceitual geral para os movimentos sociais globais.

Na década de 1990 dois movimentos sociais contrários à ordem mundial chamaram a atenção devido ao seu caráter global. Mas, para além de um ativismo contrário a globalização em si, o Zapatismo de 1994 no México e os movimentos de Seattle de 1999 nos Estados Unidos da América foram manifestações de resistência à ordem presente nas bases modernas da globalização. Consignamos acima que a globalização em curso é efeito da modernidade.¹³⁴ Na esteira dessas ondas, o Fórum Social Mundial na década de 2000 foi pensado como uma possível

¹³² DOUZINAS, Costas. **Philosophy and resistance in the crisis – Greece and the future of Europe**. Cambridge: Polity, 2013, p. 98-99.

¹³³ Idem, p. 77.

¹³⁴ QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. In: **Perspectivas latino-americanas**. Edgar Lander (organizador). 7. ed. Argentina: Clacso, 2005.

organização alternativa à ordem que se estabelecia hegemonicamente em torno da “paz” moderna prometida pelo discurso dos direitos humanos.

A década de 2000 foi palco de diversas ações políticas como o já citado caso da Argentina. O pioneirismo argentino ficou evidente pela tomada de ações contra uma ordem neoliberal que deflagrou uma crise geral entre o final da década de 1990 e início da década de 2000. A fuga espetacular do presidente da república daquele país demonstra o vínculo de um problema ocasionado pela modernidade e o resultado da resistência presente nos protestos drásticos no ano de 2002. Aliás, a América Latina, de forma geral, abriga várias manifestações contrárias à ordem moderna, afinal, os impactos mais perturbadores dos efeitos coloniais se mantêm na região, pois a colonialidade do poder¹³⁵ é a própria carga negativa da modernidade. Nesse sentido, a Bolívia na década de 2000 viveu duas guerras – da Água, em 2000 e do Gás, em 2003 – sendo que o cerne da resistência social foi justamente o combate ao modelo neoliberal e colonizador¹³⁶ inerente à lógica moderna. Também o Chile com a Revolta dos Pinguins ocorrida entre 2006 e 2007 se enquadra nesse cenário de embate entre a modernidade e seus efeitos negativos.

Os exemplos são inúmeros e compartilham o mesmo fundamento central enunciado na resistência aos efeitos negativos da modernidade. O

¹³⁵ QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. In: **Perspectivas latino-americanas**. Edgar Lander (organizador). 7. ed. Argentina: Clacso, 2005.

¹³⁶ CAMARGO, Alfredo Jose Cavalcanti Jordão de. **Bolívia – A Criação de um Novo País a Ascensão do Poder Político Autóctone das Civilizações pré-Colombianas a Evo Morales**. Brasília: Ministério das Relações Exteriores, 2006.

desfecho da resistência é incerto. A aposta de Douzinas¹³⁷ é em revolução, sendo que a década de 2010 começou a todo vapor no que diz respeito a mobilizações sociais. O ano de 2010, aliás, inaugurou a “Primavera Árabe”, tendo como primeiro levante o caso da Tunísia em dezembro daquele ano que se encerrou com a derrubada do ditador Ben Ali em janeiro de 2011. Ainda no ano de 2011, a Líbia passou por uma revolta popular violenta que retirou do poder o ditador Kadhafi, o qual foi assassinado durante os atos. Mubarak, ditador do Egito, também foi alvo de protestos em 2011 e obrigado a não se candidatar para novas eleições. Realizadas as eleições, Morsi foi eleito, mas foi deposto no ano de 2013. A onda de protestos no mundo árabe atingiu, ainda, Argélia, Síria, Bahrein, Marrocos, Iêmen, Jordânia e Omã. Vale destacar que alguns movimentos ainda estão em curso e que os objetivos dos mesmos são variados. O que nos permite conjugá-los em movimentos sociais globais é o elemento “modernidade” enquanto condição da ordem mundial que comunga de um teor hegemônico em torno dos direitos humanos. Afinal, todos esses países, por mais díspares que possam à primeira vista parecer, padecem dos efeitos da modernidade e suas construções jurídicas e políticas injustas.

É intrigante o momento atual no que tange aos protestos e suas dimensões múltiplas. Mais intrigante ainda é que os protestos não se concentram em regiões permeadas de problemas econômicos e sociais.

¹³⁷ DOUZINAS, Costas. **Philosophy and resistance in the crisis – Greece and the future of Europe**. Cambridge: Polity, 2013.

Conforme pontua Žižek¹³⁸, países prósperos como Brasil, Turquia e Suécia também comungam de levantes contrários à ordem capitalista. Ainda para Žižek¹³⁹, “o que unifica tantos protestos em sua multiplicidade é que são todas reações contra as múltiplas facetas da globalização capitalista”. Mas, mesmo a globalização capitalista é um efeito da modernidade, por isto é esta última que consiste na injustiça a qual configura uma condição causal para o conflito em escala mundial. Ilustração pertinente disto é o “Occupy” deflagrado nos Estados Unidos da América em 2011, no epicentro do capitalismo global. Tal movimento traduz a ideia de que a motivação não está apenas polarizada no sistema econômico, mas sim em um fundamento mais amplo originado na modernidade camuflado pelos direitos humanos universais.

Os casos em curso como o do Brasil e da Turquia têm suas próprias peculiaridades, embora ambos remetam ao ano de 2013. As respostas dadas pela ordem estabelecida nos respectivos países têm sido uma profunda repressão às mobilizações sociais de qualquer tipo, inclusive, com a elaboração e adoção de medidas legais no sentido de criminalizar os movimentos sociais que questionam a ordem. O fundamento teórico da ordem continua sendo o mesmo argumento hobbesiano de paz e de segurança, o que abastece e alimenta a motivação dos movimentos sociais globais e sua luta contra as injustiças advindas da modernidade.

¹³⁸ ŽIŽEK, Slavoj. Problemas no Paraíso. In: **Cidades Rebeldes: Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil**. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2013, p. 102.

¹³⁹ Idem, p. 104.

Considerações finais

A modernidade fundamentou os traços da ordem política e jurídica. O problema é que o estabelecimento da ordem foi construído em detrimento da coletividade, a partir do indivíduo ideal moderno e suas pretensões. Assim, a evolução da concepção moderna de ordem, sobretudo com o discurso dos direitos humanos, tem sido excludente e mais, desconsidera a importância da resistência diante de uma situação injusta, o que alimenta o conflito na contemporaneidade justificando o ativismo político em escala global contra a própria ordem moderna. Nesse viés, a tentativa de compor uma ordem global a partir dos direitos humanos amplia o conflito e enseja a resistência.

Referências

AMIN, Samir. A geopolítica do imperialismo contemporâneo. In: **Nova hegemonia mundial – alternativas de mudança e movimentos sociais**. (Org.) Atílio A. Baron. Buenos Aires: Clacso, 2004, p. 73-110.

ANGOLD, Michael. **Bizâncio: a ponte da antiguidade para a Idade Média**. Trad. de Alda Porto Santos. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

ARISTÓTELES. **A Política**. São Paulo: Lafonte, 2012.

_____. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2004.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, v. 2, p. 89-117, 2013.

BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e democracia**. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1998.

BOCAYUVA, Izabela. Parmênides e Heráclito: diferença e sintonia. In: **KRITERION**, Belo Horizonte, n. 122, Dez./2010, p. 399-412.

BONAVIDES, Paulo. **Ciência Política**. 10. ed. rev. e atual. São Paulo: Malheiros Editores, 2004.

BOURDÉ, Guy; MARTIN, Hervé. **As escolas históricas**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1990.

CAMARGO, Alfredo Jose Cavalcanti Jordão de. **Bolívia – A Criação de um Novo País a Ascensão do Poder Político Autóctone das Civilizações pré-Colombianas a Evo Morales**. Brasília: Ministério das Relações Exteriores, 2006.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Direito constitucional e teoria da constituição**. 7. ed., 8 reimp. Coimbra: Edições Almedina, 2003.

DOUZINAS, Costas. **Philosophy and resistance in the crisis – Greece and the future of Europe**. Cambridge: Polity, 2013.

_____. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

_____. O paradoxo dos direitos humanos. In: **Pensar os direitos humanos: desafios à educação nas sociedades democráticas**. v. 1 n. 1, 2011.

DUSSEL, Enrique. 1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade. **Conferência de Frankfurt**. Tradução: Jaime A. Classen. Petrópolis: Vozes, 1993.

ESPINOSA, Baruch de. **Tratado Político**. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HERZ, Mônica; HOFFMANN, Andrea Ribeiro. **Organizações Internacionais: história e práticas**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

HOBBS, Thomas. **O Leviatã**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

HOBBS, Eric J. **A Era das revoluções: Europa 1789-1848**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo**. São Paulo: Nova Cultural, 1978.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. In BRASIL, SENADO FEDERAL. Conselhos aos governantes. Brasília: Senado Federal, 2009.

_____. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MARQUES, Juliana Bastos. O conceito de temporalidade e sua aplicação na historiografia antiga. In: **Revista de História**, n. 158, 1º semestre de 2008, p. 43-65.

MILL, John Stuart. **Considerações sobre o governo representativo**. Brasília: EdUnB, 1981.

_____. **Utilitarismo**. Porto: Porto Editora, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2004.

_____. **O Anticristo**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2012.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2000.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. In:

Perspectivas latino-americanas. Edgar Lander (organizador). 7. ed. Argentina: Clacso, 2005, p. 227-278.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça.** São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social.** São Paulo: Abril Cultural, 2000.

RUSSEL, Bertrand. **História do pensamento ocidental.** Tradução: Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

SADEK, Maria Tereza. Nicolau Maquiavel: o cidadão sem fortuna, o intelectual de virtù. In Weffort, Francisco C. (org.). **Os clássicos da política. Volume 1. Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, “O Federalista”.** São Paulo: Ática, 2006, p. 11-24.

SÓFOCLES. **Antígona.** Fonte Digital: Clássicos Jackson, 2005.

THOREAU, Henry David. **A desobediência civil.** São Paulo: Editora Martin Claret, 2002.

VÉRAS NETO, Francisco Quintanilha. Direito romano clássico: seus institutos jurídicos e seu legado. In: Antonio Carlos Wolkmer (Organizador). **Fundamentos de história do direito.** 4. ed. 3. tir. Belo Horizonte: Del Rey, 2009. (Capítulo 6, p. 121-154).

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

WALLERSTEIN, Immanuel. Mudando a geopolítica do sistema-mundo: 1945-2025. In: **A América Latina e os desafios da globalização**. (Coord.) Emir Sader e Theotonio dos Santos. PUC – RJ. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 51-77.

ŽIŽEK, Slavoj. Problemas no Paraíso. In: **Cidades Rebeldes: Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil**. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2013.