

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
DE FILOSOFIA
MESTRADO

PÉRICLES AYRES SCHUTZ

**ENTRE O DIREITO E A DESOBEDIÊNCIA: UMA FUNDAMENTAÇÃO ÉTICO-POLÍTICA DA
PRÁXIS CONTESTATÓRIA**

Porto Alegre
2025

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

Ficha Catalográfica

S396e Schutz, Péricles Ayres

Entre o Direito e a Desobediência : uma fundamentação
ético-política da práxis contestatória / Péricles Ayres
Schutz. – 2025.

168.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Thadeu Weber.

1. Crítica ao Liberalismo. 2. Desobedecer. 3. Ética da
Desobediência. 4. Liberdade. 5. Obedecer. I. Weber, Thadeu. II.
Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bibliotecária responsável: Clarissa Jesinska Selbach CRB-10/2051

AGRADECIMENTOS

A efetiva realização deste trabalho de dissertação de mestrado só foi possível graças ao apoio, ao incentivo e as contribuições de diversas pessoas especiais que acompanharam a minha trajetória acadêmica e pessoal. É com sincera gratidão que registro aqui meu reconhecimento a todos que tornaram esse trabalho viável.

Em primeiro lugar, à minha família, causa indispensável neste percurso: ao meu pai, Airton, pela curiosidade intelectual que sempre cultivou em nosso lar, transformando simples conversas em profundas reflexões e que acima de tudo o considero meu maior mentor; à minha mãe, Aparecida, pelo amor incondicional e pela resiliência que me ensinaram a persistir mesmo diante dos desafios mais complexos; e à minha irmã, Pietra, pelo apoio constante e pela leveza que equilibrou momentos de intensa dedicação.

Ao Professor Dr. Thadeu Weber, meu orientador, direciono meu profundo reconhecimento. Sua expertise, disponibilidade para debates rigorosos e orientações precisas foram determinantes para o aprimoramento teórico e metodológico deste trabalho. As discussões em sala de aula, as críticas construtivas e o estímulo à autonomia intelectual não apenas moldaram esta dissertação, mas também ampliaram meu olhar sobre o fazer acadêmico.

Agradeço, também, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001, pelo apoio financeiro essencial durante o período de pesquisa e elaboração desta dissertação.

Por fim, quero agradecer os professores examinadores e participantes da banca, prof. Dr. José Luiz Quadros e Profa. Renata Guadagnin, que enriqueceram este trabalho com suas valiosas sugestões, sendo seus apontamentos essenciais para refinar argumentos e aprofundar análises.

Que este trabalho provoque reflexões profundas e inspirem novas perspectivas sobre a filosofia, a ética, a política, a desobediência e a vida!

*“A história humana começou com um ato de desobediência e não é
provável que termine com um ato de obediência”*

Erich Fromm

RESUMO

Este presente estudo busca problematizar a questão da desobediência e seu aparato conceitual a partir da obediência. O objetivo é demonstrar, de maneira crítica, que a tradição republicana/liberal – base da desobediência civil – apresenta aspectos que deslegitimam o emprego deste conceito para enfrentar as injustiças e os desafios dos modos de vida que se manifestam no contexto contemporâneo. Desta forma, primeiramente, o problema da desobediência é examinado através do olhar jurídico-filosófico por meio do entrelaçamento dos conceitos de liberdade, autoridade, legitimidade, legalidade e cidadania, aprofundando o conceito de desobediência civil proposto pela tradição republicana/liberal. Posteriormente, destaca-se de forma crítica a insuficiência deste conceito através do exemplo de Antígona, na peça Sofocliana, e do pensamento grosniano. Por fim, propõe-se uma nova formulação para o conceito da desobediência, capaz de afirmar legitimamente a condição ético-política do sujeito cidadão, e que possa fundamentar uma ética da desobediência apta a dar conta de uma estética existencial do cuidado de si e do cuidado do outro.

Palavras-chave: Crítica ao Liberalismo; Desobedecer; Ética da Desobediência; Liberdade; Obedecer;

ABSTRACT

This study seeks to problematize the issue of disobedience and its conceptual apparatus from the perspective of obedience. The objective is to critically demonstrate that the republican/liberal tradition - the foundation of civil disobedience - presents aspects that delegitimize the use of this concept to confront the injustices and challenges of the modes of life manifest in the contemporary context. In this way, the problem of disobedience is first examined through a legal-philosophical lens by interweaving the concepts of freedom, authority, legitimacy, legality, and citizenship, thereby deepening the concept of civil disobedience proposed by the republican/liberal tradition. Subsequently, the insufficiency of this concept is critically highlighted through the example of Antigone in the Sophoclean play and through Groszian thought. Finally, a new formulation for the concept of disobedience is proposed, one that is capable of legitimately affirming the ethical-political condition of the citizen-subject and of underpinning an ethics of disobedience capable of accounting for an existential aesthetic of self-care and care for others.

Keywords: Critique of Liberalism; Disobeying; Ethics of Disobedience; Freedom; Obeying.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO:	8
CAPÍTULO 1 – O PROBLEMA DO <i>DESOBEDECER</i>: ENTRE LIBERDADE, AUTORIDADE, LEGITIMIDADE, LEGALIDADE E CIDADANIA	12
1.1 – DA IDEIA, DOS SENTIDOS E DOS LIMITES DA LIBERDADE	16
1.2 - <i>AUCTORITAS</i> E <i>POTESTAS</i> , O QUE É AUTORIDADE?	29
1.3 - O PARADOXO ENTRE LEGITIMIDADE E LEGALIDADE	39
1.4 - CIDADANIA COMO FONTE POLÍTICA DO <i>DESOBEDECER</i> ?	48
CAPÍTULO 2 – A TRADIÇÃO REPUBLICANA/LIBERAL DO <i>DESOBEDECER</i>	57
2.1 – HENRY D. THOREAU.....	63
2.2 – JOHN RAWLS, RONALD DWORKIN E HANNAH ARENDT	69
2.2.1 – <i>John Rawls</i>	70
2.2.2 – <i>Ronald Dworkin</i>	76
2.2.3 – <i>Hannah Arendt</i>	82
2.3 - A INSUFICIÊNCIA DAS TEORIAS REPUBLICANAS/LIBERAIS DA DESOBEDIÊNCIA CIVIL.....	86
CAPÍTULO 3 - UMA ABERTURA FILOSÓFICA PARA O <i>DESOBEDECER</i>	93
3.1 - ANTÍGONA, A HEROÍNA DO <i>DESOBEDECER</i>	94
3.2 - HEGEL E A ETICIDADE CONTRA BUTLER E O PARENTESCO.....	102
3.3 - FRÉDÉRIC GROS E O BRILHO DE ANTÍGONA.....	110
CAPÍTULO 4 – PENSAR O <i>DESOBEDECER</i> A PARTIR DO OBEDECER EM FRÉDÉRIC GROS	116
4.1 – “DA SUBMISSÃO À REBELIÃO”	119
4.2 - “DO CONFORMISMO À TRANSGRESSÃO”	123
4.3 - “DO CONSENTIMENTO À DESOBEDIÊNCIA CIVIL”	134
CAPÍTULO 5 - O OBEDECER E O <i>DESOBEDECER</i> COMO SÍNTESE NA FORMAÇÃO DE SUJEITOS ÉTICO-POLÍTICOS	144
5.1 - EM QUE MEDIDA <i>DESOBEDECER</i> É RESPONSÁVEL?	150
5.2 - UMA HIPÓTESE PARA A FUNDAMENTAÇÃO DE UMA ÉTICA DO <i>DESOBEDECER</i>	155
CONSIDERAÇÕES FINAIS	158
REFERÊNCIAS	162

INTRODUÇÃO:

A *desobediência*, enquanto conceito amplo e prático de manifestação de resistência e de questionamento crítico à autoridade e ao poder, tem desempenhado um papel crucial na trajetória da história humana¹. Essa noção permitiu que, em boa parte das vezes, os seres humanos realizassem transformações e mudanças radicais em numerosas esferas da vida particular e coletiva, o que, frequentemente, possibilitou que tal conceito fosse percebido como um mecanismo dialético, um tipo de engrenagem, que enseja a evolução e o avanço de diferentes aspectos da nossa existência.

Desde a Antiguidade nota-se que o assunto da *desobediência* se oferece e se empresta de maneira valiosa para as disciplinas da Ética, da Política e da Filosofia. As temáticas que suscitam e atravessam o objeto do desobedecer e suas respectivas argumentações se lançam, em última instância, sempre (ou quase sempre) em direção e sobre a ótica de um outro conceito, a saber: a Justiça. O Desobedecer e a Justiça nem sempre estão em plena sintonia nas reflexões habituais. Existem aqueles, inclusive, que afirmam que não há possibilidade alguma de haver algum tipo de justiça caso os sujeitos sejam desobedientes. Eventualmente, é essa lógica discursiva que ainda permeia e subjaz os espaços públicos de debates políticos e acadêmicos e que, em boa parte das vezes, costumam explorar esses conceitos de uma forma simplista e até mesmo rudimentar.

Desse modo, evidencia-se que a partir do momento em que o Iluminismo se consolidou, formando os modelos político-econômicos que se estabeleceram até a atual conjuntura do mundo ocidental, a autoridade e o poder descobriram e desvendaram novos métodos de dominação e exploração do homem, da técnica e da natureza.

O triunfo do capitalismo, consolidado como um sistema econômico e político de poder ao longo dos últimos quatro séculos, permitiu a formação das subjetividades. Como um origami, as subjetividades, os indivíduos, se tornaram cada vez mais algo que se fabrica e que se constrói como se fossem um produto inserido estrategicamente na lógica de uma linha de produção capitalista-mercantil. A matéria-prima, o elemento essencial, que constitui esse poder que as confecciona é a *obediência*.

¹ A *desobediência* sempre esteve associada à luta por justiça e liberdade. Antígona desafiou o Estado por uma obrigação moral, enquanto Adão e Eva simbolizam uma transgressão com consequências ontológicas e metafísicas, marcando a transição da inocência para a percepção do bem e do mal. Sócrates, Jesus e Thoreau mostraram que a *desobediência* pode ser um ato ético e transformador. Atualmente, grupos como *Black Lives Matter* e *Extinction Rebellion* continuam a recorrer à *desobediência* para questionar injustiças e reivindicar mudanças. Mais do que uma atitude rebelde, a *desobediência* pode ser uma rota para um mundo mais equitativo e justo.

A pergunta que ainda permanece nas democracias ocidentais, da qual, em tese, o poder deveria emanar do povo, é a seguinte: como é possível que uma pequena elite de oligarcas extremamente ricos controle e domine uma imensa maioria de pobres subalternos endividados? Por que essa imensa maioria obedece e se submete a esse sistema, mesmo sabendo que, ao obedecer, essa obediência as levará contra a sua própria sobrevivência e existência? As políticas que decorreram do imperialismo neoliberal e do nazifascismo no século XX, as quais tem voltado fortemente à tona no século XXI², são exemplos claros disso. Há um conformismo? Todos estão dormindo? É preciso despertar.

O presente estudo visa investigar e analisar a seguinte questão: como o *desobedecer* pode ser uma vitória ética e política válida e justificável para o despertar das subjetividades diante deste conformismo apático e generalizado que se intensifica no cenário atual, e que, ao mesmo tempo, sinaliza um aprofundamento descontrolado das injustiças sociais-econômicas, das políticas nazifascistas autofágicas e do agravamento da devastação ecológico-ambiental?

A partir de uma análise ético-jurídico-filosófica, este trabalho tem por finalidade problematizar a relação do *desobedecer*, a partir de sua antítese *obedecer*, com suas respectivas representações de estilos conceituais a fim de que se possa, com base nessa elucidação, pensar e conceber um novo sujeito ético-político que fundamente e justifique uma possível hipótese para uma *ética do desobedecer*. Além disso, em consonância com esse propósito, ressalta-se que este trabalho investigativo possui uma metodologia analítica-crítica-dialética, sendo a pesquisa de natureza básica, abordagem qualitativa, e procedimento bibliográfico; e, se delimita sobre o tema do *desobedecer* na medida em que, primeiro, o direito e as teorias liberais fundamentam tal conceito e, em segundo, na dinâmica de demonstrar a insuficiência ético-filosófica incorporadas pelo direito e pelas teorias liberais na problematização do *desobedecer*.

Este presente estudo também requer um acordo semântico a respeito do termo *desobedecer*, que será empregado como um conceito de gênero, abrangendo um conjunto de comportamentos e ações que, de diferentes maneiras, expressam o rompimento com as normas,

² Pode-se afirmar que as políticas do imperialismo neoliberal e do nazifascismo do século XX se reorganizaram no século XXI sob o conceito de *techno-feudalismo*, formulado pelo economista Yanis Varoufakis. Este termo descreve como as *Big Techs* (Google, Apple, Meta, Microsoft, Amazon) funcionam como ‘senhores feudais’, extraíndo riqueza de seus usuários, produtores e empresas que dependem dessas infraestrutura para poderem operar. Ao invés de comercializar produtos ou competir no mercado convencional, essas empresas criam ecossistemas fechados nos quais todos os participantes se tornam vassallos, contribuindo com dados, taxas e dependência de algoritmos. De acordo com Varoufakis o *techno-feudalismo* é uma metamorfose do sistema capitalista regido pela relação tecnológica de vassalagem, o qual abala os alicerces do capitalismo tradicional ao suprimir a concorrência livre e ao centralizar poder econômico e político em um restrito grupo de proprietários de plataformas digitais, estabelecendo uma nova estrutura global de domínio e dependência tecnológica. Ver mais em Varoufakis, Yanis. *Techno-Feudalism: What Killed Capitalism*. Penguin Random House. United Kingdom. 2023.

às leis, às autoridades ou sistemas (ético-político) estabelecidos. Desse modo, *desobedecer* deve ser compreendido em um sentido mais amplo e genérico, no qual estão contidas várias modalidades específicas de práticas contestatórias, cada uma com suas particularidades e contextos. Dentre essas modalidades, pode-se destacar: a resistência, a desobediência civil, a revolução, a insurreição, a dissidência, a transgressão e outras. Portanto, todas as formas de ruptura que expressam formas de contestação e transformação social devem ser entendidas como espécies distintas, mas relacionadas, sob o gênero desobedecer.

Esclarecida e delimitada a problemática da tarefa perquirida, à qual a presente investigação se propõe, a forma de sua estruturação e execução se dá em cinco partes:

O primeiro capítulo tem como propósito problematizar a noção de *desobediência* no contexto da organização *juspolítica* do Estado Democrático de Direito, examinando suas implicações, consequências e desafios dentro da estrutura normativa institucional. Para isso, o conceito de *desobediência* é associado com outras noções fundamentais como liberdade, autoridade, legitimidade, legalidade e cidadania. O objetivo é compreender até que ponto a *desobediência* se apresenta como um ato de contestação às normas estabelecidas e qual o seu papel na construção e transformação das estruturas que ordenam as diretrizes políticas e jurídicas. Esta avaliação possibilitará examinar se a *desobediência* representa um risco à estabilidade do Estado ou, pelo contrário, um elemento essencial para a renovação democrática e a concretização de direitos que amplificam o senso de justiça.

Em sequência, o segundo capítulo busca desenvolver filosoficamente a ideia de *desobediência* a partir da tradição liberal/republicana, que tem como seu marco inicial o ensaio de Thoreau (*Civil Disobedience*), mas que se consubstancializa nos pensamentos dos filósofos americanos John Rawls e Ronald Dworkin, e da filósofa alemã-júdia Hannah Arendt. A análise se concentrará em como esses autores concebem e compreendem a *desobediência* dentro de um contexto normativo que, apesar de reconhecer sua função na preservação de um sentido de justiça e na correção de injustiças, ainda a limita a restrições institucionais e procedimentos específicos. Contudo, ao confrontar essas formulações liberais/republicanas com os movimentos insurgentes do mundo real, que operam fora dessas balizas teóricas, busca-se evidenciar, de modo crítico, as insuficiências desses modelos para lidar com formas de *desobediência* legítimas, que não só reivindicam direitos dentro do sistema, mas que também questionam e contestam suas bases estruturais e relações de poder.

Demonstradas as insuficiências da tradição liberal/republicana do conceito do *desobedecer*, o capítulo três retoma a discussão ético-filosófica do conceito de *desobediência* por meio da tragédia clássica de Antígona, de Sófocles. Tem-se como desígnio destacar como

essa narrativa fornece a base fundamental para a compreensão do *desobedecer* em sua dimensão mais originária e radical. Ao contrário da tradição liberal/republicana, que enquadra a *desobediência* dentro de limites normativos-institucionais, Antígona apresenta a *transgressão* como um ato inaugural que estabelece uma nova perspectiva ética e política. A sua conduta não só questiona e desafia a legalidade estrita do Estado, mas exprime a possibilidade de formação de um sujeito ético-político que rompe com as normas estabelecidas e funda novas formas de pensar e conceber a justiça, a autoridade e a legitimidade. Assim, a tragédia sofocliana surge como razão de uma estilística conceitual do *desobedecer*, capaz de abrir caminho para uma reflexão mais aprofundada sobre a *desobediência* como princípio ético-político de transformação e de justiça.

Já no quarto capítulo, após a abertura conceitual ético-filosófica do *desobedecer* oferecida por Antígona, tem-se como propósito aprofundar a análise a partir da abordagem do filósofo francês Frédéric Gros, que pensa o conceito de *desobediência* associado diretamente a sua antítese *obediência*. Nesse sentido, demonstrar-se-á as relações dialéticas entre esses dois conceitos e suas derivações, certificando de como a *obediência* não é apenas um ato passivo, mas um dispositivo de controle que organiza e estrutura as subjetividades e as relações de poder. Neste confronto conceitual, busca-se justificar uma nova definição da *desobediência* que vá além das limitações institucionais e normativas, legitimando-a como um requisito ético-político essencial do indivíduo e, conseqüentemente, do coletivo. Desse modo, a *desobediência* deixa de ser apenas um mecanismo de correção de injustiças dentro de um sistema preestabelecido e passa a ser reconhecida como uma força constitutiva da ética e da política, essencial para a constante e contínua reinvenção da democracia e da autonomia individual-coletiva.

Por fim, o quinto e último capítulo, tem como objetivo estabelecer uma síntese entre o obedecer e o desobedecer, buscando compreender como essa relação dialética pode formar um novo sujeito ético-político. A proposta é demonstrar em que medida a desobediência pode ser vista e entendida como um ato responsável, não somente como sinônimo de resistência ou ruptura, mas, sobretudo, como um gesto ético que assume o compromisso e a responsabilidade de redefinir a justiça e a legitimidade dentro do espaço público. Ao abordar essa dimensão, o capítulo busca estabelecer os fundamentos para um estudo futuro que tenha como hipótese a formulação de uma teoria da *ética do desobedecer*, na qual a transgressão não seja percebida apenas como contestação ao poder instituído, mas como um princípio ativo na constituição de novas formas de subjetividades e ordenamentos políticos.

A relevância que integra a problematização dessa pesquisa desponta-se na improrrogável necessidade de se discutir e compreender até que ponto desobedecer pode ser

uma conquista justificável sobre o conformismo apático, reacionário e generalizado que envolve essa recusa de redefinir os modos de vida contemporâneo. Apresenta-se a importância da discussão de se exigir ativamente formas para modificar e transformar responsabilmente a situação ética e política da vida atual, bem como expor uma discussão sobre novas formas de se pensar a vida e a democracia de uma maneira crítica. Refletir sobre o desobedecer e seus aparatos conceituais é, e pode ser, uma maneira consciente, prudente e razoável de confrontar esse modelo de vida que oprime, tanto o Homem quanto a Natureza. É diante desse horizonte que averiguar-se-á, no presente estudo, uma possível alternativa que possibilite reestruturar novas condições e expressões de vida que ressaltem, sobretudo, a autenticidade e a justiça social-coletiva sob a égide da valorização ético-política, com o objetivo de elaborar uma possível hipótese de fundamentação para uma *ética do desobedecer*.

CAPÍTULO 1 – O PROBLEMA DO *DESOBEDECER*: ENTRE LIBERDADE, AUTORIDADE, LEGITIMIDADE, LEGALIDADE E CIDADANIA

O Estado Democrático de Direito se baseia em princípios que, em teoria, deveriam assegurar a liberdade, a igualdade e a justiça. Em sua essência, esse modelo de Estado se caracteriza por meio da formulação de uma Constituição concebida através da soberania popular. Eis que: todo o poder emana do povo e é exercido, pelo menos originariamente, pelos cidadãos³. Por sua vez, nas democracias representativas ocidentais, o povo é representado ordinariamente pela autoridade daqueles cidadãos eleitos que compõem os poderes executivo, legislativo e judiciário. Basicamente, esses poderes teriam (e têm) como função organizar e garantir que todas as ações governamentais estejam sujeitas às normas jurídicas pré-estabelecidas, isto é, que todas as atividades do Estado estejam subordinadas à Lei.

Tratar da organização *juspolítica* de um Estado é referir-se, primordialmente, àquilo que recheia a Constituição e alcança com evidência as Leis. A Constituição é o conjunto de normas supremas e princípios fundamentais que estabelecem a estrutura e os limites do Estado e garantem os direitos e deveres dos cidadãos - em especial, as liberdades públicas de

³ A gênese da criação do Estado Democrático de Direito e da proposição de que todo o poder emana do povo provém de um movimento teórico denominado Contratualismo. Iniciado no período da modernidade, essa corrente filosófica estabelece que a origem da sociedade e do poder político está fundamentada, basicamente, num pacto social, isto é, num contrato. Seus principais pensadores são Hobbes, Locke, Rousseau e, mais recentemente, John Rawls. “Além disso, a tese contratualista implica que a política se funda sobre uma relação jurídica, pois o contrato que dá início à associação política, é um ato jurídico (trata-se de uma figura do direito privado romano) pelo qual as partes contratantes estabelecem direitos e deveres recíprocos. Para o Contratualismo, a sociedade política não apenas se funda sobre uma relação jurídica, como se distingue das outras formas de comunidade precisamente por isso” (Ramos, Melo, Frateschi, 2021, p. 100).

pensamento, de ir e vir, as convicções filosóficas, políticas e religiosas e as medidas de proteção desses direitos como, por exemplo, o direito da ampla defesa e do contraditório.

Já a Lei é a forma pela qual as regras do jogo em sociedade são estabelecidas; é ela que regula e assujeita o comportamento das pessoas na mediação das relações sociais. Platão, em sua obra *As Leis*, reconhece, de forma pragmática, que elas devem ser expressões racionais, formuladas por governantes sábios, pois são o símbolo do instrumento da justiça – virtude central para a vida em comunidade; assim, advindas da razão, devem promover o bem comum e corrigir ‘comportamentos inadequados’ com a finalidade de que se mantenha a ordem das relações interpessoais.

Entretanto, foi a filosofia política moderna – influenciada, por um lado, pela tradição platônica dual; e, por outro, pela tradição do direito natural que retoma e resgata o pensamento aristotélico-tomista - que se construiu, “a partir do desacoplamento do sujeito em relação ao seu contexto social” (Pinto, 2014, p. 100) (teoria do direito natural em contraposição à teoria do direito positivo), uma nova compreensão e função do direito (*jus*) e da política baseada em dualismos, que aponta para “algo que corresponde, em termos práticos-políticos, à sujeição absoluta do corpo ao intelecto” (Pinto, 2014, p. 100).

Nota-se que nas teorias da natureza humana – de que o ser humano é um ser individualizado, atômico, proprietário de si mesmo e em boa medida selvagem – a conduta subjetiva passa a ser guiada, cada vez mais e mais, pela inclinação solipsista da autopreservação. Nesse cenário, cada pessoa passa a agir com o objetivo de apenas proteger a si mesma, seus próprios interesses e a vida em comunidade se torna caótica. Como resultado desse caos e dessa desorganização, é preciso encontrar uma forma eficaz de controle e de impor ordem nesse ambiente desorganizado; esse meio é a força⁴, o uso do poder coercitivo. Assim, na concepção de Hobbes⁵, a fim de superar esse medo da morte violenta do estado natural de guerra de todos contra todos, a multidão reunida em uma única vontade, renuncia de parte de sua liberdade e se submete, por meio de um contrato artificial (*ens fictionis*⁶), a um poder soberano.

⁴ Maquiavel destaca a necessidade que o príncipe deve saber usar a sua força para se fazer temido, pois esse seria o *modus operandi* de se fazer respeitável no âmbito político. Diferente do amor, a força é a única capaz de aterrorizar os seus oponentes. “Maquiavel ainda ressalta a necessidade de uma moral adequada à política, uma vez que os valores que regulam a ação política não coincidem muitas vezes com os valores que regem a ação humana em outros domínios. Não se trata de retirar a moralidade da política, mas de reconhecer que a política tem seu próprio sistema normativo fundado em valores próprios” (Ramos, Melo, Frateschi, 2021, p. 84).

⁵ Ver em Hobbes, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Tradução: Rosina D’Angina. São Paulo. Martin Claret. 2014, p.139-141.

⁶ A ideia de contrato caracterizada como um *ens fictionis*, ente fictício, não significa dizer que ele é irreal, mas que desfruta de uma realidade própria, que é a realidade jurídica enquanto racional, isto é, pertencente ao âmbito da

Para a política, as teorias contratualistas assumem uma incumbência de desvincular e desresponsabilizar, desse modo, o agir político subjetivo com as normas éticas da comunidade. Em resumo, a ação política após o pacto social “assume a função básica de prover a manutenção e expansão do poder em face da rede ilimitada de interações estratégicas entre os indivíduos isolados” (Pinto, 2014, p. 101). Os valores morais que antes sustentavam a vida comunitária, como, por exemplo, nas *pólis* gregas, perdem conexão com os princípios éticos que guiam a vida individual de cada sujeito.

A prioridade da política passa a não ser mais o bem comum, mas sim a autossustentação do poder verticalizado. Como resultado desse imbróglio, torna-se necessário um meio eficaz para ordenar o que é, por natureza, caótico. Aqui o direito se apresenta em sua nova roupagem visivelmente moderna: como a espada do pacto; isto é, o expediente técnico do poder político que tem como objetivo e finalidade manter o espectro vertical do poder soberano e de garantir que a sociedade assim funcione.

O fenômeno jurídico passa a ser um mecanismo utilizado de forma estratégica para servir aos interesses políticos. Em vez de regular a vida em sociedade a partir do *éthos* da comunidade de forma justa, coerente e que legitime as relações efetivas de poder que os sujeitos têm uns com os outros, o direito é visto agora como uma maneira de manutenção e manipulação instrumental do poder. As leis, exercidas de maneira impositivas, não são criadas levando em consideração a realidade vivida pelas pessoas no dia a dia. “Se é assim, à verticalidade da coação jurídica corresponde o distanciamento abrupto do binômio facticidade-validade: o direito moderno se absolutiza enquanto exigência puramente contrafactual” (Pinto, 2014, p. 101). Ou seja, sugere-se que as normas jurídicas, a partir do direito moderno, não correspondem mais às realidades práticas, mas a um ideal abstrato.

Por outro lado, é notório afirmar que, ao se fazer uma análise da história, a formação dos Estados Democráticos de Direito também são parte de uma conquista de lutas e de um evidente avanço da cronografia humana, principalmente, se compararmos com os modelos políticos anteriormente já conhecidos. Ocorre que esse modelo *juspolítico* de governança, no meio do caminho, foi igualmente, cooptado por um sistema econômico hegemônico: o sistema capitalista burguês.

O poder que, teoricamente, deveria ser um sistema de entidades jurídicas e instituições governamentais baseados no conceito de soberania popular que emanaria do povo, se manteve na mão, na verdade, de uma pequena elite, a qual já, no século XXI, não faz mais nenhuma

ideia e do pensamento. Por isso, a legitimidade das instituições criadas por meio do contrato social não representa, necessariamente, uma descrição das instituições concretas e históricas.

questão de esconder que “as leis e as instituições da democracia formal são as aparências por trás das quais e os instrumentos com os quais se exerce o poder da classe burguesa” (Rancière, 2014, p. 9). Assim, esse sistema representativo ‘democrático’ se revela, na verdade, como uma forma de oligarquia despótica, a ‘tirania do burguês’, em que não há uma efetiva representação e participação do povo, mas apenas a exibição e a ostentação de uma minoria que comanda e subjuga a grande maioria dos meros “cidadãos abstratos”⁷.

O advento do direito como força vertical e coercitiva das normas jurídicas tornou-se um dispositivo central, portanto, para organizar e regular as sociedades contemporâneas complexas. O Estado, através do direito, incorpora a tensão entre o que os cidadãos individualmente acreditam (consciência subjetiva dos cidadãos) e o que as instituições defendem como ‘correto’ (espírito objetivo das instituições) (cf. Habermas, 2004, p. 222). Isso indica que a crítica ao poder agora se volta, em grande parte, para o sistema jurídico em vigor, uma vez que se problematiza e questiona suas regras e procedimentos estabelecidos. Por isso, o direito é de grande relevância (talvez a principal) para a abordagem e para a análise da questão sobre o *desobedecer*.

Diante desse papel central do direito, tem-se que o gênero do desobedecer “tende a ganhar a roupagem de desobediência ao direito, de onde se segue que aprender as possibilidades de emancipação social passa a significar também aprender os potenciais emancipatórios do fenômeno jurídico enquanto conjunto de normas que estruturam a interação social” (Pinto, 2014, p. 102). Entretanto, é preciso repensar o conceito do desobedecer como conceito aberto, amplo (e até mesmo indeterminado), como expressão ontológica e radical do poder do povo; e, mais do que isso, como potência ético-criativa-normativa de responsabilidade/responsabilização do ato de ser cidadão, isto é, o cuidado perante si e o cuidado perante o outro.

Eis o objetivo deste capítulo: pretende-se pontuar os potenciais reagentes semânticos que compõem a estilística conceitual do *desobedecer* a partir, especialmente, do âmbito jurídico, tendo como premissa a pergunta básica: qual é a gramática jurídica que fundamenta e legitima a ordem do obedecer e, sobretudo, a do desobedecer?

Agamben, em seu livro *Estado de Exceção Homo Sacer II, I*, ao examinar o conceito de estado de exceção nas tradições jurídicas ocidentais, identifica neste conceito uma analogia

⁷ O termo *cidadão abstrato* é utilizado por Marx em *A questão Judaica (1843)* para se referir ao cidadão que, enquanto sujeito político, está formalmente livre e igual perante a lei, mas, na realidade, é separado de sua vida concreta e material. Na esfera política, ele se torna um sujeito universal, desprovido de particularidades (religiosas, econômicas, sociais). No entanto, na esfera civil (ou na vida cotidiana), ele é um indivíduo com interesses e necessidades particulares, frequentemente marcado pela desigualdade econômica. Assim, o *cidadão abstrato* é aquele que tem uma existência política formal, mas que, ao retornar à sua vida material e concreta, ainda vive sob a influência das diferenças econômicas e sociais.

evidente com o direito de resistência (aqui considerada uma espécie de desobediência). Isto porque, “tanto no direito de resistência quanto no estado de exceção, o que realmente está em jogo é o problema do significado jurídico de uma esfera de ação extrajurídica” (Agamben, 2004, p. 24). Ao considerar a tese de que há elementos de fato extrajurídicos fundadores do direito no conceito do *desobedecer*, pode-se estabelecer então como pressuposto de que há uma zona de *anomia*, isto é, uma zona de destituição da ordem jurídica que se apresenta na estrutura do *desobedecer*. Dessa forma, o *desobedecer* é, antes de mais nada, como proposto acima, um conceito indeterminado, aberto, vazio, contingente, que pode vir a ser definido e aplicado contextualmente dentro (da origem ou não) de um ordenamento jurídico como será demonstrado posteriormente.

Nesta direção, levando em consideração essa primeira dificuldade encontrada para definir e conceptualizar o *desobedecer*, serão, neste primeiro momento, analisadas, em linhas gerais, em quais perspectivas se pôde, até aqui, fundamentar e qualificar o conceito da desobediência, em sua concepção jurídica, por intermédio da utilização de outros conceitos, tais como: a) da ideia, dos sentidos e dos limites da liberdade; b) da definição do que é autoridade, e a sua íntima relação com a liberdade e o poder; c) do paradoxo entre legitimidade e legalidade; e d) da cidadania como fonte do *desobedecer*. Pois, sob o ponto de vista da ordem jurídica, o ato de *desobedecer* se resume, basicamente, a uma única questão central: a relação entre liberdade e a autoridade da lei.

1.1 – DA IDEIA, DOS SENTIDOS E DOS LIMITES DA LIBERDADE

O primeiro núcleo de análise do problema sobre o *desobedecer* encurva-se no estudo da essência do que é a liberdade e dos diferentes significados e sentidos que essa palavra pode assumir. Incontáveis são os autores e pensadores que discorreram a respeito do tema da liberdade. É sabida, inclusive, as inúmeras formas que esse conceito incorporou. Para os Antigos, por exemplo, o conceito de ser livre se difere, substantivamente, daquilo que é ser livre para os Modernos⁸ (cf. Lafer, 2011, p. 12 – 28). No entanto, essa noção da liberdade como um

⁸ Celso Lafer, em *Ensaio sobre a Liberdade*, explora a transformação do entendimento de liberdade a partir da distinção proposta por Benjamin Constant entre a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos. Lafer argumenta que essa distinção não é meramente cronológica, mas sim conceitual, representando mudanças profundas na percepção da autonomia, do papel do indivíduo e da relação entre o Estado e o cidadão. A distinção entre a *liberdade antiga*, baseada na participação política, e a *liberdade moderna*, centrada nos direitos individuais, revela não apenas uma mudança histórica, mas também uma transformação nos valores e nas expectativas de realização humana. Nos contextos das *pólis* gregas e, posteriormente, na República Romana, a liberdade significava a capacidade de participar diretamente nas deliberações públicas e na tomada de decisões políticas. Para os antigos, ser livre significava ser cidadão e, portanto, tomar parte no governo da polis. Enquanto a liberdade moderna preserva o espaço de autonomia privada, ela também precisa enfrentar os riscos de despolitização e de isolamento dos cidadãos. (cf. Lafer, Celso. *Ensaio sobre a liberdade*. São Paulo. Editora Perspectiva. 2011).

conceito expressivo, assumiu sua forma jurídico-política, especialmente, após o período da Renascença (cf. Fromm, 1978, p.21), consolidando-se como um dos principais conceitos filosóficos de dimensão histórica do homem.

Rousseau, na sua obra *O Contrato Social*, ao tratar do tema da liberdade como um conceito central de sua filosofia política expõe a ideia de que “renunciar à sua liberdade é renunciar à sua qualidade de ser humano, aos direitos da humanidade” (Rousseau, 2018, p. 34). Ou seja, sua ideia de liberdade está profundamente conectada à condição ontológica e à noção de vida em sociedade, isto é, de participação ativa na política. Assim, para ele a liberdade, em seu aspecto primordial, caracteriza-se pelas suas circunstâncias: a) natural, b) civil ou política e c) moral.

No estado de natureza, o ser humano é livre porque não está submetido a leis ou convenções sociais e, por isso, possui a capacidade de agir conforme seus próprios desejos e instintos, sem restrições externas. No entanto, essa liberdade primitiva revela como os seres humanos seriam vulneráveis e isolados, uma vez que não possuiriam segurança e cooperação social.

O que ocorre é que após o pacto social, ao entrar em sociedade, os indivíduos renunciam a liberdade natural em troca da liberdade civil. Aqui, Rousseau expõe um tipo de liberdade mais elevada, a qual é exercida dentro de uma comunidade regulada por leis justas que são criadas pela *vontade geral*. Isso significa que as leis são uma expressão coletiva da vontade comum de todos os cidadãos, e, por isso, ao obedecê-las, os indivíduos estão obedecendo a si mesmos, caracterizando assim seu estado de liberdade. A liberdade civil, em vista disso, não é a ausência de restrições, mas sim a obediência a leis que os indivíduos ajudaram a criar e que refletem o interesse geral. Ao seguir essas leis, o indivíduo não é escravizado, mas liberto do arbítrio e da dominação de outros.

Por fim, o filósofo francês também fala de uma liberdade moral que é, resumidamente, a capacidade de agir com base na razão e na autodeterminação, em vez de ser escravo das paixões e dos impulsos egoístas. Rousseau acredita, portanto, que, ao agir em conformidade com a *vontade geral*, os indivíduos alcançam uma liberdade mais plena e racional do que a liberdade natural, que é apenas a liberdade de seguir os próprios desejos.

O racionalismo moderno encontrou o seu apogeu na figura de Immanuel Kant. O conceito de liberdade é, para Kant, um dos pilares centrais de sua filosofia moral e está intimamente relacionado à sua teoria do dever e da autonomia. No prefácio de sua obra *Crítica da Razão Prática*, escreve:

Ora, o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui o fecho da abóbada de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os demais conceitos (os de Deus e de imortalidade), que permanecem sem sustentação nesta <última> como simples ideias, seguem-se agora a ele e obtêm, isto é, a [5] possibilidade dos mesmos é provada pelo fato de que a liberdade efetivamente existe; pois esta ideia manifesta-se pela lei moral (Kant, 2011, p. 4).

A compreensão kantiana de liberdade se desdobra, sobretudo, de sua preocupação fundamental, como esclarece Weber, de apontar a “determinação de um princípio válido para todos os seres racionais” (Weber, 1996, p.672), o qual se determina por meio do esvaziamento de qualquer “condicionamento empírico, dado que este impossibilita a universalidade que deve necessariamente caracterizar este princípio” (Weber, 1996, p.672). Este princípio *transcendental* norteador da liberdade, de todas as leis humanas e dos deveres morais, é o princípio da *autonomia da vontade* (cf. Kant, 2011, p. 55), o único capaz de adequar a faculdade de desejar/agir do ser humano de acordo com juízos *apriorísticos* dados pela razão pura.

Kant concebe a liberdade como a capacidade de agir de acordo com leis estabelecidas pelo próprio indivíduo, em oposição à heteronomia, que se refere a obediência às leis naturais ou impulsos externos. Ser verdadeiramente livre não significa apenas estar desprovido de coerções externas ou agir de acordo, simplesmente, com os próprios desejos instintivos. A liberdade autêntica requer autonomia moral, isto é, a capacidade de agir conforme as leis da razão e com as leis morais que o indivíduo reconhece como válidas universalmente.

Essa autonomia se manifesta no conceito do *imperativo categórico*, que representa a lei moral que todos os indivíduos racionais devem seguir. Ao contrário de uma vontade determinada por desejos ou inclinações (*heteronomia*), a vontade autônoma é aquela que se subordina apenas à razão prática, que dita o dever. Portanto, agir livremente, para Kant, significa agir de acordo com o dever, ou seja, agir conforme a máxima que pode ser universalizada sem contradição.

A complexidade do conceito de liberdade em Kant se explica pela necessária compreensão, portanto, dos sentidos que ele dá para esse conceito, a saber: liberdade negativa e liberdade positiva. E é no *parágrafo 8 do Teorema IV da Crítica da Razão Prática* que ele fundamenta:

Ou seja, o único princípio da moralidade consiste na independência de toda a matéria da lei (a saber, de um objeto apetecido) e pois, ao mesmo tempo na determinação do arbítrio pela simples forma legislativa universal, da qual uma máxima tem que ser capaz. Mas aquela independência [59] é **liberdade em sentido negativo**, porém esta legislação própria da razão pura e, enquanto tal, razão prática, é **liberdade em sentido positivo** (Kant, 2011, p. 55). *Grifo nosso.*

A *liberdade negativa* refere-se à ausência de impedimentos externos à ação de um indivíduo. Em outras palavras, é a liberdade *de* algo que se define pela independência da vontade em relação a qualquer coerção externa. Kant define essa liberdade como a ausência de qualquer determinação empírica (isto é, condicionada por inclinações, desejos ou circunstâncias naturais). Essa liberdade é entendida como a condição pela qual a razão prática pode ser autônoma.

A *liberdade positiva*, por outro lado, está diretamente associada ao conceito de autonomia moral. Em Kant, essa é a liberdade que se manifesta na capacidade de a vontade se autodeterminar a partir das leis da razão. Em vez de ser apenas a ausência de impedimentos externos, a liberdade positiva é a capacidade da vontade agir de acordo com princípios racionais autoimpostos. Assim, é a liberdade *para* algo — no caso, para agir conforme o dever e os imperativos morais que a própria razão determina. Ou seja, a capacidade de agir conforme a máxima moral que pode ser universalizada.

Em sua formulação, a vontade livre se define pela obediência às máximas que possam valer como lei universal, representando um ideal de independência em relação aos impulsos e interesses sensíveis. A liberdade, portanto, revela-se sobretudo como um princípio normativo interno: o indivíduo é livre na medida em que é autônomo para seguir o imperativo categórico, superando inclinações particulares e submetendo-se a uma lei racional universalizável.

Se em Kant a ênfase recai na estrutura racional do sujeito e no caráter formal da autonomia, em Hegel esse conceito se expande para além da mera subjetividade, incorporando elementos históricos e sociais. Hegel, em *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, aborda o conceito de liberdade kantiano como insuficiente por entender que ele se restringe a uma concepção formal e abstrata de liberdade. Isto porque, conforme explica Weber (1999), para Hegel, a moralidade kantiana carece de um conteúdo positivo e concreto, reduzindo a liberdade a uma mera autodeterminação formal e desvinculada das esferas objetivas e institucionais da vida social⁹.

⁹ Thadeu Weber aborda como Hegel vê o formalismo kantiano como um risco de cair em contradições internas. Por exemplo, a exigência de que uma máxima possa ser uma lei universal, segundo Hegel, não é suficiente para evitar ações moralmente questionáveis se o conteúdo específico dessa máxima não for levado em consideração. O perigo, então, é que a formalidade da lei possa levar a um esvaziamento da própria moralidade, em que o ato de cumprir a lei em si se torna o foco, sem preocupação com as implicações concretas dessa ação. Assim, a crítica de Hegel a Kant, segundo Weber, pode ser entendida como uma crítica à falta de concretude e de mediação entre o sujeito moral e o mundo social, algo que Hegel procura resolver por meio de seu conceito de *eticidade* e da ênfase na liberdade como realização prática no contexto das instituições sociais (Ver mais em Weber, Thadeu. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999).

A crítica de Hegel a Kant é, essencialmente, apresentada e desenvolvida nos §§ 133 – 135 e §§ 140 -141 da obra supracitada. Nos §§ 133, 134 e 135, Hegel reconhece a formulação kantiana de que a liberdade é a capacidade de agir conforme máximas que possam ser universalizadas. Entretanto, Hegel ainda argumenta que a liberdade em Kant é caracterizada por um mero formalismo e subjetivismo, pois ela não leva em conta o contexto concreto no qual o indivíduo se encontra inserido; conseqüentemente, o conceito de liberdade se mostra vazio, sem um conteúdo específico. Nesse sentido, a tese kantiana se mostra para ele insuficiente. A crítica a Kant é que, ao manter a liberdade no plano formal e subjetivo, o filósofo prussiano não a efetiva como liberdade real, o que acaba por privar a liberdade de sua expressão plena na vida prática. Por isso, Kant apresenta, segundo Hegel, uma forma de liberdade que não é efetiva na prática, pois o indivíduo se submete a um formalismo ético que o aliena de seu próprio contexto social e das determinações particulares de sua vontade.

Em seguida, Hegel expõe a sua própria visão de liberdade, afirmando que ela não pode ser reduzida a uma mera autodeterminação subjetiva, mas que deve se manifestar como *liberdade concreta*, isto é, como a realização do *espírito* na esfera das instituições sociais e políticas, como a família, a sociedade civil e o Estado. Assim, nos §§ 140 – 141, Hegel aprofunda sua ideia e compreende que a liberdade não é simplesmente seguir um princípio universalizável; ela deve se manifestar como participação efetiva na vida social e como reconhecimento do outro. A liberdade é sempre relacional, e sua concretização se dá por meio da realização ética do espírito do Povo (*Volksgeist*).

Por fim, nos §§ 258- 260, Hegel também advoga que a ideia da liberdade se desenvolve como uma conquista da história. Em outras palavras, significa dizer que a liberdade se manifesta e se efetiva na história por meio do processo dialético e do desenvolvimento do espírito do povo (*Volksgeist*) e de suas instituições como vontade racional. A *liberdade concreta* é alcançada em sua forma mais elevada no seio do Estado, o qual é, portanto, o produto e resultado racional das contradições e superações que ao longo do tempo se desenvolvem no âmbito histórico-dialético e que, por sua vez, reconciliam a liberdade subjetiva e objetiva: “O Estado em si e para si é o todo ético, a efetivação da liberdade, e o fim absoluto da razão é que a liberdade seja efetiva” (Hegel, 2022, p. 541).

Isaiah Berlin, filósofo político do século XX, apresentou, especialmente, em *Dois Conceitos de Liberdade*¹⁰, a observação de que a palavra *liberdade* ostenta mais de 200 possíveis sentidos. Entretanto, todos esses sentidos podem, segundo ele, ser categorizados em

¹⁰ Ver em Berlin, Isaiah. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Tradução de Paulo Fernando da Motta Menezes. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

apenas dois sentidos políticos capitais, denominados: *liberdade em sentido negativo* e *liberdade em sentido positivo*. Esses dois sentidos de liberdade só se fazem inteligíveis, segundo ele, quando compreendidos na esfera da história das atitudes e ações humanas. Diferentemente daquilo que pensava Kant, Berlin se refere a essa distinção não apenas descrevendo o conceito de liberdade por meio de um debate meramente teórico, mas também enfatizando um campo de tensões que aponta para a complexidade prática das escolhas políticas e morais de uma sociedade. Isto porque, para ele, o tema da liberdade estava diretamente relacionado com a questão política da obediência e da coerção das leis¹¹.

O sentido da *liberdade negativa*, segundo Berlin, é responder à pergunta: “Qual é a área que o sujeito – uma pessoa ou um grupo de pessoas – deve ter ou receber para fazer o que pode fazer, ou ser o que pode ser, sem que outras pessoas interfiram?” (Berlin, 1981, p. 136). A resposta a essa pergunta possibilita avaliar se a *liberdade negativa* está sendo observada ou se existem elementos de coerção que restringem a esfera de escolha do indivíduo. Desse modo, a *liberdade negativa* é compreendida como a ausência de coerção ou interferência externa na esfera de ação de um indivíduo. Em outras palavras, significa dizer que a *liberdade negativa* consiste em estar livre para agir de acordo com a própria vontade sem que haja um impedimento de agentes externos, como governos, instituições ou outros indivíduos.

Nesse caso, um indivíduo é livre para expressar suas opiniões e crenças na medida em que não há uma autoridade que o impeça de fazê-lo, ou que censure suas palavras. Essa abordagem privilegia a proteção de uma zona de não-interferência, na qual o indivíduo pode agir sem ser controlado ou limitado por terceiros. É por isso que a *liberdade negativa* é frequentemente associada ao liberalismo clássico e à defesa de ‘direitos civis’, como o direito à vida, à propriedade e à liberdade de pensamento. A *liberdade negativa*, portanto, concentra-se na esfera de não-intervenção, na qual o sujeito é livre na medida em que não é impedido de agir por terceiros. Da liberdade negativa, segue-se a necessidade de traçar-se uma fronteira, um limite, entre a área da vida privada e a da autoridade pública (cf. Berlin, 1981, p. 137).

Em contraste, a *liberdade positiva* está associada à ideia de autodeterminação, ou seja, à capacidade de o indivíduo ser seu próprio mestre e de determinar seu próprio destino: “quero que minha vida e minhas decisões dependam de mim mesmo e não de forças externas de qualquer tipo” (Berlin, 1981, p. 142). A pergunta que o sentido da *liberdade positiva* incorpora

¹¹ Leandro Bachega explica que “por entender que a filosofia política é um ramo da filosofia moral, Berlin acredita que as discussões acerca da política deveriam ter início nas questões do indivíduo, sendo a liberdade e os temas atinentes à obediência e coerção do homem sobre o outro a verdadeira gênese do assunto” (Ver mais em Bachega, Leandro. *Isaiah Berlin: pluralismo e dois conceitos de liberdade*. São Paulo. É realizações. 2023.)

responder é: “O que ou quem é a fonte de controle ou de interferência que pode determinar que alguém faça ou seja tal coisa e não outras?” (Berlin, 1981, p. 136). Assim, a *liberdade positiva* tem como centro a ideia de autodeterminação, ou seja, a capacidade de agir de acordo com a vontade racional e não ser dominado por desejos ou impulsos momentâneos. Ser racional é, em parte, ter a capacidade de deliberar. Ser livre é ser capaz, desse modo, de guiar sua própria vida e de realizar seu potencial pleno. O conceito, portanto, de *liberdade positiva* envolve o desejo do indivíduo de ser o seu próprio amo e senhor.

No entanto, este sentido de liberdade, explica Berlin, pode vir a sofrer o paradoxo de justificar regimes totalitários, que afirmam agir no melhor interesse do povo, mesmo contra a vontade explícita dos indivíduos. Isto porque a *liberdade positiva* pode estar relacionada ao *ego dominante*, “então, identificado de diversas formas com a razão, com minha ‘natureza superior’” (Berlin, 1981, p. 143). A busca pela autodeterminação pode, paradoxalmente, transformar-se em uma nova forma de submissão.

Isto é, em vez de promover a emancipação individual, o controle excessivo da própria vida, sob o pretexto de liberdade, acaba limitando as possibilidades de ação e a expressão autêntica do indivíduo. O sujeito passa a ser governado por um ideal rígido de si mesmo, o que contraria a essência da liberdade como pluralidade e abertura ao novo. Esse fenômeno pode levar a uma alienação interna, na qual a liberdade é sacrificada em nome de uma forma autoritária de autodomínio. Assim, quando é invocada para defender a coerção de alguns homens por parte dos outros a fim de conceber um ‘ideal coletivo’, ela se dispõe a ser usada como uma capacidade de forçar alguém a agir de acordo com o que esses outros realmente desejam e, portanto, vir a justificar a imposição despótica de um ideal de ‘liberdade superior’, em que a autoridade decide o que é melhor para o cidadão.

É por esse motivo que Berlin considera a *liberdade positiva* um conceito duplamente perigoso, pois pode ser facilmente distorcido. Embora esse sentido de liberdade possa inspirar movimentos emancipatórios, pode também se transformar em um instrumento de controle e opressão quando um grupo ou um líder se apresenta como o detentor da ‘verdadeira’ liberdade.

Conclui-se, portanto, segundo Berlin, que qualquer interpretação da palavra liberdade, por mais incomum que seja, deve contemplar um mínimo do que se entende como *liberdade negativa*. Deve existir um espaço onde o indivíduo não se sinta totalmente restringido. Pois, nenhuma sociedade elimina absolutamente todas as liberdades de seus membros: um ser a quem é negada qualquer possibilidade de agir por conta própria deixa de ser um agente moral e, conseqüentemente, não poderia ser reconhecido, legal ou moralmente, como um ser humano.

A concepção de liberdade foi ampliada e, ao mesmo tempo, testada em contextos diversos do século XX, período no qual houve profundas transformações sociais, políticas e econômicas, em que a ideia de liberdade esteve no centro de muitos debates e conflitos ideológicos. O avanço de regimes totalitários, como o nazismo e o stalinismo, e até o florescimento das democracias liberais, trouxe à tona uma crise do conceito de liberdade.

Hannah Arendt, a partir dessa crise sofrida no contexto do século XX, apresenta e analisa uma concepção de liberdade que provoca as interpretações tradicionais e critica a noção de *liberdade positiva* de Isaiah Berlin. Em um primeiro momento, a partir da sua obra *Sobre a Revolução*, ela argumenta que a essência da revolução moderna não reside apenas na derrubada de regimes ou na mudança social, mas na possibilidade de se instaurar a liberdade por meio da criação do que ela chama de um *novo início*. Diferente de abordagens que veem a revolução como um evento de simples violência ou de simples destruição do antigo, Arendt enxerga a revolução, em seu conceito moderno, como um processo também de criação política, cujo verdadeiro objetivo, quando efetivo, é o de instaurar a liberdade:

O fundamental para qualquer compreensão das revoluções na era moderna é **a convergência entre a ideia de liberdade e a experiência de um novo início**. E, visto que a noção corrente no Mundo Livre é que a liberdade, e não a justiça ou a grandeza, constitui o critério supremo para julgar as constituições dos corpos políticos, **o grau de nosso preparo para aceitar ou rejeitar tal convergência dependerá não só de nosso entendimento da revolução como também de nossa concepção de liberdade, de origem nitidamente revolucionária** (Arendt, 2011, p. 57). *Grifo nosso.*

A revolução, nesse sentido, passa a ser indissociável da fundação de um novo espaço público, no qual os cidadãos podem atuar e deliberar em conjunto, como um processo de criação política, cujo verdadeiro propósito é instituir a liberdade. Ou seja, em outras palavras, é possível afirmar que a revolução se apresenta também como uma das possíveis condições e fundamentos para a instituição da liberdade.

Arendt ainda distingue libertação, como a remoção de um regime opressor, e liberdade, como a criação de um espaço onde os homens possam agir e se organizar politicamente. A libertação é apenas a condição negativa da liberdade, mas a verdadeira revolução começa apenas quando o objetivo deixa de ser a remoção de restrições e passa a ser a fundação de uma ordem política em que a liberdade possa ser sustentada (cf. Arendt, 2011, p. 57). Desse modo, enquanto muitos movimentos revolucionários fracassam ao apenas se limitarem ao processo de libertação, as revoluções bem sucedidas são, segundo ela, aquelas que conseguem estabelecer uma nova ordem que preserva a liberdade por meio de instituições políticas estáveis e espaços de deliberação pública.

Ao se dedicar à questão do “que é a liberdade?”, Arendt expõe uma abordagem preliminar histórica do problema; entende esse conceito, essencialmente, como fenômeno político. De acordo com suas análises, a liberdade como fenômeno político nasceu com as cidades-estados gregas, sendo entendida “como uma forma de organização política em que os cidadãos viviam juntos na condição de não domínio, sem divisão entre dominantes e dominados” (Arendt, 2011, p. 58). Inicialmente, essa noção de não domínio se revelava, segundo ela, na palavra *isonomia*.

Igualdade e liberdade eram vinculadas semanticamente através da *isonomia*. Somente a *isonomia* garantiria “a igualdade, mas não porque todos os homens nascessem ou fossem criados iguais, mas, ao contrário, porque os homens eram por natureza não iguais e precisavam de uma instituição artificial, a *pólis*,” que “em virtude de seu *nómos*, os tornaria iguais” (cf. Arendt, 2011, p. 58). Em seguida, explica Arendt, a igualdade se restringia exclusivamente ao âmbito político, em que os homens se reconheciam como cidadãos, e não como indivíduos no âmbito privado. E conclui que a liberdade e a igualdade não eram entendidas, portanto, como qualidades inerentes à condição ontológica humana, mas uma convenção artificial produzida dentro *pólis* pelo esforço humano de não se curvar ao domínio do outro. Isto significa que só eram livres aqueles que estavam inseridos na esfera política como iguais:

Os gregos sustentavam que ninguém pode ser livre a não ser entre seus pares e, portanto, o tirano, o déspota e o chefe de família – mesmo que fossem totalmente libertos e não se sujeitassem a ninguém – não eram livres. O ponto central da equivalência que Heródoto estabelecia entre liberdade e não domínio era que o próprio dominante em si não era livre; ao assumir o domínio sobre outros, ele se privava daqueles pares em cuja companhia seria livre (Arendt, 2011, p. 58). *Grifo nosso.*

A ênfase no vínculo entre liberdade e igualdade no pensamento político grego, conforme explica Arendt, se deve ao fato de que, para os gregos, a liberdade se manifestava apenas em certas atividades humanas específicas e não em todas. Essas atividades só ganhavam existência e realidade quando eram observadas, julgadas e lembradas por outras pessoas. Ou seja, a vida de um indivíduo livre dependia da presença de outros. A liberdade necessitava de um espaço comum onde as pessoas pudessem se reunir — como a *ágora*, a praça ou a *pólis* —, isto é, o espaço público em sentido pleno.

Distintamente de outros pensadores, como Immanuel Kant ou John Stuart Mill, que situam a liberdade na *autonomia* da vontade racional, Arendt insere, substantivamente, o fenômeno da liberdade, como os gregos antigos, no domínio da *ação pública*, ou seja, como um fenômeno eminentemente político. Ela argumenta que a liberdade somente se realiza em

um espaço de pluralidade e de presença dos seres humanos com outros seres humanos onde a ação e o discurso possam florescer.

Arendt confronta as noções habituais da concepção moderna de liberdade como livre-arbítrio (*libertas voluntatis*), que remonta à tradição agostiniana. De acordo com a filósofa judia, tal concepção aprisiona a liberdade ao domínio interior e psicológico, privando-a de sua dimensão política. A tradição cristã equacionou a liberdade com o livre-arbítrio e a colocou como um conceito histórico quando, particularmente, Paulo e os cristãos primitivos descobriram uma espécie de liberdade vivenciada no relacionamento entre ‘mim’ e ‘mim mesmo’ (fora do relacionamento entre os homens), ou seja, como um fenômeno da solidão (cf. Arendt, 2022, p. 239). Nesse âmbito, o *autocontrole* foi o conceito que exemplificou essa equação de liberdade e livre-arbítrio para a tradição cristã, pois ele vinculou o fenômeno de vontade, força de vontade e força de poder¹².

Por outro lado, Arendt também critica a noção de soberania incorporada pelos filósofos modernos à concepção de liberdade. Ao citar Jean-Jacques Rousseau como o representante mais coerente da teoria da soberania, da qual derivou, a partir de uma teoria da vontade (teoria da *vontade geral*) uma concepção do poder político à imagem estrita da força de vontade individual (cf. Arendt, 2022, p. 246), ela o refuta e critica essa concepção. Isso porque essa perspectiva de Rousseau incorpora uma visão de soberania que, na prática, pode levar a uma imposição do coletivo sobre o indivíduo, o que contradiz a pluralidade e a comunicação inerente à esfera pública. Para Rousseau, a soberania é indivisível, e a liberdade se identifica com a soberania na medida em que cada cidadão, ao pensar por conta própria e expressar sua própria soberania, se submete à *vontade geral*, que é o único verdadeiro governante.

¹² No livro *Entre o Passado e o Futuro*, Arendt explora profundamente o conceito de liberdade na tradição cristã e, especialmente, como Agostinho influencia a compreensão da liberdade como *liberum arbitrium* (livre-arbítrio). Para Agostinho, a vontade se torna central na discussão da liberdade, mas essa vontade não é uma faculdade simples e unificada, mas uma força dividida que frequentemente entra em conflito consigo mesma, o que torna a experiência de liberdade, em certo sentido, precária e limitada. Descreve Agostinho que a vontade é como uma potência que pode ordenar tanto a si mesma quanto ao corpo, mas observa que essa vontade nem sempre é obedecida, criando um paradoxo: "O espírito manda no corpo, e o corpo obedece instantaneamente; o espírito manda em si mesmo, e é desobedecido" (Arendt, 2022, p. 244). Esse paradoxo é a base da dificuldade da liberdade, pois a vontade está sujeita a ser vencida pela sua própria natureza fragmentada. Arendt observa que, para a tradição cristã, essa incapacidade da vontade de se unificar e realizar suas intenções resulta na ‘vontade de poder’ sendo derrotada pela própria fraqueza da vontade. Em Agostinho, isso é representado pela dicotomia entre o ‘eu-queiro’ e o ‘eu-posso’, ou seja, querer algo não garante a capacidade de realizá-lo. A vontade, nessa perspectiva, reflete uma dualidade: "como se o eu-queiro imediatamente paralisasse o eu-posso; como se, no momento em que os homens quisessem a liberdade, eles perdessem a capacidade de ser livres" (Arendt, 2022, p. 244). Arendt mostra que, para Agostinho, a liberdade cristã e a experiência de livre-arbítrio trazem consigo uma tensão intrínseca entre desejo e capacidade de realizar, em que a vontade não é simplesmente uma força de ação, mas um campo de batalha interno que reflete a condição humana de ser simultaneamente livre e não-livre.

Essa identificação entre liberdade e soberania, na teoria de Rousseau, significa que ser livre é, em essência, estar sujeito às leis que refletem a vontade geral — uma soberania que não deve ser dividida ou contestada. Como Arendt destaca, Rousseau argumenta contra Montesquieu, que defendia a separação e a comunicação entre poderes e indivíduos, afirmando que a soberania deve ser indivisível. Para Rousseau, facções ou grupos intermediários que se comunicam entre si seriam um perigo à unidade da vontade geral, comprometendo a soberania e, assim, a liberdade coletiva e individual (cf. Arendt, 2022, p. 246 – 248).

A liberdade, portanto, é, para Arendt, inseparável da capacidade de agir em conjunto, de participar na construção de um espaço comum de aparição (esfera pública), onde o indivíduo se revela a outros e é reconhecido como agente de ação. Em última instância, a liberdade arendtiana é a capacidade de interromper a sequência dos eventos determinados, e trazer à tona o inesperado, rompendo a linearidade causal e introduzindo o novo no tecido do mundo.

Esse entendimento da liberdade desvia-se tanto da concepção negativa, centrada na não-interferência, quanto da positiva, que prioriza a autonomia moral. A liberdade, em Arendt, é, antes de tudo poder-de-começar, um fenômeno que se dá apenas quando a pluralidade — definida pela presença de outros agentes igualmente livres — é garantida.

Fecha-se a compreensão arendtiana sobre a liberdade levando em consideração que se deve ter sempre em mente, como nota Maria Garcia, que o problema da liberdade está atrelado com o problema da política e o fato de o homem ser dotado com o dom da ação:

(...)daí que a ação e política, dentre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem pelo menos admitir a existência da liberdade, sendo difícil tocar em um problema político particular sem, implícita ou explicitamente, tocar em um problema da liberdade humana” (Garcia, 2004, p.55).

Em outras palavras, significa dizer que liberdade é agir, e toda ação é, no âmbito da liberdade, ação política, pois somente na esfera pública os indivíduos são capazes de iniciarem algo novo e agirem coletivamente, uma vez que a ação e o discurso são partes constitutivas dessa noção de liberdade.

Ocorre que essa liberdade política só pode emergir, conforme Arendt explica, quando os seres humanos superam, primeiramente, suas necessidades básicas de sobrevivência, sendo esta a condição *sine qua non* para, em um segundo momento, entrarem no domínio da esfera pública da ação coletiva. É preciso libertar-se das necessidades humanas básicas para poder ser livre.

Ao distinguir os três tipos de atividades humanas fundamentais na sua obra *A Condição Humana* – o *trabalho-labor*, o *trabalho-obra* e a *ação*¹³ – Arendt constrói sua compreensão sobre a maneira em que os seres humanos vivem e se relacionam com o mundo, sendo essas atividades essenciais para entender sua visão do papel que a política e o seu sentido de liberdade desempenham nas sociedades contemporâneas.

Basicamente, o *trabalho-labor* está relacionado com a atividade humana que corresponde à satisfação inerente das condições da vida biológica e, portanto, à satisfação das necessidades humanas. São aquelas atividades que garantem a sobrevivência física, do corpo, como comer, dormir e reproduzir. Assim, a condição do *trabalho-labor* é a *necessidade*, isto é, as atividades laborais necessárias repetidas indefinidamente para manter a vida. Por estar preso às necessidades essenciais da vida humana, o *trabalho-labor* é a forma de atividade na qual o indivíduo se encontra menos livre ou, melhor dizendo, não-livre.

O *trabalho-obra*, em contraste com o *trabalho-labor*, simboliza a atividade humana capaz de empregar criatividade e competências para criar, fabricar, alterar e transformar a natureza de objetos de uso. Nesse sentido, o ser humano é capaz de criar o mundo das coisas que estruturam o ambiente humano, isto é, o mundo de objetos duráveis que servem de cenário para a ação humana. Ao construir casas, fabricar ferramentas, criar obras de arte, o ser humano (*Homo Faber*) retira-se do ciclo natural do labor e cria um ambiente relativamente estável, o qual pode abrigar os cenários de convívios da vida pública. O *trabalho-obra*, assim, é instrumental; ele tem um fim determinado e os produtos deste trabalho são tangíveis e permanentes. Entretanto, mesmo que o *trabalho-obra* produza essa marca de durabilidade, ele não é propriamente o espaço da liberdade, pois, segundo Arendt, ainda está submetido a uma lógica de *utilidade*.

A *ação* é, desse modo, a verdadeira esfera da liberdade humana. É a única atividade “que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (Arendt, 2018, p.9). Ou seja, o fato de que somos todos diferentes, mas que habitamos o mesmo mundo é a condição humana elementar, sendo a *ação* a fonte profícua dessa atividade mais elevada que ocorre no espaço público de discursos plurais. É através da ação e do discurso que os seres humanos constroem o mundo político, e é na esfera da política que a liberdade pode ser exercida de maneira plena. A ação não tem um fim utilitário; ela é um

¹³ Ver mais em Arendt, Hanna. *A Condição Humana*. Tradução: Roberto Raposo. 13ª edição. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 2018, páginas 9 – 14).

fim em si mesma e é o modo pelo qual os indivíduos se distinguem uns dos outros, revelando suas identidades.

Entretanto, o sentido de liberdade que marca e incorpora o Estado de Direito das democracias ocidentais atuais decorre ainda, primordialmente, da tradição liberal e do sentido de liberdade individual que foi entendida - a partir dos movimentos libertários que consagraram esse conceito em documentos que são considerados importantes para a história da humanidade (tais como: a *Declarações de Direitos do Homem e do Cidadão* (1789), a *Magna Charta Libertatum* (1215), o *Bill of Rights* (1689) e a *Constituição dos Estados Unidos da América* (1787)) e, principalmente, desde John Locke¹⁴ - que a liberdade era um direito natural, pelo qual, por meio da sua força laboral, o homem teria o direito de dispor de sua própria vida, de seus bens e de seu corpo sem interferências externas, inclusive do Estado.

Nesse aspecto, Arendt observa a modernidade e lamenta que essa concepção de liberdade, proposta especialmente por Locke, se fundamenta nas atividades *trabalho-labor* e *trabalho-obra*, as quais se caracterizam pela *necessidade* e pela *utilidade* de trabalhar e consumir imediatamente como formas plenas de ‘efetivação’ da liberdade e da propriedade. No entanto, Arendt observa, como demonstrado, que elas são apenas formas primárias de subsistência das exigências vitais da vida humana e, também, de um processo, respectivamente, alienante.

Arendt demonstra criticamente, portanto, que, a partir disso, pode-se concluir que a sociedade contemporânea não é uma sociedade verdadeiramente livre, uma vez que essa sociedade reduz os indivíduos a meros trabalhadores como *animais laborans* e os instrumentaliza como *homo faber*. Isso significa dizer que se vive apenas para trabalhar e consumir sem que haja tempo ou oportunidade para agir politicamente e ser verdadeiramente livre. Critica-se o fato de que, nas sociedades contemporâneas, a política tenha sido instrumentalizada, subordinada às necessidades econômicas do sistema hegemônico capitalista, ao invés de ser, simplesmente e irredutivelmente, um espaço aberto para a ação plural e o discurso público que configuram a condição humana que é, essencialmente, política.

Desse modo, essa concepção de liberdade compreendida pela tradição liberal, amplamente referida acima também como *liberdade negativa*, a qual implica a ausência de coerção ou restrição imposta por outros, inclusive pelo Estado, foi, em síntese, aquela que se consolidou como a fundamentação aceita majoritariamente pelas constituições que se instauram desde os movimentos libertários da modernidade. A partir daí, a liberdade individual é

¹⁴ Ver mais em Locke, John. *Segundo tratado do governo civil e outros escritos*. Tradução: Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis. Vozes. 2001.

entendida como um direito fundamental e o papel do direito, nesse sentido, segue sendo o de garantir que os indivíduos possam gozar de sua liberdade e propriedade dentro de limites que protejam essa mesma 'liberdade' formal para todos os cidadãos.

O liberalismo jurídico baseia-se, teoricamente, na ideia de proteção do indivíduo contra possíveis abusos de 'poder', sejam eles provenientes de outras pessoas (de terceiros) ou entidades governamentais. A autoridade política só é legítima quando se destina a proteger esses direitos fundamentais, substancialmente a vida, a liberdade e a propriedade. No liberalismo, a principal função da autoridade é salvaguardar a ordem social e garantir que as liberdades individuais possam ser exercidas sem qualquer interferência considerada 'injusta'. No entanto, há definições claras na autoridade do governo: o Estado não tem o direito de interferir na vida dos cidadãos além dos limites necessários para garantir a segurança, a justiça e a observância e o cumprimento das leis. Trata-se, portanto, de uma autoridade restrita, que tem como fundamento a proteção da liberdade, e não sua supressão.

Dentro desse espectro, o sentido de liberdade como referencial e fundamento da existência humana, da vida em comunidade e da interação entre os homens, tem como seu polo oposto natural a figura da autoridade. Há uma relação entre o binômio liberdade-autoridade necessária para garantir uma certa ordem social. A autoridade é necessária para proteger a liberdade, mas deve ser constantemente vigiada e restringida para não se transformar em sua inimiga. Para a obtenção do necessário ponto de equilíbrio, deve-se proceder à experiência da 'regressão', isto é, uma investigação que busca identificar o ponto em que, embora possuindo liberdade, os homens começaram a obedecer. A partir desse momento, desenha-se o espaço em que a liberdade se jurisdiciza, transformando-se em um fenômeno regulado pelas normas da convivência social, no âmbito de uma sociedade política.

O próximo item tem como objetivo demonstrar como o desobedecer está situado na intersecção tênue entre a liberdade e a autoridade. É possível (re)conciliar liberdade, autoridade e desobediência? Em que medida o desobedecer pode ser visto como um mecanismo de correção e preservação do equilíbrio entre liberdade e autoridade?

1.2 - *AUCTORITAS* E *POTESTAS*, O QUE É AUTORIDADE?

O conceito de *autoridade* é o outro 'lado da moeda' central para o desenvolvimento das teorias políticas e o entendimento da relação jurídica que ocorre entre a efetivação da liberdade, da ordem social e do exercício do poder, bem como à legitimação da obediência ou da desobediência às leis. Enquanto a liberdade é frequentemente entendida, como se viu anteriormente, como a capacidade de autodeterminação e de agir politicamente, a autoridade,

por outro lado, se apresenta como um ‘poder regulador’ ou uma ‘autorização’, legitimada ou não, que impõe limites a essa liberdade. A obediência e a desobediência, nesse sentido, surgem, em uma primeira análise, como expressões da forma como os indivíduos respondem à autoridade: ora acatando seus ditames em nome de uma liberdade ‘protegida’ pelo Estado, ora resistindo quando essa autoridade se torna opressiva, violenta e tirana.

Em contrapartida, o conceito de *autoridade* tem sofrido uma transformação profunda desde a modernidade, particularmente em sua relação com o poder. E, sob esse viés, é importante destacar, como observa Maria Garcia, que os conceitos de *autoridade* e *poder*, por possuírem a mesma referência fenomenológica - são conceitos observados nas sociedades políticas -, muitas vezes, chegam a se confundir ou confundir o observador na relação comando-poder-obediência (cf. Garcia, 2004, p. 43).

Tradicionalmente a *autoridade* era vista como uma forma de legitimidade derivada de tradições, leis ou costumes, que não dependia do uso coercitivo da força. O *poder*, por outro lado, estava associado ao controle e à capacidade de impor a vontade de um indivíduo ou instituição através de meios coercitivos e, até mesmo, violentos. Contudo, com o surgimento do Estado moderno e a complexificação das instituições sociais, essas distinções começaram a se embaralhar, gerando confusões conceituais que continuam a repercutir até hoje (cf. Arendt, 2022, p. 155). Hannah Arendt, por exemplo, ao investigar este conceito, indica que há uma crise profunda de significado e de sentido da *autoridade* no mundo contemporâneo, que se espalhou até mesmo para as áreas pré-políticas do convívio social, como a criação dos filhos e a educação (cf. Arendt, 2022, p. 156). Pois, por mais que essa pensadora tenha como pressuposto que não há uma definição absoluta da natureza ou essência da *autoridade*, ainda assim é possível observar e afirmar que o mundo moderno a caracterizou de uma forma bem específica.

Hobbes, ao escrever "*non veritas sed auctoritas facit legem*"¹⁵ (Leviatã, capítulo 26), foi um desses pensadores que influenciou à modernidade a raciocinar a *autoridade* sob a égide do *poder* e da sua associação com o Soberano. Ao explicar a passagem do homem-natural para o homem-artificial, ao Estado Leviatã, o filósofo inglês compreende que a obediência dos homens depende, substantivamente, da relação que existe entre Estado, medo e segurança. Para ele, a *autoridade* se fundamenta na ideia do contrato social: os indivíduos, ao renunciarem boa parte da sua liberdade em favor de um soberano, estabelecem uma forma legítima de *poder* com o intuito de garantir a paz e a segurança:

¹⁵ "Não a verdade, mas a autoridade faz a lei." Essa expressão hobbesiana reflete uma interpretação segundo a qual as leis não se baseiam necessariamente na verdade ou na justiça, mas sim na *autoridade* de quem as cria e as impõe.

Essa é a geração do grande Leviatã, ou, antes (para usarmos termos mais reverentes), daquele deus mortal a quem devemos, abaixo do Deus imortal, nossa paz e defesa. **Em virtude da autorização que cada indivíduo dá ao Estado a usar todo o poder e a força**, esse Estado, pelo temor que inspira, é capaz de confrontar todas as vontades, **a fim de garantir a paz em seu país**, e promover a ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros. A essência do Estado consiste nisso e pode ser assim definida: **uma pessoa instituída, pelos atos de uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, como autora, de modo a poder usar a força e os meios de todos, da maneira que achar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum** (Hobbes, 2014, p. 142). *Grifo Nosso.*

O conceito de *autoridade* se configura, nesse sentido, no ato de desistência que cada um faz de governar a si mesmo, transferindo ‘voluntariamente’, por meio do *consentimento*, parte do *poder* de si, que cada um, enquanto ser humano tem, para o soberano. Este, por sua vez, emerge como consequência do pacto social firmado e se concebe, nesse caso, como uma entidade artificial com *legitimidade* para governar a multidão. Já a essência do *poder* vincula-se diretamente à capacidade coercitiva que esse Estado criado tem de instituir leis que garantam a paz e que se façam cumpridas até mesmo, se necessário, com o uso da violência:

Quem detém a soberania pode fazer tudo o que considere necessário fazer, antecipadamente, para a preservação da paz e da segurança, mediante a prevenção da discórdia, no interior, e da hostilidade, no exterior, bem como tudo o que for necessário para recuperar a paz e a segurança, se estas forem perdidas (Hobbes, 2014, p.146).

A *autoridade* e o poder do Estado são e estão articulados, portanto, na maneira pela qual os homens não precisam mais temer o perigo da ‘morte violenta’, pois o Estado, em virtude da autorização que cada indivíduo lhe dá, pode usar todo o *poder* e, conseqüentemente, a força para garantir, de todos os modos possíveis, a paz. No entanto, o paradoxo é que o próprio Estado, garantidor legítimo da paz, promove-a por meio do medo e do temor que o inspira a agir com a força da coercibilidade e da violência da espada que lhe é conferida, até mesmo contra seus próprios súditos. Desse modo, a *autoridade* e o *poder* se confundem nesta perspectiva da figura do Estado hobbesiano na medida em que o Soberano está autorizado e detém os meios de força para exigir a obediência dos seus súditos a fim de promover a segurança coletiva.

Diferentemente dessa ideia que, de certo modo, configura a perspectiva moderna e contemporânea, Arendt, a partir de uma análise histórica, observa que, por mais que a “autoridade sempre exija obediência, ela não deve porém ser confundida com alguma forma de poder ou violência, pois, onde a força é usada, a autoridade em si mesma fracassou” (Garcia, 2004, p. 44).

A *autoridade*, entendida como *auctoritas*, não requer força nem violência para ser eficaz. Há uma distinção fundamental, segundo Arendt, entre *autorictas* e *potestas*. Ela afirma que a *autoridade* não é meramente uma forma de *poder* coercitivo, mas que está profundamente relacionada a uma legitimidade política, derivada de tradições e até mesmo das relações que envolvem posições hierárquicas. Como ela descreve em *Entre o Passado e o Futuro*:

Visto que a autoridade sempre exige obediência, ela é comumente confundida com alguma forma de poder ou violência. No entanto, **a autoridade exclui o emprego de meios externos de coerção; onde a força é usada, a própria autoridade fracassa.** Por outro lado, a autoridade é incompatível com a persuasão, a qual pressupõe igualdade e opera mediante um processo de argumentação. Onde se utilizam argumentos, a autoridade é colocada em suspenso. Contra a ordem igualitária da persuasão ergue-se a ordem autoritária, que é sempre hierárquica. Se a autoridade deve ser definida de uma forma, deve sê-lo, pois, tanto contrapondo-se à coerção pela força como à persuasão através de argumentos. **(A relação autoritária entre o que manda e o que obedece não se assenta nem na razão comum nem no poder do que manda; o que eles possuem em comum é a própria hierarquia, cujo direito e legitimidade de ambos reconhecem e na qual ambos têm seu lugar predeterminado)** (Arendt, 2022, p. 157). *Grifo Nosso.*

Arendt observa que a *autoridade*, portanto, deve ser definida em contraposição tanto à coerção e violência, quanto à persuasão de argumentos. Para fundamentar sua tese, ela volta a Platão e Aristóteles e questiona a afirmação, feita por eles, de que toda comunidade bem ordenada é constituída por aqueles que governam e aqueles que são governados (cf. Arendt, 2022, p. 171). Lembra que um dos aspectos do conceito de *autoridade* é de origem platônica, uma vez que a *autoridade* foi introduzida no trato dos assuntos públicos na *pólis* como alternativa à maneira grega de manejar os assuntos domésticos, que era a persuasão (*péithein*) e, também, como alternativa para o modo comum de tratar os negócios estrangeiros, que era o uso da força e da violência (*bía*) (cf. Arendt, 2022, p. 158).

As tentativas de introduzir um conceito grego filosófico-político acerca do tema da *autoridade* foram, no entanto, conforme esclarece Arendt, insuficientes (cf. Arendt, 2022, p. 172). Isto porque, ela explica, Platão¹⁶ e Aristóteles¹⁷ tinham apenas dois modelos de governo

¹⁶ Em Platão é possível compreender o conceito de autoridade, conforme Arendt explica, por meio da ideia da razão. Pois na medida em que ele apresenta, na parábola da caverna, a noção de que o mundo das ideias se estende sobre a existência humana, a autoridade configura-se como o elemento racional das ideias que qualifica e capacita a se governar por meio da coerção sob o poder do filósofo-rei. Ou seja, as ideias são normas utilizadas para a dominação do governante sobre os governados. “Para a transformação das ideias em normas, Platão vale-se de uma analogia com a vida prática, onde todas as artes e ofícios parecem ser objetos guiados por “ideias”, isto é, pelas “formas” dos objetos, visualizados pelo olho interior do artífice, que reproduz a realidade através da imitação” (Arendt, 2022, p. 180).

¹⁷ Encontra-se, segundo Arendt, na filosofia política de Aristóteles, uma segunda tentativa de estabelecer um conceito de autoridade em termos de governantes e governados. Segundo ele, diferentemente de Platão, a razão não possuía características ditatoriais ou tirânicas, e não havia, nesse sentido, a categorização de um filósofo-rei que regulasse os assuntos humanos dentro da política. “A razão que aduz para sustentar que ‘cada organismo

disponíveis como referência para construir o conceito de *autoridade* conforme suas filosofias políticas: um proveniente da esfera pública e política, e outro da esfera privada, relacionada à vida doméstica e familiar.

Na *pólis* grega, o governo absoluto era identificado como tirania. O tirano governava por meio de violência, mantinha sua guarda pessoal para se proteger do povo e excluía os cidadãos das decisões públicas, deixando para eles o cuidado apenas com a vida privada. Isso eliminava o povo da esfera pública, a qual era essencial para a efetivação da liberdade política pois, como aponta a citação de Sófocles em *Antígona*, "uma *pólis* pertencente a um homem não é uma *pólis*". Outro modelo visível, proveniente da esfera pública, era o da autoridade militar, cuja necessidade de ordem e decisões rápidas durante a guerra justificava um comando central. Tanto o tirano, o qual continuava sendo um "lobo em figura humana", quanto o líder militar, que servia apenas como um comandante em tempos de crise, acabaram não sendo bons exemplos para configurar uma estrutura permanente de uma ideia de *autoridade* para um governo justo.

Sob esse contexto, Arendt aponta que, na ausência de uma experiência política consolidada para justificar um governo autoritário, Platão e Aristóteles tiveram que buscar exemplos na esfera privada da vida doméstica grega, na qual o chefe de família, ou *déspota*, exercia controle absoluto sobre familiares e escravos. Assim, diferente do rei (*basiléus*), que liderava os súditos como *primeiro entre iguais*¹⁸, o *déspota* governava unicamente por coerção, uma característica que, segundo Arendt, o tornava também inapropriado para a política, pois o poder do *déspota*, fundado na coação, anulava tanto a liberdade dos outros quanto a dele próprio, uma vez que, na Grécia, acreditava-se que o chefe de família só era realmente livre fora do ambiente doméstico, entre seus iguais. Dessa forma, para os gregos, nem o *déspota*, cercado de seus escravos, nem o tirano, rodeado de seus súditos, poderiam ser considerados verdadeiramente livres. Nenhum desses exemplos eram, portanto, na medida em que se misturavam com a coação e a violência, adequados para a formulação de um conceito de *autoridade* possível.

político se compõe daqueles que governam e daqueles que são governados' decorre da superioridade do perito sobre o leigo" (Arendt, 2022, p. 188). Isto significa que Aristóteles fundamenta seu conceito de autoridade conforme à natureza, a qual estabeleceu a diferença entre os mais jovens e os mais velhos, destinando uns a serem governados e outros a governarem. Arendt chama a atenção para a simplicidade desse argumento ao ponto de chamá-lo de banal (cf. Arendt, 2022, p.188).

¹⁸ Arendt explica que, conforme todas as teorias políticas que descrevem a tirania, compreende-a como uma forma de governo estritamente igualitária na qual o tirano transcende essa igualdade e se faz governante. Dessa forma, ele governa contra todos, e "os todos" que ele oprime são iguais, isto é, são igualmente desprovidos de poder. "Se nos ativermos à imagem da pirâmide, é como se todos os níveis intervenientes entre o topo e a base fossem destruídos, de modo que o topo permanecesse suspenso, apoiado apenas pelas proverbiais baionetas, sobre uma massa de indivíduos cuidadosamente isolados, desintegrados e completamente iguais" (Arendt, 2022, p. 164-165).

É na exploração do legado da república romana que o conceito de *autoridade* incorpora sua forma política e se evidencia, isto é, se desenvolve e tem a sua gênese conceitual mais profunda, conforme apresenta Hannah Arendt.

A base da *auctoritas* encontra-se exclusivamente no caráter sagrado da *fundação* de Roma, no passado, ou melhor, na grandeza dos antepassados que edificaram as raízes que preservam e sustentam a história de Roma. A *auctoritas* se identifica, nessa conjuntura, com o sentido de *vinculação* com o passado, sendo sua característica primordial à associação obrigatória de todas as gerações futuras com os antepassados que fundaram Roma. Em outras palavras, o conceito de *auctoritas* está intrinsecamente ligado à ideia de fundação e continuidade histórica. Assim, “participar na política significava, antes de mais nada, preservar a fundação da cidade de Roma” (Arendt, 2022, p. 193).

Para os romanos, a *autoridade* não era apenas uma função de governar ou comandar, mas se baseava, fundamentalmente, em um profundo vínculo com as origens e a tradição. Esse vínculo encontra uma das suas raízes mais simbólicas na história de Rômulo e Remo, os irmãos fundadores de Roma, cuja narrativa de criação se tornou um ponto transversal da identidade romana e da legitimação de sua autoridade.

Ao delimitar o perímetro da nova cidade, Rômulo e Remo realizaram um ritual que simbolizava o começo de uma comunidade que respeitava os limites e as tradições que ela mesma havia estabelecido. No entanto, o desentendimento entre os irmãos sobre quem deveria governar resultou em um conflito trágico, no qual Rômulo acabou matando Remo. Este evento, violento em si mesmo, não apenas fundou a cidade, mas também marcou o nascimento de uma autoridade sagrada: Rômulo tornou-se o primeiro rei de Roma, seu fundador solitário, conferindo-lhe um caráter de figura ancestral e símbolo eterno da cidade¹⁹.

A partir daí, Rômulo foi visto, não apenas como o governante, mas como uma figura de *auctoritas*, alguém cuja autoridade emanava do próprio ato fundador, legitimando a continuidade da cidade e da ordem criada. Arendt sugere que os romanos compreenderam que a *auctoritas* estava enraizada nesse ato de fundação:

¹⁹ Fustel de Coulanges, em *A cidade Antiga*, relata que, ao fundar a cidade, houve uma clara separação entre o novo espaço urbano e o asilo – uma área onde se reuniam indiscriminadamente todos os indivíduos sob a liderança de Rômulo, vivendo em cabanas improvisadas e construídas ao acaso. A cidade, no entanto, foi fundada após a observância rigorosa de todos os rituais tradicionais, incluindo a escolha meticulosa do local e do dia, garantindo que o processo fosse conduzido conforme os costumes ancestrais. Dessa forma, a cidade encarnava a *terra patrum* – a pátria –, como uma extensão da terra dos antepassados, abrigando os manes familiares. O altar foi erguido e, nele, aceso o fogo sagrado que simbolizava a nova cidade, erigida em torno desse ponto inicial. O próprio fundador, Rômulo, dirigia a charrua, pronunciando orações enquanto traçava o sulco que delimitaria o espaço sagrado da cidade. Sobre esse sulco seriam construídas as muralhas sagradas, cuja simples reparação dependeria de autorização dos pontífices da cidade, dado o caráter inviolável da fundação e a importância dos ritos que haviam sido cumpridos para sua realização (cf. Coulanges, 2004, p. 134 – 155).

Eis a razão por que os romanos foram incapazes de repetir a fundação de sua primeira polis na instalação de colônias, mas conseguiram ampliar a fundação original até que toda a Itália e, por fim, todo o mundo ocidental estivesse unido e administrado por Roma, como se o mundo inteiro não passasse de um quintal romano. Do início ao fim, os romanos ficavam restritos à localidade específica dessa única cidade e, ao contrário dos gregos, não podiam dizer em épocas de emergência ou de superpopulação: “ide e fundai uma nova cidade, pois onde que estejais sereis sempre uma polis”. **Não os gregos, e sim os romanos, estavam realmente enraizados no solo, e a palavra pátria deriva seu pleno significado da história romana** (Arendt, 2022, p. 193). *Grifo Nosso*.

Autoridade surgiu, portanto, originariamente, no contexto romano, no qual a palavra *auctoritas* (em latim) deriva do verbo *augere*, que significa aumentar, “e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é a fundação” (Arendt, 2022, p. 195). Explica Arendt que a *autoridade*, para os romanos, estava nas mãos dos anciãos – o Senado ou *patres* –, que a recebiam por meio de uma descendência transmitida através da *tradição*, herdada daqueles que haviam estabelecido as fundações de todas as coisas futuras: os antepassados, os quais os romanos chamavam de *maiores*. Dessa forma, criava-se uma linha contínua que justificava e legitimava a autoridade dos líderes e do Senado, como herdeiros de Rômulo e dos valores que ele estabeleceu. Isto significa dizer que as tradições e os atos de fundação apoiavam e vinculavam a característica mais proeminente que recheia o interior do conceito de autoridade que é: a de não possuir *poder* (*potestas*).

A *potestas* representava, por sua vez, o poder formal e a capacidade de execução, associada principalmente às magistraturas e aos cargos executivos, como os cônsules e, em tempos de crise, o ditador. A *potestas* era um poder político real e ativo, capaz de impor leis, organizar o exército e executar decisões, mas não trazia consigo o mesmo senso de permanência ou respeito histórico que a *auctoritas*. Arendt indica que a *potestas* se esgota em sua aplicação prática, enquanto a *auctoritas* está sempre ligada a algo maior e mais duradouro: o passado que garante a coesão do presente. Pois, ela explica, conforme disse Cícero ‘enquanto o poder reside no povo, a autoridade repousa no Senado’ (cf. Arendt, 2022, p. 196).

Assim, continua Arendt, a *auctoritas* estava associada ao Senado romano - o guardião das fundações de Roma, cujos membros não governavam diretamente, mas de quem as palavras e orientações eram respeitadas pelo peso de sua legitimidade, derivada da tradição e da continuidade cultural. A força coercitiva, portanto, dessa autoridade está estreitamente associada à força religiosamente coercitiva dos *auspices*²⁰, “que ao contrário do oráculo grego

²⁰ Os auspícios eram práticas divinatórias na Roma Antiga, utilizadas para interpretar a vontade dos deuses em relação a decisões e eventos importantes, especialmente na fundação de cidades, batalhas e cerimônias religiosas. A palavra *auspício* vem do latim *auspicium*, que significa literalmente “observação de aves”. A interpretação dos

não sugere o curso objetivo dos eventos futuros, mas revela meramente a aprovação ou desaprovação divina das decisões feitas pelos homens” (Arendt, 2022, p. 197).

Essa distinção reflete uma preocupação central dos romanos em manter o equilíbrio entre o exercício do poder e a legitimidade da ordem política. Eles compreendiam que uma sociedade apenas baseada em *potestas* seria volátil, dependente da força e de imposições efêmeras. A *auctoritas*, por outro lado, oferecia uma base de estabilidade, permitindo que o povo respeitasse o governo não pela força, mas pelo vínculo com algo anterior, superior e sagrado – as fundações de Roma e o senso de continuidade da comunidade.

Essa dualidade de *auctoritas* e *potestas*, portanto, mostra-se fundamental para a visão política dos romanos e, para Arendt, que observa que na modernidade a ausência de uma *auctoritas* compartilhada leva a um esvaziamento da política. Em sua visão, a política perdeu sua solidez e seu sentido de permanência quando abandonou a ideia de um passado coletivo e fundamentador. Se para os romanos viver sob *auctoritas* significava viver em uma ordem em que o presente estava sempre vinculado ao passado, na modernidade esse sentido não se preservou e substituiu-se a *autoridade* pela força pura, confundindo-a com o puro poder coercitivo, característica que, substantivamente, empobrece a vida política contemporânea.

Há, no entanto, questionamentos e críticas consideráveis que se podem fazer a essa análise arendtiana do termo *auctoritas*, proveniente da cultura política romana que se fundamenta exclusivamente na legitimidade derivada de sua conexão com a tradição e com o passado: esse conceito pode, paradoxalmente, imobilizar o ‘progresso’ social e político ao priorizar valores e práticas do passado em detrimento das exigências contemporâneas de uma sociedade em constante mudança. Quando a *auctoritas* é legitimada apenas pela tradição, corre-se o risco de perpetuar estruturas hierárquicas e valores que podem não mais refletir ou responder às necessidades da comunidade atual.

Ao vincular a legitimidade da *auctoritas* exclusivamente à tradição, há uma tendência de promover uma espécie de rigidez que resiste à inovação e à adaptação. Neste contexto, a autoridade pode se transformar em um entrave para a mudança social, mantendo práticas e convicções que não necessariamente fomentam a justiça ou a igualdade. Isso se torna

auspícios era realizada pelos *augures*, sacerdotes que observavam o comportamento dos pássaros – como seu voo, direção e espécie – e o consideravam como um sinal dos deuses. A prática dos *auspícios* era essencial para legitimar decisões políticas e religiosas, garantindo que os atos estivessem alinhados com a vontade divina. Por exemplo, na fundação de Roma, segundo a lenda, Rômulo e Remo consultaram os auspícios para decidir quem deveria ser o líder e onde fundar a cidade. Esses rituais eram tão importantes para os romanos que nenhum evento significativo ocorria sem a interpretação prévia dos auspícios, reforçando a conexão entre o poder humano e a vontade divina. WIKIPÉDIA. *Auspício*. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Ausp%C3%ADcio#:~:text=Um%20ausp%C3%ADcio%20\(em%20latim%3A%20a%20uspicium.conhecer%20a%20vontade%20dos%20deuses](https://pt.wikipedia.org/wiki/Ausp%C3%ADcio#:~:text=Um%20ausp%C3%ADcio%20(em%20latim%3A%20a%20uspicium.conhecer%20a%20vontade%20dos%20deuses). Acesso em: 28 out. 2024.

especialmente problemático em contextos em que a tradição está associada a desigualdades históricas, discriminação ou à preservação de privilégios de certas classes ou grupos.

Outro ponto crítico é que a *auctoritas*, baseada unicamente na tradição, pode ser inadequada para lidar com os desafios de um mundo em rápida evolução, como crises ambientais, tecnológicas ou sociais que exigem respostas inovadoras. A *autoridade* tradicional pode falhar em responder de maneira eficaz e ágil a novos problemas, uma vez que está ancorada em um passado que não previa tais desafios. Dessa forma, a legitimidade da autoridade deve também estar vinculada a sua capacidade de adaptação e renovação, em vez de depender exclusivamente do vínculo com o que foi historicamente estabelecido.

A tradição como fonte de legitimidade pode ser instrumentalizada para justificar o conservadorismo extremo ou o autoritarismo, reforçando práticas que, ao invés de promoverem a liberdade e a dignidade humanas, as limitam. Nesse sentido, *auctoritas* pode se tornar uma ferramenta para resistir à crítica ou à contestação democrática, preservando hierarquias e instituições que não se submetem ao escrutínio público nem se adaptam aos valores contemporâneos de igualdade e direitos humanos.

Do ponto de vista filosófico, a crítica também pode apontar que a *auctoritas* baseada apenas na tradição se desvia do ideal de uma *autoridade* racional e justificada publicamente por meio de argumentos lógicos e éticos. Se a *autoridade* é aceita apenas porque ‘sempre foi assim’, ela se afasta da ideia de que a legitimidade deve ser fundamentada na razão e na capacidade de responder às expectativas éticas da sociedade contemporânea, a qual está em constante transformação. Esse aspecto pode ser visto como incompatível com as noções modernas de legitimidade, que valorizam o *consentimento* lógico-racional e informado dos cidadãos de uma democracia.

Portanto, embora a tradição possa oferecer uma base estável para a *auctoritas*, é crucial que essa base seja continuamente examinada, criticada e, se necessário, ajustada e modificada. A autoridade deve ser legitimada, não apenas pela sua continuidade com o passado, mas também, dialeticamente, constituída conforme sua relevância com a justiça no presente, satisfazendo às necessidades de uma sociedade que valoriza a liberdade, a igualdade e a capacidade de transformação.

Ao reintroduzir as perguntas formuladas no tópico anterior, quais sejam: a) “É possível (re)conciliar liberdade, autoridade e desobediência?” e b) “Em que medida o desobedecer pode ser visto como um mecanismo de correção e preservação do equilíbrio entre liberdade e autoridade?”, pode-se respondê-las, respectivamente, da seguinte maneira:

Uma vez reconhecidas as premissas de que nas democracias a *autoridade*, primeiro, não pode se confundir com o *poder* e nem ser vista como uma forma imposta de cima para baixo, mas como algo construído coletivamente e sustentado pela participação ativa dos cidadãos; e, segundo, que o *poder* político, o qual garante a implementação de decisões e a manutenção da ordem, deve sempre se submeter ao controle e à legitimidade da *autoridade*, conclui-se que compreender o reconhecimento da *autoridade* de certas instituições ou líderes é entender que essa *autoridade* é respeitada, não pela sua força coercitiva, mas pela sua capacidade de representar e inspirar os valores da comunidade nos quais ela se constituiu, com a finalidade necessária de promover um equilíbrio no qual a *potestas* esteja subordinada à *auctoritas* coletiva.

Em outras palavras, significa dizer que as estruturas de poder devem ser constantemente legitimadas pela participação popular, e a *autoridade* deve ser conquistada e renovada por meio de práticas democráticas inclusivas, transparentes e confiáveis. Isso implica, por exemplo, em formas de governança que incentivem a deliberação pública, a participação ativa e o questionamento crítico contínuo das instituições de poder.

Nesse sentido, é possível afirmar que a reconciliação entre *liberdade*, *autoridade* e *desobediência* é complexa, mas teoricamente possível de ser pensada em uma sociedade democrática e aberta. Em uma estrutura democrática saudável, a *autoridade* é reconhecida como legítima precisamente porque é sujeita ao controle e à crítica da sociedade civil. Aqui, a liberdade não é entendida como uma ausência de regras, mas como a possibilidade de participar da definição dessas regras e, se necessário, contestá-las.

A *desobediência*, nesse contexto, pode ser vista como um complemento à liberdade e um meio de se responsabilizar a *autoridade*. O desafio consiste em criar e estabelecer instituições políticas que prezem pelo diálogo e reconheçam que a contestação — mesmo sob a forma de *desobediência* — pode fortalecer o sistema democrático ao fomentar a correção de injustiças e a adequação das leis às exigências éticas e morais da sociedade.

Arendt, como já explicitado acima, propõe que a autoridade não deve se fundamentar na violência ou na coerção, mas na capacidade de preservar uma ordem política legítima e respeitada. A liberdade se manifesta através do envolvimento ativo dos cidadãos, e a *desobediência* se torna aceitável e legítima quando a *autoridade* deixa de servir ao interesse coletivo. Assim, a conciliação depende de um equilíbrio dinâmico no qual a *autoridade* seja exercida com respeito à liberdade, e em que a recusa em *obedecer* seja reconhecida como um direito legítimo quando a justiça e a dignidade humana estão ameaçadas.

O ato de *desobedecer* pode ser, portanto, compreendido como um mecanismo de correção no contexto político e social porque possibilita questionar e permite contestar a autoridade quando esta se torna opressiva ou ultrapassa os limites da legitimidade. *Desobedecer*, nesse sentido, está ligado à manutenção do equilíbrio entre liberdade e autoridade, uma vez que enfatiza que a autoridade deve estar a serviço da liberdade, não o contrário. Quando uma autoridade é de maneira injusta ou prejudicial ao bem coletivo, a *desobediência* é um meio legítimo de expor tais abusos e redirecionar as práticas políticas ou sociais para a justiça e a salvaguarda dos direitos básicos.

1.3 - O PARADOXO ENTRE LEGITIMIDADE E LEGALIDADE

Os séculos XX e XXI vêm sendo marcados pelo constante e longo debate filosófico-político a respeito da tensão que existe entre a liberdade individual *versus* o bem-comum coletivo. O indivíduo deseja viver em liberdade, ter autonomia para decidir seu destino, enquanto, por outro lado, o Estado precisa exercer sua autoridade para manter a ordem, o bem-estar coletivo e a justiça comum.

Pode-se afirmar, nesse sentido, que, como já discorrido anteriormente, por meio desse modelo político instituído, há um processo dialético contínuo de desenvolvimento das sociedades, marcado pelo confronto entre, de um lado, o ser humano – que carrega consigo a vida e a liberdade – e, do outro, o Estado, que detém o poder e a autoridade.

A questão que se formula é a seguinte: qual foi a forma em que essas antíteses, o poder e a autoridade, de um lado, e a vida e a liberdade, de outro, se conciliaram dentro desse modelo político constituído como Estado Democrático de Direito? A resposta, num primeiro momento, é simples: a conciliação entre o poder a liberdade ocorreu através da lei²¹, ou melhor dizendo, da institucionalização do poder e da liberdade no Direito, que é, grosso modo, a ideia da lei ligada à razão (*ubi jus, ibi ratio*²²) e materializada como o instrumento de coercibilidade legítima do Estado. Maria Garcia, ao parafrasear Miguel Reale²³, explica:

É que na experiência do direito - há uma intrínseca exigência de racionalidade o que, no caso especial da experiência jurídica se traduz no

²¹ Miguel Reale, em *Noções preliminares de direito*, afirma que “a palavra lei, segundo sua etimologia mais provável, refere-se a ligação, liame, laço, relação, o que se completa com o sentido nuclear de *jus*, que invoca a ideia de jungir, unir, ordenar, coordenar” (Reale, 2002, p. 2). Ou seja, sob esse viés, é notável a compreensão de que a lei concilia as ideias de a autoridade e o poder junto a vida e a liberdade.

²² Essa expressão latina enfatiza a ideia de que o direito está intrinsecamente ligado à razão e à lógica. Ou seja, o sistema jurídico deve ser baseado em princípios racionais, garantindo que as leis sejam coerentes, justas e compreensíveis. Assim, a formulação das normas jurídicas não deve ser arbitrária; em vez disso, deve seguir um raciocínio lógico que possa ser compreendido e aceito como legítimo pelos membros da sociedade.

²³ Ver mais em Reale, Miguel. **O Direito como experiência**: introdução à epistemologia jurídica. 2ª ed. São Paulo. Saraiva. 1992, p. 142 – 145.

aparecimento da norma de direito como "modelo racional de conduta" e no constituir-se do ordenamento jurídico como "sistema" orgânico de modelo e ações. A Dogmática Jurídica deve ser compreendida como o momento culminante de sua existência - como "horizonte de sua objetividade" não como limite definitivo, mas "linha móvel a projetar-se à frente do observador em marcha" (Garcia, 2004, p. 72). *Grifo Nosso*.

O direito, em sua concepção mais ideal, busca ser um modelo racional de conduta, que regula a convivência humana com base na ordem e na justiça. A lei, portanto, ao expressar o direito, “determina paritariamente a contenção do poder do Estado, dentro da experiência social vivenciada, em cada momento histórico e, concomitantemente, a limitação dos direitos humanos”, isto é, ela determina o dimensionamento “das liberdades, na medida em que tais direitos são assegurados a todos os homens” (Garcia, 2004, p. 73). No entanto, um paradoxo surge, como se verificará, quando se analisa a relação entre a *legalidade* – como a criação e o cumprimento das leis estabelecidas – e a *legitimidade* – como a conformidade dessas leis com os princípios de justiça e com a vontade dos cidadãos.

A *legalidade*, ao se tornar a base de sustentação estrita de um sistema *juspolítico* de um Estado de Direito, pode transfigurar-se, muitas vezes, conforme já explicado por Foucault em vários de seus textos, numa forma injusta (ilegítima) mas legal de fundamentar estruturas de mecanismos de poder que geram um controle social e que acabam privilegiando determinadas classes sociais em detrimento de outras, o que se torna, em vista dessa perspectiva, num instrumento de dominação e de manutenção dessas estruturas opressivas de poder. O paradoxo que surge é evidente: como a legalidade, isto é, o cumprimento efetivo das leis, pode estar em não conformidade e em não legitimidade com os princípios de justiça de uma determinada sociedade?

Hans Kelsen, em sua obra maior - *Teoria Pura do Direito*, é aquele que representa o auge da construção no século XX de um modelo *juspositivista*²⁴. Sua tese baseia-se, sobretudo, na ideia primordial da subordinação do conceito de justiça à legalidade, na qual o direito é um conjunto de normas hierarquicamente organizadas e independentes de qualquer conteúdo moral ou ideológico. Ao separar a manifestação do fenômeno jurídico (o direito), como fenômeno social de conteúdo moral, da ciência do direito, como teoria pura de conteúdo normativo, ele tenta elaborar uma teoria jurídica sistematizada não mais no *ser*, mas no *dever-ser*, a qual se fundamenta na pura formalização objetiva (técnico-lógica-racional) das normas jurídicas.

²⁴ Conforme explica Dimoulis “O objetivo do positivismo jurídico é entender os modos de funcionamento do direito, seguindo um caminho descritivo que tenta eliminar a subjetividade. Temos aqui a busca ideal de neutralidade que, mesmo se não puder ser atingido, não deve ser abandonado, como fazem muitos estudiosos, influenciados por um espírito pós-moderno e desconstrutivo” (Dimoulis, Dimitri. Positivismo jurídico: introdução a uma teoria do direito e defesa do pragmatismo jurídico-político. São Paulo. Método. 2006, p. 273-274).

Através da descrição do seu sistema jurídico-positivo, Kelsen apresenta um dos pilares de sua teoria científica do direito por meio da noção de *legalidade*, que é defendida pela estrutura hierárquica das normas, contendo como seu ponto de partida transcendental a *norma fundamental*²⁵. Kelsen acredita, influenciado pela teoria teórico-gnoseológica de Kant, que a *norma fundamental* não é uma norma positiva, mas é o ponto de partida aceito de forma axiomática, cujo seu valor confere validade a todas as outras normas ditas inferiores:

Uma ciência jurídica positiva apenas pode constatar que esta norma é pressuposta como norma fundamental – no sentido do que acabamos de patentear – na fundamentação da validade objetiva das normas jurídicas, e bem assim na interpretação de uma ordem coercitiva globalmente eficaz como um sistema de normas jurídicas objetivamente válidas (Kelsen, 2009, p. 227).

Sob esse viés, a construção kelseniana se conjectura no plano de uma justificação hierárquica da *norma fundamental*, como pressuposição lógico-transcendental, capaz de sustentar que os sentidos subjetivos dos atos constituintes (os fatos empíricos) de toda a realidade jurídica se debrucem e sejam interpretados através da metodologia da ciência do direito - que trabalha com um método normativo – sob o qual certifica que esses sentidos subjetivos sejam pensados analiticamente como “normas objetivamente válidas” associadas a unidade lógica da “ordem jurídica normativa” (cf. Kelsen, 2009, p. 228) supracitada.

Nas palavras de Alysson Mascaro, a teoria pura do direito de Kelsen, sendo uma teoria normativa situada no campo do *dever-ser*, não pode ser analisada apenas em termos factuais ou fenomenológicos concretos. Como ciência, o direito necessita de um grau de objetividade e pureza normativa para se posicionar no campo do conhecimento. Dessa forma, ao ser observado em sua dinâmica – isto é, no movimento de desenvolvimento do conjunto das normas jurídicas, na qual uma norma só guarda coerência com o todo por razões formais – essa objetividade e pureza se revelam estando objetivamente ligada a uma norma superior, que Kelsen denomina *norma fundamental* (cf. Mascaro, 2022, p. 302).

A *norma fundamental*, portanto, é uma condição necessária para a existência de um sistema jurídico válido, funcionando como um pressuposto que os operadores do direito devem aceitar para que o direito seja reconhecido como ciência e como um conjunto ordenado e coerente. Kelsen, também explica que a norma fundamental não pode ser questionada quanto à sua própria validade, pois ela é a fonte última da *legalidade* do sistema jurídico:

A norma fundamental, determinada pela Teoria Pura do Direito como condição de validade jurídica objetiva, fundamenta, porém, a validade de qualquer ordem jurídica positiva, quer dizer, de toda ordem coercitiva

²⁵ Ver mais em Kelsen, Hans. *Teoria Pura do Direito*. Tradução: João Baptista Machado. 8ª Edição. São Paulo. Editora MWF Martins Fontes. 2009, p. 224 – 228).

globalmente eficaz estabelecida por atos humanos. De acordo com a Teoria Pura do Direito, como teoria jurídica positivista, **nenhuma ordem jurídica positiva pode ser considerada como não conforme à sua norma fundamental, e, portanto, como não válida.** O conteúdo de uma ordem jurídica positiva é completamente independente da sua norma fundamental. Na verdade – tem de acentuar-se bem – da norma fundamental apenas pode ser derivada a validade não o conteúdo da ordem jurídica. (...) **Precisamente na sua teoria da norma fundamental se revela a Teoria Pura do Direito como teoria jurídica positiva. Ela descreve o Direito positivo, quer dizer, toda ordem de coerção globalmente eficaz, como uma ordem normativa objetivamente válida e constata que esta interpretação somente é possível sob a condição de se pressupor uma norma fundamental por força da qual o seu sentido subjetivo dos atos criadores do Direito é também o seu sentido objetivo** (Kelsen, 2009, p. 242 – 243). *Grifo Nosso.*

O fato é que a noção de *legalidade* kelseniana se identifica intrinsicamente com o axioma da *norma fundamental*. A legalidade é a própria relação de conformidade das normas jurídicas com essa estrutura hierárquica imposta pela pressuposição de uma *norma fundamental* inquestionável, a qual caracteriza toda a validade do sistema jurídico adjacente. Ou seja, uma norma é legal se estiver de acordo com a norma superior que a fundamenta. Dessa forma, o conceito de *legalidade* em Kelsen é um conceito estritamente formal, que não depende do conteúdo moral ou ético das normas, mas apenas de sua validade normativa.

O comprometimento e o esforço dedicado de Kelsen em fazer uma teoria pura e científica do direito, separando-o da moralidade e da ética, é o ponto decisivo que tensiona a relação entre a *legalidade*, *legitimidade* e justiça do direito positivo. Pois, se a *legalidade* é, como explicitado acima, a garantia de que todo o ordenamento jurídico deva estar em conformidade formal com a *norma fundamental*, verdade é, no entanto, que isso não garante, necessariamente, que as normas sejam justas ou legítimas em seu sentido mais profundo: ético, moral ou político.

Otfried Höffe, em *Justiça Política*²⁶, ao apresentar sua crítica contundente ao positivismo do direito e do Estado, esclarece que essa corrente de pensamento limita o conceito de justiça ao ater-se exclusivamente a princípios formais e procedimentais do direito, como, por exemplo, o princípio da imparcialidade, da equidade e da validade da lei. Embora acredite que esses critérios principiológicos sejam pontos essenciais para um sistema jurídico funcional, Höffe argumenta que eles, isoladamente, não são suficientes para circunscrever as condições substanciais do conceito de justiça de um ordenamento jurídico.

Ao dissociar direito e moral, o positivismo jurídico equipara a condição de justiça, estritamente, com a vigência ou não de uma lei e, ademais, sustenta que o princípio de

²⁶ Ver mais sobre a crítica do positivismo do direito e Estado em toda a parte I (O ponto de vista da justiça política. Sobre a crítica do positivismo do Direito e do Estado) do livro *Justiça Política* de Otfried Höffe, páginas 27-163.

imparcialidade da lei se traduza, reduzidamente, a aplicação uniforme das normas a todos os indivíduos que vivem naquele Estado, isto é, se reduzem à aplicação neutra das normas. Enquanto, nesse mesmo sentido, a equidade, por outro lado, assegura que os procedimentos formais pré-estabelecidos sejam seguidos de maneira não-arbitrária (cf. Höffe, 2005, p. 29).

Entretanto, para Höffe, normas formalmente imparciais e em conformidade com procedimentos pré-estabelecidos, pautadas por uma neutralidade, ainda assim não questionam o conteúdo da norma em si, podendo ser intrinsecamente injustas caso violem princípios éticos mais amplos, como a dignidade humana ou a igualdade material. Um exemplo disso seriam os sistemas legais que historicamente sustentaram a escravidão ou a discriminação racial, e eram considerados ‘imparciais’ em sua aplicação, mas profundamente injustos em seu conteúdo:

Se no caso de procedimentos já se caracteriza como justa a imparcialidade (equidade) na aplicação da regra, trata-se aí de uma justiça subsidiária, não originária. Pois a aplicação imparcial da regra também pode estar a serviço de um bando organizado de Estado obviamente injusto, e ainda conter privilégios e discriminações evidentes e brutais. A justiça originária só existe lá onde também as regras (no todo) são justas (Höffe, 2005, p. 31).

Numa das objeções de Höffe ao positivismo jurídico destaca-se a insuficiência da imparcialidade, da equidade e da estrita validade da lei como fundamentos exclusivos da justiça. Embora sejam elementos importantes, eles não podem ser separados de uma análise ética/moral e substancial do direito. Sem essa integração, o direito corre o risco de se tornar um instrumento técnico desprovido de legitimidade moral, incapaz de responder às demandas mais profundas de justiça de uma sociedade.

Sobre esse mesmo aspecto, Maria Garcia também reitera que Kelsen, ao subordinar o conceito de justiça à *legalidade*, fixa a ideia da *lei* como elemento de conciliação entre o Indivíduo-Estado, Poder e Liberdade encontrando, assim, sua concepção de Justiça como idêntica ao próprio direito, isto é, a justiça é o direito positivo dirigida aos indivíduos sujeitos de direito (Garcia, 2004, p. 74).

Em contrapartida, a *legitimidade*²⁷, conforme Kelsen descreve, é o princípio que rege, especialmente, o domínio de validade de uma norma, isto é, o seu domínio temporal de validade. “Na medida em que uma ordem jurídica regula a sua própria criação e aplicação, ela determina o começo e o fim da validade das normas jurídicas que a integram” (Kelsen, 2009, p. 233). Nesse sentido, a *legitimidade* se refere apenas à aceitação das normas jurídicas pela sociedade e à sua relação de efetiva validade, circunstância pela qual deva estar em plena

²⁷ “O princípio de que a norma de uma ordem jurídica é válida até a sua validade terminar por um modo determinado através desta mesma ordem jurídica, ou até ser substituída pela validade de uma outra norma desta ordem jurídica, é o princípio da legitimidade” (Kelsen, 2009, p. 233).

conformidade com a *norma fundamental* reconhecida pela comunidade jurídica. Em outras palavras, uma norma é legítima enquanto estiver em conformidade com o sistema jurídico em que se insere e, especificamente, enquanto sua revogação ou substituição ocorrer de maneira previamente estabelecida por essa mesma ordem. A *legitimidade* se subordina, nesse caso, à *legalidade*. Só é legítima aquela norma que está comprometida legalmente com a *norma fundamental*.

Kelsen ainda afirma e exemplifica que esse princípio da *legitimidade* tem uma importante limitação: só pode ser aplicado a uma ordem jurídica estatal. Isto significa que, em casos de revolução ou de rupturas que envolvam qualquer mudança na estrutura do sistema jurídico, não há que se falar em *legitimidade*. Nesses casos de alteração, rompe-se com a razão da *norma fundamental*, e o princípio da *legitimidade* perde sua validade, pois a mudança ocorre fora das regras estabelecidas e rompe com a continuidade do sistema jurídico anterior (Kelsen, 2009, p. 233).

Em resumo, é possível concluir que essa estrita *legalidade* provoca uma dissociação entre o direito/Estado, de um lado, e a justiça, do outro. Isto porque, sem a observância adequada de uma legitimação ética, moral ou política de um sistema jurídico, pode-se, estruturalmente, levar o direito – positivado por uma teoria pura e pela hierarquização sob uma *norma fundamental* – a cometer injustiças e a ser um instrumento coercitivo de poder. Assim, algumas questões permanecem: em que medida essa estrutura normativa formal se apresenta como apenas um instrumento, exclusivamente, de poder e não de autoridade? Pode o direito ser apenas um sistema formal de normas sem considerar a justiça ético-política e a *legitimidade* material? Não há uma tentativa de purificação do direito que ignora, no entanto, que o processo de elaboração das leis não é imune a fatores irracionais, como preconceitos, paixões e interesses de grupos específicos?

Autores como Karl Marx e Michel Foucault²⁸ já fizeram também diversos apontamentos e contribuições científicas que mostram que as leis, em sua essência, não apresentam esse predicado de neutralidade que o direito positivo kelseniano pretendia defender com seu objetivismo puro e formal. Por isso, Kelsen falha ao apontar que a elaboração legislativa poderia ser feita em um vácuo lógico-racional desconectado do seu contexto histórico-político-

²⁸ Tanto Karl Marx quanto Michel Foucault discorrem em suas obras que as leis não são apenas instrumentos neutros de organização social, mas que, frequentemente, representam os interesses de grupos dominantes. Em Marx, é possível ver essa análise já nas obras de sua juventude como, por exemplo, em *Crítica a filosofia do direito de Hegel* (1843) e *Sobre a Questão Judaica* (1843). Já em Foucault verifica-se essa interpretação em várias obras como, por exemplo, *Vigiar e Punir* (1975), *Em defesa da sociedade* (1976) e *O nascimento da Biopolítica* (1979).

econômico, no qual os legisladores seriam - não seres humanos, mas seres exímios - não influenciados por suas paixões, emoções, preconceitos, conflitos e interesses.

Sob esse mesmo enfoque, Miguel Reale argumenta que o direito, mesmo buscando constantemente a intemporalidade da razão, não se isenta das condições e das contradições das circunstâncias históricas e irracionais constitutivas do ser humano. Segundo ele, o que existe é uma “tensão racional” do direito como característica intrínseca do seu próprio desenvolvimento histórico. Há uma aspiração contínua, tanto dos indivíduos quanto das sociedades, pela criação de normas e leis que promovam certeza, paz, estabilidade e justiça, isto é, um certo grau de *racionalidade*. Entretanto, por outro lado, há diversos fatores de ‘irracionalidade’ e ‘impureza’ “na gênese das regras de direito” que “nem sempre são o fruto de decisões tomadas segundo uma clara linha de motivos determinantes” (Reale, 1992, p. 143):

A “impureza”, digamos assim, da nomogênese jurídica, quando focalizada à luz crua da razão, tem sido posta em evidência por juristas e sociólogos. Pitirim Sorokin chega mesmo a afirmar que **"muitas leis emergem por via de ensaios e erros, sem qualquer raciocínio sistemático, sem qualquer plano consciente ou um propósito racional. Uma multidão de normas legais baseia-se em superstições opostas à razão, em erros opostos ao conhecimento; em ignorância oposta à experiência real"** (Reale, 1992, p. 143). *Grifo Nosso*.

Sobre o projeto político-jurídico afirmado pela ciência jurídica puramente normativa de origem kelseniana averiguou-se, portanto, duas objeções, a saber: a) a de que o direito positivo conduz o poder do Estado, por meio da hierarquização de uma *norma fundamental*, a construir um conceito de justiça puramente e formalmente legal, modelo no qual, como demonstrado, não se garante, necessariamente, que as normas sejam justas ou legítimas em seu sentido de análise mais profundamente ético, moral, político e substancial do direito; e b) mesmo que haja uma constante tentativa de racionalização dos aspectos constitutivos do direito positivo, há, em certa medida, diversos fatores de ‘irracionalidade’ e ‘impureza’ na gênese do processo de criação de normas e leis que nem sempre garantem que as decisões sejam determinadas em um plano consciente-racional.

Ocorre que por influência das teorias modernas, especialmente a teoria filosófico-política hobbesiana, tanto as teorias do direito positivo e do Estado constitucional foram pensadas a partir, conforme explica Höffe, “do conceito de poder e concorrência”, ao invés de serem pensadas por meio do conceito de justiça, que é um significado constitutivo para o político: “Direito e Estado não são apenas neutralizados do ponto de vista religioso, mas também do ponto de vista moral; as teorias se inclinam para um amoralismo político e para um cinismo do poder” (Höffe, 2005, p. 12).

A lei se apresenta, conforme já dito acima, como o elo fundamental entre o poder e liberdade, Estado e indivíduo, desempenhando o papel de mediadora dessas tensões inerentes a essas relações. Nesse sentido, Höffe também argumenta que a lei, como instrumento do direito, não pode se limitar, como o direito positivo infere, ao campo puramente técnico-jurídico-científico, pois tanto a lei, quanto o direito, estão vinculados intrinsecamente à política. E estando vinculados à política, estão, necessariamente, vinculados ao espaço da prática, da ação pública e do debate público.

A lei, portanto, tem como função estruturar as condições de convivência social e promover o bem comum por meio de uma *justiça política*²⁹. Em vista disso, ela emerge como a materialização política do direito, ou seja, como o meio pelo qual os princípios jurídicos ganham concretude e eficácia no espaço público. Ela incorpora valores éticos e políticos que buscam equilibrar os interesses coletivos e individuais, tornando-se o eixo que conecta o direito à realidade prática das relações humanas. Höffe cria um contexto sistemático que é formulado na seguinte hipótese tripartite:

Se a convivência humana deve assumir uma figura legítima, então deve ser, primeiro, o caráter do direito e deve, em segundo lugar, o direito atingir a realidade da justiça e, em terceiro lugar, deve assumir o direito junto à proteção de uma ordem jurídica pública, por conseguinte, a figura de um Estado (justo). A tese-guia tripartite da filosofia política também pode ser lida numa outra sequência:

- (1) O Estado está obrigado à justiça;
- (2) A justiça política forma a medida normativo-crítica do direito; e
- (3) O direito justo é a forma legítima da convivência humana. (Höffe, 2005, p. 13).

O reconhecimento do vínculo fundamental, ao afirmar que a lei é a expressão política do direito, entre o poder e a liberdade, Estado e indivíduo, ganha agora uma nova roupagem de sentido. Há uma inversão filosófica na qual a legitimidade se apresenta sobreposta à legalidade da lei. Isso porque Höffe ressalta que a legitimidade da lei está condicionada a sua capacidade de ser racional e politicamente justificável. Ou seja, no âmbito da *justiça política*, no Estado de Direito, a lei não pode ser vista apenas como uma imposição do poder estatal, resultado de um ordenamento jurídico estritamente legal, o qual é conduzido por uma estrutura de

²⁹ O conceito de *justiça política* está fundamentado na ideia, para Otfried Höffe, de que a justiça enquanto princípio normativo, deve orientar a organização política de uma sociedade e a legitimidade de suas instituições. A *justiça política*, segundo ele, é, essencialmente, aquela que regula as relações sociais dentro de um Estado e estabelece as condições para uma convivência equitativa e pacífica, garantindo os direitos fundamentais dos indivíduos enquanto promove o bem comum. Ademais, vale ressaltar que essa concepção, a *justiça política*, caracteriza-se por ter uma fundamentação ético-normativa, uma legitimação do poder político e das normas jurídicas por meio do debate público, um reconhecimento da capacidade de lidar com a diversidade e o pluralismo das sociedades, uma intersecção entre o direito e a moral e, por fim, a justiça como princípio regente do Estado de Direito.

hierarquização formal de uma *norma fundamental*. Mas a lei, agora deve ser vista e incorporada como consequência de um processo deliberativo político, legitimado pela argumentação racional do debate público, que busca a justiça. Essa concepção reflete a ideia de que o direito, ao se traduzir em lei, não é neutro nem arbitrário, mas sim, um produto das interações políticas e sociais. Falar em justiça é falar por meio da política e, conseqüentemente, é tratar do direito: “a justiça política significa a perspectiva ética sobre o direito e Estado” (Höffe, 2005, p. 16).

É possível concluir que a justiça é um aspecto fundamental da política, pois ela envolve a legitimação do poder político do povo em congruência e em favor da elaboração das normas jurídicas. Isso significa que as leis e instituições devem ser, não apenas legais (ou seja, conformes às regras do sistema jurídico), como pensava Kelsen, mas mais do que isso, elas precisam primeiro ser legítimas, no sentido de que precisam ser justificadas à luz de princípios éticos amplamente reconhecidos e justificados publicamente pela comunidade política.

Ao propor esse modelo ético-normativo com o qual se deve observar a *legitimidade* em uma posição acima da *legalidade*, abre-se espaço para uma reflexão crítica a respeito do papel do *desobedecer*, principalmente do ponto de vista da *dissidência*, na realização da *justiça política*. Segundo Höffe, a *justiça política*, não se limita à conformidade com as normas vigentes, mas exige também uma análise constante da *legitimidade* dessas normas à luz de valores éticos que podem apresentar um grau de ampla universalização, como liberdade, igualdade e dignidade humana. Sob essa perspectiva, pode-se inferir que a *desobediência* e a *dissidência*, longe de representarem uma ameaça à ordem, potencializam-se a serem compreendidas como mecanismos de legitimidade capazes de aperfeiçoar o sistema político de justiça.

O *desobedecer*, nesse contexto, não se apresenta como uma rejeição direta ao direito e às instituições em si, mas como uma forma de contestação crítica direcionada a normas injustas que, a partir da própria *legitimidade* originária daquele poder, não se reconhece mais tal norma como uma norma ética e publicamente constitutiva daquele conceito de justiça vigente. Assim, aqueles que possuem a *legitimidade* do poder são capazes de se autoquestionar e de avaliar a legitimidade de normas e instituições injustas. Quando essa *legitimidade* é autoquestionada, o *desobedecer* emerge como um ato ético de autocrítica. Há aqui, integrada ao conceito de justiça política, um instrumento – ou uma ferramenta – de correção e de fortalecimento do sistema jurídico e político.

Para Höffe, uma ordem política justa não é aquela que elimina o conflito, mas aquela que cria espaços institucionais para que o conflito seja tratado de forma construtiva. O *desobedecer* se mostra como essa ferramenta de aprimoramento do conflito, o qual força essa

reflexão constante sobre as normas existentes e constrói-se um sistema aberto capaz de considerar perspectivas jurídicas alternativas com as quais contribui-se para formação de uma visão mais inclusiva e abrangente daquilo que se constrói como justo.

Em síntese, ao se incluir o *desobedecer* no conceito de *justiça política*, pode-se reconhecer que a *legitimidade* das instituições e normas não é um dado estático, mas um processo contínuo e dinâmico que exige crítica, contestação e revisão constantes. Quando se alinha essas práticas com valores éticos realizados de maneira justificável publicamente no âmbito político, fortalece-se, por outro lado, o conceito de justiça, que se torna mais inclusivo, responsivo e alinhado com princípios que realmente valorizam a humanidade em sua singularidade e pluralidade concomitantemente.

1.4 - CIDADANIA COMO FONTE POLÍTICA DO DESOBEDECER?

Não só a compreensão de um modelo *político de justiça*, mas também a instituição de qualquer modelo ético-normativo de justiça exige, como demonstrado acima, que as normas jurídicas sejam avaliadas, não apenas por meio da sua conformidade formal (estritamente legal), mas, sobretudo, por sua correspondência e identificação com a legitimidade de princípios éticos justificados de maneira pública que integram valores e necessidades da sociedade de forma aberta à autocrítica e dinâmica.

O processo de cidadania, nesse contexto, desempenha um papel fundamental como sendo a dimensão política do sujeito que, essencialmente, de forma ativa e participativa, assegura a liberdade de ação pública que legitima as leis que devem ser ou não legiferadas e que refletem os princípios de uma justiça concreta. Em outras palavras, isso significa dizer que: é apenas quando todos os cidadãos possuem capacidade de agir politicamente e agem efetivamente de forma ativa dentro do processo legislativo, que as leis criadas podem, de uma maneira mais segura, tentar evitar o privilégio do poder de determinadas classes sobre outras.

No entanto, para fins de uma elaboração mais profunda acerca desse tema, dois questionamentos se fazem oportunos, a saber: a) o que é cidadania? e, b) qual é a relação entre a cidadania e o *desobedecer*?

Como é sabido, a palavra *cidadania* tem sua gênese etimológica derivada do latim, do termo *civitas*, que significa *cidade*. Na Antiga Roma, *civitas* referia-se à condição de pertencimento de um sujeito a uma cidade-Estado e, por extensão, à participação ativa nos direitos e deveres políticos dessa comunidade. Abbagnano, em algumas palavras, explica *cidadania* como “o fato de pertencer a uma comunidade política” (Abbagnano, 2012, p. 156).

Aristóteles, em sua obra *A Política*, especialmente no capítulo 1 do livro III, ao questionar quem é o cidadão, trata do conceito de *cidadania* e discute a definição de cidadão e a natureza do Estado. É cidadão para o Estagirita “aquele que tem o poder de tomar parte na administração deliberativa ou judicial de alguma Cidade” (Aristóteles, 2015, p.115). A *cidadania* é entendida por Aristóteles, em outras palavras, como uma virtude de participar ativamente das funções políticas, bem como do direito de deliberar e julgar dentro da esfera da administração da cidade.

Interessante notar que já na Modernidade, Rousseau, sob influência aristotélica, detalha a *cidadania* como forma de participação da autoridade soberana na construção de uma sociedade mais justa por meio da atuação ativa dos sujeitos-cidadãos no corpo político do Estado, através da instituição das leis, por meio da organização da *vontade geral*:

Essa pessoa pública assim formada pela união de todas as outras era designada outrora pelo nome de cidade, sendo designada atualmente pelo nome de república ou corpo político, o qual é chamado por seus membros de Estado quando é passivo, soberano quando ativo e potência quando comparado aos seus semelhantes. **Quanto aos associados, tomam coletivamente o nome de povo e se denominam em particular cidadãos enquanto participantes da autoridade soberana e súditos enquanto submetidos às leis do Estado** (Rousseau, 2018, p. 39). *Grifo Nosso*.

Habermas, em *Facticidade e Validade*, explica que o conceito de *cidadania*, o qual remonta Rousseau, desenvolve-se a partir do conceito de autodeterminação. Para ele, Rousseau, a cidadania é a soberania popular e significa, não a transferência do poder de dominação de cima para baixo, como ocorre na relação de contrato entre povo e governo, mas sim, a transformação do poder de dominação em autolegislação democrática (cf. Habermas, 2021, p. 658). Isto significa dizer que a *cidadania*, conforme pensada sob o olhar de Rousseau, é a forma pela qual o poder estatal se legitima a partir da vontade geral unificada de todos os cidadãos.

No entanto, o conceito de *cidadania* que fundamentou e fundamenta as democracias ocidentais pautadas na Constituição do Estado de Direito são oriundas de uma tradição de concepção liberal, advindas do pensamento filosófico apregoadado por, principalmente, Locke e Montesquieu.

Diferentemente do modelo concebido, tanto por Aristóteles quanto por Rousseau (modelo ético-comunitarista), Locke estabeleceu uma compreensão instrumental-individualista do papel do cidadão em relação ao Estado, pautado, não no modelo de integração dos cidadãos na coletividade política como partes em um todo, mas no modelo de responsabilidade coletiva de cada indivíduo de manter o governo (o todo) limitado a agir fora do âmbito privado da vida de cada indivíduo-cidadão.

Em outras palavras, é possível afirmar que Locke faz uma separação entre indivíduo-cidadão e Estado, entre o público e o privado. A relação entre cidadão-Estado está baseada, de um lado, nas garantias dos direitos fundamentais, como a vida, a liberdade e a propriedade e, de outro, no consentimento e no compromisso de cada cidadão em obedecer às leis da vontade da maioria, a qual constitui a união, a legitimidade e a autoridade do governo:

Ora, apenas o consentimento dos indivíduos leva a comunidade a agir, e é necessário, para que um corpo se mova em certo sentido que o faça movido pela força maior, ou seja, a do **consentimento da maioria**; se assim não fosse, **seria impossível que uma comunidade agisse ou conservasse a sua identidade de corpo, que a aquiescência dos indivíduos que a formaram concordou em que fosse; por isso todos ficam obrigados pelo acordo estabelecido pela maioria.** Observamos, pois, que **nas assembleias que têm poderes para agir mediante leis positivas, a decisão da maioria considera-se como sendo de todos e, sem dúvida, decide, investida de poder de todos pela lei da natureza e da razão** (Locke, 2001, p. 69). *Grifo Nosso.*

No livro *O Espírito das Leis*, Montesquieu pensa a *cidadania* e a política vinculados ao sistema de governo edificado sob a ideia da tripartição dos poderes. Por meio de sua teoria, a qual tenta ilustrar um contexto de uma sociedade organizada e equilibrada, Montesquieu afirma que a *cidadania* em uma democracia exige a prática de uma *virtude política*, que é definida, basicamente, como a disposição de renunciar a si mesmo e de colocar o bem público acima dos interesses privados:

(...) mas a **virtude política é uma renúncia a si mesmo**, que é sempre algo muito difícil. Podemos definir essa virtude: **o amor às leis e à pátria. Este amor, que exige que se prefira continuamente o interesse público ao seu próprio interesse**, produz todas as virtudes particulares; elas consistem apenas nesta preferência. **Este amor está singularmente ligado às democracias. Só nelas, o governo é confiado a cada cidadão.** Ora, o governo é como todas as coisas do mundo; para conservá-lo, é preciso amá-lo (Montesquieu, 2020, p. 112). *Grifo Nosso.*

Em outra parte do seu texto, Montesquieu escreve que nas democracias, a liberdade política é o direito do cidadão de fazer tudo o que as leis permitem (cf. Montesquieu, 2020, p. 237). Assim, ao se inspirar na constituição inglesa para fundamentar a teoria da tripartição dos poderes, que tinha como objetivo assegurar os direitos civis dos cidadãos e controlar o poder do Estado, Montesquieu respalda-se na premissa de dois princípios essenciais, a saber: a) o princípio da separação dos poderes, em que cada poder (executivo, legislativo e judiciário) deve atuar dentro da sua própria esfera de competência sem interferir diretamente na competência do outro; e, b) o princípio dos freios e contrapesos (*check and balances*), no qual se fundamenta na ideia de que os poderes devem ser mutuamente controlados de forma a limitarem-se reciprocamente, evitando que um deles se torne dominante.

Mas, o problema surge, como será demonstrado oportunamente adiante, quando tais conceitos, como o de *cidadania* e o de liberdade política, são incorporados pelas democracias instituídas sob a luz do Estado de Direito, e, que, por meio da ideia de representatividade política, reduzem o conceito de *cidadania* sob uma ótica estritamente formal daquilo em que a dimensão política da relação entre indivíduo-Estado tem a potencialidade de ser.

Para estreitar as diversas visões acerca do que é *cidadania* e compreender qual o problema que surge sob a luz do Estado Democrático de Direito, conclui-se, discricionariamente, trazendo à tona o pensamento formulado por Hannah Arendt sobre essa questão.

Em sua obra *Entre o Passado e o Futuro*, a filósofa judia justifica a *cidadania* sob o prisma da liberdade política. Para ela, como já visto anteriormente, a verdadeira liberdade só pode ser vivenciada no contexto do espaço público de ação, lugar onde as pessoas se reúnem como iguais para deliberar sobre todo e qualquer assunto que trate da vida em comunidade. É sobre esse espaço público de ação que a *cidadania* ganha forma e vida. Maria Garcia, ao parafraseá-la, afirma que a *cidadania* “é a quintessência da liberdade, o ápice das possibilidades do agir individual, o aspecto eminentemente político da liberdade” (Garcia, 2004, p. 136).

Por meio da sua análise da política experienciada pelos antigos – a *pólis* grega e a *civitas* romana –, Arendt, então, traça o testemunho marcante que caracterizava substancialmente o termo da *cidadania*³⁰: a participação ativa e efetiva na vida pública. *Cidadania* e liberdade política, portanto, acabam se consubstanciando. Só é possível falar em *cidadania* se há um espaço de liberdade política para que os cidadãos deliberem sobre a vida comunitária. Em outras palavras, é possível afirmar que a liberdade política é uma das características que compõe a essência do conceito de *cidadania*.

A liberdade, segundo ela, no entanto, perdeu essa sua qualidade política a partir do momento em que, principalmente, os primeiros cristãos descobriram uma espécie de liberdade que não tinha relação nenhuma com a política, mas sim, uma liberdade vivenciada na relação entre ‘mim’ e ‘mim mesmo’, fora do relacionamento público entre os homens. Ou seja, esta liberdade é vinculada e vivenciada em uma completa solidão (cf. Arendt, 2020, p.239). O conceito de liberdade, portanto, que antes era uma noção política para os antigos, passou a se confundir com um tipo de faculdade humana, a faculdade de ter a própria vontade de escolha, o livre-arbítrio.

³⁰ “A razão para esse notável fato é que, tanto na Antiguidade grega como na romana, a liberdade era um conceito exclusivamente político, a quintessência, na verdade, da cidade-Estado e da cidadania” (Arendt, 2020, p. 238).

Consequentemente, na modernidade, sob influência dessa filosofia cristã e de autores como Santo Agostinho e Tomás de Aquino, o conceito de livre-arbítrio, característica primordial da vontade humana, que simbolizava ‘a natureza racional do humano’ como medida para alcançar a salvação, passou a ser entendido e/ou confundido pela filosofia política com o conceito de soberania. Arendt demonstra isso através de autores como Lafayette e Rousseau³¹ que representam exatamente essa teoria da soberania derivada diretamente da vontade, “de modo a poder conceber o político à imagem estrita da força de vontade individual” (Arendt, 2020, p.246).

Esse fato, para ela, é determinante para compreender como “essa identificação de liberdade com soberania é talvez a consequência política mais perniciosa e perigosa da equação filosófica de liberdade com livre-arbítrio” (Arendt, 2020, p.247). Isto é simples de se entender, porque para que haja a soberania de um Estado é preciso que, conforme as teorias contratualistas, a maioria dos homens renunciem sua liberdade, ou boa parte dela. Assim, ela conclui que “a famosa soberania dos organismos políticos sempre foi uma ilusão, a qual, além do mais, só pode ser mantida pelos instrumentos de violência, isto é, com meios essencialmente não políticos” (Arendt, 2020, p. 247).

Ao reintroduzir o problema da *cidadania* nos Estados Democráticos de Direitos, sobretudo os governos ocidentais, uma outra possível leitura, nesse cenário contemporâneo, pode ser feita. O problema que se quer apontar refere-se a como a disciplina do Direito estruturou o conceito da *cidadania* por meio, principalmente, dos ditames da filosofia dualista/platônica, a qual dividiu o poder que constitui o Estado Democrático em uma dialética do poder constituinte e do poder constituído.

Antonio Negri, em *O poder constituinte*, afirma que, na perspectiva da ciência jurídica, sob o viés das teorias constitucionalistas, o poder constituinte “é a fonte de produção das normas constitucionais, ou seja, o poder de fazer uma constituição e assim ditar as normas fundamentais que organizam o Estado” (Negri, 2015, p. 2). Ele se caracteriza por ser onipotente e, por isso, foi definido por ser um poder extraordinário, pois é, com efeito, o poder da própria revolução.

É por esse motivo, explica Negri, pelo fato de o poder constituinte ser, não apenas onipotente, mas também, expansivo, ilimitado e não temporal, que o liberalismo francês, após a revolução de 1789, para dar fim ao movimento revolucionário, criou o poder constituído, o qual tinha como finalidade interiorizar o poder constituinte, para que este apenas se reduzisse à

³¹ Lafayette, conforme cita Arendt, ao enunciar ao Estado-nação a seguinte frase: “Para que uma nação seja livre, basta que o queira” e Rousseau com a sua teoria da vontade geral representam a maneira como o poder político é concebido à imagem estrita da força de vontade individual (Arendt, 2020, p. 246).

criação da norma de produção e organização do direito, isto é, da estrutura jurídica do Estado de Direito, não devendo se manifestar de que forma e por quem a norma deveria ser interpretada e revisada (cf. Negri, 2015, p.3).

Nessa perspectiva, Andytiyas Matos acrescenta que quando houve essa divisão central no próprio corpo do poder entre ato e potência, como poder constituído e constituinte, de uma maneira totalmente arbitrária e ideológica, pode-se concluir, dedutivamente, que o titular desse poder também esteve e ainda está cindido. O povo, que teoricamente seria o titular desse poder inteiro, se apresenta agora cindido em duas versões: a) como sujeito do poder político, Povo com maiúscula, Povo-sujeito; e, b) como objeto do poder político (*demos, plethos, populus e plebs*), povo com minúscula, povo-objeto (cf. Matos, 2016, p. 67).

O sujeito de direito formado pelos Estados Democráticos de Direito denominados *cidadãos*, a partir dessa cisão, “passa agora a não poder realizar ações e decisões reais, sendo a partir daí convertido em ‘representado’” (Matos, 2016, p.67). Desse modo, explica Andytiyas, o Povo-sujeito é rapidamente substituído por seus *representantes* ‘eleitos pelo voto democrático’, os quais se encarregam de resguardar o poder constituído:

Esquece-se, como ironiza Benjamin, que **os Parlamentos devem suas existências às revoluções efetivadas com base no poder constituinte** e chega-se ao absurdo de sustentar que o Povo não é, na verdade, um sujeito prévio à sua representação unificante, que teria então caráter constitutivo. **É como se a existência física, produtiva e conflituosa de mulheres e homens só ganhasse densidade política e significabilidade institucional na medida em que se deixa invisibilizar e unificar pelas artes mágicas da representação** (Matos, 2016, p.67). Grifo Nosso.

Por outro lado, o povo-objeto passa a coincidir com o resto dessa operação constitucional, na qual o Povo-sujeito é englobado e substituído por seus representantes. O povo-objeto se apresenta como o campo de atuação do poder constituído, sendo a esfera sobre a qual esse poder exerce suas funções. Simultaneamente, o povo-objeto é identificado aqui como titular de um poder constituinte que é meramente abstrato e potencial. “Assim se produz o paradoxo segundo o qual, no pensamento jurídico tradicional, o poder constituído sobredetermina o evanescente poder constituinte” (Matos, 2016, p. 68).

Compreender o resultado dessa operação não exige grandes esforços intelectuais: o poder legítimo fica restrito exclusivamente aos ‘representantes’ do Povo-sujeito, isto é, a uma pequena parcela dos cidadãos. Apenas eles detêm a autoridade para intervir na ordem constitucional, revisando-a e reformulando-a pontualmente sempre que julgarem oportuno.

Ademais, é possível afirmar que esses ‘representantes’, nas atuais democracias, em sua maioria, acabam se subordinando aos comandos e orientações, não do povo, mas do mercado e

do capital que estabelecem as diretrizes para a dimensão jurídico-administrativa dos Estados, o que transforma a lógica democrática em um instrumento que atende prioritariamente os interesses econômicos hegemônicos de uma minoria. Esse fenômeno revela a captura da política por forças externas ao controle popular, em que as decisões, ainda que legitimadas pelo voto, são moldadas por agendas que priorizam a acumulação de riqueza e a manutenção de privilégios em detrimento das demandas coletivas.

Em contrapartida, isso significa dizer que essa mesma operação que separa o poder constituinte e poder constituído anula o próprio poder constituinte do Povo-sujeito, determinando que toda a transformação da ordem e do direito sejam regradas de forma controlada, de modo que somente os representantes eleitos possam reformar e revisar toda a ordem constitucional.

Em síntese, é inevitável reconhecer que, quando a ordem constituída se fundamenta nas determinações do mercado e do capital, e o estado de exceção econômico permanente³² se impõe de forma incontestável por meio dos procedimentos e tecnicismos utilizados para reformar essa mesma ordem, torna-se evidente o caráter antidemocrático do dispositivo que separa o poder, reforçando a lógica da representação vinculada às determinações econômicas capitalistas, as quais sequestram o verdadeiro poder democrático popular (cf. Matos, 2016, p. 69).

Outra conclusão inequívoca dessa lógica operacional dualística de divisão, entre o poder constituinte e o poder constituído e entre Povo-sujeito e povo-objeto, é a de que a *cidadania*, nessas democracias contemporâneas, se apresenta sob a perspectiva estritamente formal e legal, em que o poder do cidadão se restringe, de forma prática, ao ato de votar em cada eleição. Mesmo sendo detentor do poder constituinte originário, o cidadão não possui, perante a ordem constituída, a competência para reformar, revisar ou interpretar as normas legiferadas pelos seus representantes.

Algumas perspectivas se abrem, portanto, para compreender como a *cidadania* é e pode ser percebida como a fonte política para a edificação do *desobedecer*. Primeiramente, é preciso entender o poder constituinte, não pela lógica dualística, como um poder cindido, mas como um poder singular, sobre o qual haja a efetivação de uma democracia radical. Em segundo lugar, é preciso resgatar e definir a *cidadania* em perfeita sintonia e combinação com o conceito de

³² Andytias Matos, em seu artigo intitulado *Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte* (2016), explica e demonstra em um dos tópicos como a estrutura do Estado de Direito das democracias ocidentais contemporâneas se submetem a ordem política econômica capitalista por meio da economização total da vida, através da implementação de um estado de exceção econômico permanente (Para aprofundar sobre essa explicação, ver mais nas páginas 59 – 65 do artigo citado).

liberdade política sugerido por Hannah Arendt e, desse modo, compreendê-la como participação ativa e efetiva do cidadão na vida pública, por meio do seu agir político. E, por fim, é preciso assimilar que o político “se identifica, não com a definição e a caracterização de um inimigo ou adversário, mas sim com a tentativa de ordenar a contingência e a indeterminação próprias das estruturas sociais” (Matos, 2016, p.77) que se sustentam por um princípio de alteridade.

Entender o poder constituinte, não pela lógica dualística, mas pela lógica de um poder singular é pensá-lo, não historicamente, mas ontologicamente³³. Isso significa concebê-lo como potência constituinte, como um processo contínuo que é imensurável e relativamente indeterminado, mas produtivo, em permanente criação de normas, subjetividades e conflitos. Esses conflitos encontram soluções sempre provisórias no próprio dinamismo do movimento que afirma e sustenta o poder constituinte. Nesse sentido, Andytias explica que, caso se aceite essa premissa, somente a democracia radical, e não a representativa, é a única capaz de praticar de forma autônoma o poder político único, indivisível e constantemente ativo (cf. Matos, 2016, p. 69). Pois, “em uma democracia radical o poder constituinte ocupa o lugar reservado à soberania no sistema nômico do poder constituído traduzido sob formas liberais-capitalistas” (Matos, 2016, p. 70).

Pensar o poder constituinte como poder constituinte permanente é afirmar as possibilidades e aberturas concretas de transformação social, pois é no campo, não apenas do processo histórico, que se volta ao passado e se agarra nas tradições que mantém uma ordem conservadora, mas no campo da ontologia que há sempre a possibilidade do novo, da abertura e da potência-do-não. “Nelas se fundam as lutas sempre produtivas da multidão por uma realidade an-árquica, ou seja, não-separadora, não-apropriante, não-hierarquizante” (Matos, 2016, p.76).

No entanto, esclarece ainda Andytias que mesmo que seja perigoso conceber o poder constituinte de modo aberto e indeterminado, visto que seu caráter ontológico poderia originar qualquer tipo de sociedade, inclusive sociedades organizadas sob formas ainda mais autoritárias

³³ Ao criticar e quebrar o modelo dialético histórico entre o poder constituinte e poder constituído proposto por Agamben, Andytias pensa a dinâmica do poder constituinte a partir de uma fundamentação ontológica. Para ele, há uma necessidade de se conceber um *poder destituente* capaz de desativar as instituições do capital, do Estado e do mercado de forma que tal poder se relacione diretamente ao poder constituinte, não como uma representação de seu momento lógico, mas enquanto uma estrutura necessária para se dissolver o poder constituído (já institucionalizado) e substituí-lo por um poder constituinte contínuo e permanente. Andytias compreende o *poder destituente* como: “êxodo das formas institucionais pelas quais se expressa o poder político-econômico contemporâneo, traduzindo em instituições como o Estado, os bancos e os mercados globais” (Matos, 2016, p.73). Ver mais em seu artigo intitulado *Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte* (Matos, 2016, p. 72 -79).

do que aquelas impostas pelo capital, por outro lado, isso demonstraria exatamente o caráter político que o poder constituinte tem de se constituir (cf. Matos, 2016, p.77).

O político, sob esse aspecto, se volta para si mesmo e conseqüentemente, agir politicamente significaria apostar naquela *cidadania* já definida por Hannah Arendt como sendo a participação ativa e efetiva de cada cidadão na vida pública de forma livre, sob a perspectiva na qual os cidadãos deliberem sobre a vida comunitária sustentada, essencialmente, por um princípio de alteridade.

Uma vez que se destaca que o poder constituinte deriva ontologicamente do poder político que emerge da ação efetiva de cada cidadão na vida pública de forma livre, sob a perspectiva na qual os cidadãos deliberem sobre a vida comunitária sustentada, essencialmente, por um princípio de alteridade, o *desobedecer* “pode funcionar como expressão de um poder constituinte multitudinário, com o que excede o direito positivo dado, apresentando-se enquanto fonte de juridicidade e não seu resultado ou produto” (Matos, 2016, p.79). Assim, se o direito positivo é frequentemente apresentado como resultado de processos deliberativos formais, a *desobediência* evidencia que a juridicidade não se limita ao que é codificado em normas. Ela emerge de práticas sociais que articulam novas demandas e reconfiguram o horizonte de possibilidades jurídicas. Em vez de ser produto do direito, a *desobediência* é sua fonte.

Nesse sentido, a *desobediência* pode ser vista como um ato performativo que, ao contestar normas estabelecidas, instaura novas formas de reconhecimento jurídico. Jacques Derrida, em *Força de Lei*, aponta que a desconstrução do direito positivo pode revelar uma justiça que nunca se deixa capturar plenamente pelas normas, mas que as ultrapassa.

A justiça nela mesma, se algo como tal existe, fora ou para além do direito, não é desconstruível. Assim como a desconstrução ela mesma, se algo como tal existe. **A desconstrução é a justiça. É talvez porque o direito (que tentarei, portanto, distinguir regularmente da justiça) é construível, num sentido que ultrapassa a oposição da convenção à natureza, é talvez na medida em que ultrapassa essa oposição que ele é construível – portanto desconstruível e, ainda mais, que ele torna possível a desconstrução, ou pelo menos o exercício de uma desconstrução que, no fundo, trata sempre de questões de direito ou relativas ao direito.** Donde estas três proposições:

1. A desconstrutibilidade do direito (por exemplo) torna a desconstrução possível.
2. A indeseconstrutibilidade da justiça torna também a desconstrução possível, ou com ela se confunde.
3. Conseqüência: **a desconstrução ocorre no intervalo que separa a indeseconstrutibilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito. Ela é possível como uma experiência do impossível, ali onde, mesmo que ela não exista, se não está presente, ainda não ou nunca, existe a justiça.** (Derrida, 2018, p.27) *Grifo Nosso.*

Compreender a desobediência como poder constituinte multitudinário desafia a teoria jurídica a repensar a relação entre direito, poder e política. Em vez de tratar o direito como campo separado da política, essa perspectiva revela sua inseparabilidade, uma vez que a juridicidade é continuamente (re)fundada por práticas sociais.

Para a prática política, a *desobediência*, quando assumida como expressão de poder constituinte, implica o reconhecimento de sua legitimidade enquanto força transformadora. Isso exige um deslocamento na forma como os movimentos sociais são tratados: não como ameaças à ordem, mas como agentes políticos de renovação do próprio poder constituinte. Sob essa perspectiva, a *desobediência* “pode ser pensada enquanto instituição jurídica radicalmente argumentativa, muito mais do que qualquer teoria da argumentação ligada aos poderes constituídos – violentos por natureza – pode admitir” (Matos, 2016, p.81).

Ao assumir a *desobediência* como fonte de juridicidade e expressão de um poder constituinte multitudinário, desloca-se a narrativa tradicional que a reduz a um instrumento de autocorreção apenas do direito conservador constituído. Mais do que reação ao direito, a *desobediência* é criadora de novas formas jurídicas e políticas, afirmando-se como potência constituinte que excede e reconfigura o campo normativo a partir do âmbito e do conceito da *cidadania*.

CAPÍTULO 2 – A TRADIÇÃO REPUBLICANA/LIBERAL DO DESOBEDECER

O modelo republicano/liberal da *desobediência*, denominada e caracterizada como *desobediência civil*, se edificou sob a perspectiva da filosofia política moderna, que, por sua vez, se fundamentou em oposição a certos ideais da filosofia política clássica. Pode-se afirmar que a teoria política moderna liberal, conforme explica Thiago Pinto³⁴, se opõe, mais especificamente, a duas ideias centrais, ambas formuladas por Aristóteles em seu livro *A Política*: a primeira é a tese do *zoon politikon*, que define o ser humano como um ser político cuja autossuficiência só é plenamente alcançada na comunidade; a segunda, intimamente relacionada à primeira, afirma que a *pólis* possui precedência sobre o indivíduo isolado.

Aristóteles, ao pôr em evidência o relevo da natureza política do ser humano aponta, dedutivamente, que “o sujeito isolado não se encontra plenamente constituído enquanto está fora da comunidade política: o impulso à autossuficiência o leva à interação social” (Pinto,

³⁴ Ver mais em: Pinto, Thiago Ferrare. **Desobediência Civil como luta por reconhecimento**: um contraponto às concepções liberais. In: *Problemata: R. Intern. Fil.* v. 5. n. 2, p. 99-124. 2014. e-ISSN 2236-8612. DOI:10.7443/problemata.v5i2.20581. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/problemata/article/view/20581/12374>.

2014, p.103). Em contraposição, a teoria política moderna substitui esse impulso à autossuficiência pelo instinto de autoconservação do indivíduo, sugerindo que toda ação voluntária é, em última instância, guiada pelo interesse exclusivo, o livre-arbítrio, de quem a realiza. Da universalização desse ideal egoísta de autoconservação emerge um dos principais argumentos do fundamento liberal, o qual subverte o princípio aristotélico: a noção de que, antes mesmo de ingressar na comunidade política, o indivíduo já se encontra plenamente formado em suas capacidades práticas e cognitivas.

Em concordância a essa inversão de premissas, há também o abandono da segunda tese aristotélica acima mencionada. Se for dar veracidade de que a formação e a autorrealização do indivíduo se dão independentemente de sua inserção na comunidade, perde-se o fundamento para a ideia da anterioridade da *pólis*. Desse modo, surge a concepção essencial do projeto político liberal mais elaborado: “o atomismo ou, na formulação mais difundida, o individualismo metodológico” (Pinto, 2014, p. 103). Nesse contexto, a plenitude do indivíduo isolado do mundo torna-se, conforme argumenta Thiago Pinto, a fonte de toda normatividade social, de forma que o poder legítimo só pode ser concebido se encontrar sua justificativa no foro íntimo de cada indivíduo (cf. Pinto, 2014, p. 103).

Por esse motivo, é importante destacar uma breve reconstrução, em linhas gerais, das formulações teóricas dos filósofos Maquiavel, Hobbes e Locke, os quais, em suas ideias sobre a autopreservação e o individualismo, apresentam as instruções diretivas para a construção das bases fundamentais de um poder político e, sobretudo, para a elaboração dos pressupostos das teorias sobre o modelo liberal da *desobediência civil*.

Para Maquiavel, o objetivo principal do príncipe é a manutenção do poder e a estabilidade do Estado. Em seu livro *O Príncipe*, ele desenvolve um modelo de política e uma forma de governar os súditos desvinculada de preceitos morais ou religiosos. O que lhe interessa é a eficácia do poder em sua dimensão prática. Ao tratar da questão sobre *se é melhor ser temido ou amado*, Maquiavel compreende que a relação entre o temor e a obediência dos súditos para com o príncipe é clara:

Todavia o príncipe deve inspirar temor de tal modo que, se não puder ser amado, ao menos evite atrair o ódio, já que é perfeitamente possível ser temido sem ser odiado. Isso só será viável se ele não cobiçar os bens de seus cidadãos e de seus súditos, bem como as mulheres destes. E, quando for imprescindível agir contra o sangue de alguém, que o faça por uma justificativa sólida e um motivo evidente (Maquiavel, 2010, p. 103). *Grifo Nosso.*

O temor, diferentemente do amor, não depende da reciprocidade ou da fragilidade dos sentimentos humanos. O amor pode muitas vezes ser traído e ser uma demonstração fragilizada

do poder, enquanto o temor é sustentado pela constante ameaça da punição, garantindo maior controle sobre os súditos. O príncipe que governa com base no temor mantém a ordem por meio de uma autoridade que não se submete aos caprichos da emoção ou da complacência. Thiago Pinto, sob esse aspecto, interpreta que o sentido dessa ideia maquiavélica serve como pilar de fundamentação que viabiliza uma justificativa conveniente para o exercício de um poder político legítimo, isto é:

Toda manifestação do poder político deve justificar-se à luz das exigências de manutenção e incremento de poder, de onde resulta que qualquer concessão que se faça aos súditos – à liberdade dos súditos – deve permitir-se interpretar **como estratégia para a perpetuação de tal poder** (Pinto, 2014, p. 104). *Grifo Nosso.*

Nesse modelo de governo, portanto, não há espaço para a *desobediência*. A *desobediência* é vista como um perigo ao poder, e deve ser combatida e eliminada, uma vez que ameaça a estabilidade e o poder do Estado. A obediência é a base desse governo, e o temor é o instrumento mais seguro e pragmático para obtê-la. Por mais que Maquiavel tenha antecipado o padrão da ação política que se tornaria hegemônico na modernidade, verifica-se que ele não alcança a plenitude dos pressupostos da *desobediência*.

Por outro lado, é Hobbes, influenciado por Maquiavel, quem de fato avança, por intermédio da sua teoria contratualista e introduz as bases da essência da filosofia liberal: o poder legítimo emerge por meio do pacto estabelecido entre cada indivíduo e todos os demais, ou, em outras palavras, significa afirmar que há na hipótese hobbesiana um princípio de individualismo e autopreservação, pois o poder político legítimo se ratifica na medida em que todos os atos individuais (o pacto contratual) estão voltados ao benefício de quem os pratica.

A superação do estado de natureza, portanto, é a passagem do caos à ordem legítima, ou seja, à ordem cujos mandamentos encontram-se autorizados perante os participantes da comunidade política. Ocorre, porém, que **o Leviatã ainda tem algo do príncipe maquiaveliano: no dizer de Hobbes, a pessoa constituída no poder pela multidão está autorizada a usar a força e os recursos de todos ‘da maneira que considerar conveniente’**, ainda que essa conveniência seja sempre voltada estrategicamente à paz e à defesa comum (Pinto, 2014, p.104 - 05). *Grifo Nosso.*

A obediência ao soberano é, para o autor do Leviatã, fundamental para a superação do estado de natureza, a manutenção da ordem social e o convívio pacífico dos indivíduos. No entanto, Hobbes reconhece pelo menos em um de seus capítulos que o soberano não é infalível e que sua autoridade não é ‘ilimitada’ no sentido absoluto. O cidadão tem o direito de *resistir* ou *desobedecer* apenas em situações extremas, como, por exemplo, quando sua própria vida

está em risco³⁵. Essa exceção é fundamentada, essencialmente, naquele princípio da autopreservação, um dos pilares da filosofia hobbesiana e do pensamento liberal.

Sob outro ponto de vista, a *desobediência* por motivos políticos, razões morais ou religiosas, não encontrariam legitimidade e amparo na teoria de Hobbes. Ao falar da liberdade do súdito, *capítulo XXI do Leviatã*, o autor destaca que nada do que o soberano faça a um súdito, sob nenhum pretexto, pode ser chamado de injustiça ou injúria. “Isso porque cada súdito é autor de todos os atos praticados pelo soberano, de modo que o soberano nunca carece do direito de seja lá ao que for (...)” (Hobbes, 2014, p. 173). Assim, toda liberdade do súdito deve permanecer no limite das diretrizes que o próprio soberano estabelece, pois é a sua autoridade a única capaz de preservar a paz e evitar o caos do estado de natureza. A pluralidade de interesses e convicções podem gerar conflitos com a autoridade soberana e isso é visto como um perigo que enfraquece a unidade do corpo político do *Leviatã*, semelhantemente ao pensamento do *Príncipe*, em Maquiavel.

Em resumo, pode-se observar que a *desobediência* em Hobbes é severamente restringida e, por isso, a obediência ao soberano é o preço necessário que os súditos devem pagar para garantir a segurança, a paz e a estabilidade do Estado. Qualquer violação desse pacto é entendida como um convite ao retorno do estado de guerra de todo contra todos, o qual os indivíduos buscam e tentam evitar.

John Locke, leitor de Hobbes, percebe que há uma espécie de contradição interna na teoria do contrato social hobbesiana. Se, por um lado, o pacto firmado entre os súditos no estado de natureza resulta na limitação da liberdade e do direito dos membros na sociedade civil, por outro, esse mesmo pacto concebe um Estado em que o poder do governante é, praticamente, ‘ilimitado’. O que se segue dessa lógica é a implementação e a perpetuação de um desequilíbrio em favor do Leviatã quanto à possibilidade de uso da força, do seu poder e de sua liberdade.

Desse modo, enquanto Hobbes justifica a necessidade de um soberano absoluto para evitar o caos, a violência de todos contra todos e o estado de natureza, Locke, por sua vez, rejeita essa ideia de um governo absoluto, critica Hobbes por ignorar que a soberania deve ser um instrumento do povo, e apresenta uma teoria política que impõe limites evidentes ao poder do Estado. Para Locke, o poder político legítimo não é absoluto e está sempre subordinado à vontade e aos interesses dos governados.

³⁵ Ver mais em *Leviatã*, capítulo XXI que trata ‘da liberdade dos súditos’, páginas 170 – 180.

Ao descrever, em sua teoria do estado de natureza³⁶ os seres humanos com uma condição de igualdade e liberdade, na qual os indivíduos possuem direitos naturais à vida, à liberdade e à propriedade, advindos da razão, Locke compreende de modo otimista, primeiro, que não há uma condição exagerada e generalizada de violência de todos contra todos, mas reconhece que nesse estado de natureza os indivíduos possam, em algum momento, degenerar em conflitos devido à falta de uma autoridade comum. Em segundo lugar, Locke evidencia que o contrato social não é uma renúncia da liberdade, mas uma delegação condicional de poder. Logo, o governo criado na sociedade civil serve para proteger os direitos naturais, sendo sua autoridade limitada a esse propósito.

A partir desses pressupostos, John Locke fundamenta que a atividade do poder político só é justa e justificável à medida em que o governo governa salvaguardando os preceitos dos direitos naturais, sendo, essa também, as bases e os pressupostos para a completude da fundamentação do modelo liberal da *desobediência*.

O modelo da *desobediência* é pensado, pelo filósofo crítico de Hobbes, a partir do direito natural, o qual deve ser respeitado pelo contrato social firmado no pacto instituído pelos indivíduos que compõem uma determinada sociedade civil política constituída. Segundo ele, o poder concedido então aos governantes está sob a condição de que eles atuem na preservação dos direitos naturais e em benefício do povo. Sob essa perspectiva, o poder político só pode ser rompido e perde a sua legitimidade e autoridade caso o governo viole as prerrogativas que lhe são outorgadas pelo contrato e, conseqüentemente, cesse a proteção a algum direito natural. Quando isso ocorre, é um dever do indivíduo *desobedecer*. No capítulo XIX, intitulado *Da dissolução do governo*, em seu livro *Segundo Tratado do Governo*, Locke explica isso.

Ao considerar a *desobediência*, não como um ato de rebeldia ou até mesmo um ato de defesa da anarquia, mas sim, uma forma de restaurar a ordem e a legitimidade do governo, ele demonstra que a obediência é apontada como devida somente enquanto o governo cumpre o seu propósito fundamental de garantir a proteção dos direitos naturais. A *desobediência*, por sua vez, passa a ser então, não só um direito, mas um dever do indivíduo de proteger a sua vida,

³⁶ Em *Segundo Tratado Sobre o Governo*, John Locke descreve, literalmente, o estado de natureza da seguinte maneira: “O estado natural tem uma lei de natureza para governá-lo, que a todos obriga; e a razão, que é essa lei, ensina a todos os homens que a consultem, por serem iguais e independentes, que nenhum deles deve prejudicar a outrem na vida, na saúde, na liberdade ou nas posses. E como todos os homens são obra de um Artífice onipotente e infinitamente sábio – todos servos de um único senhor soberano, aqui postos por ordem d’Ele, para cumprir-lhe a missão -, são propriedades d’Ele que os gerou, destinados a durar o tempo que a Ele aprouver, e não a uns e outros; e sendo todos providos de faculdades iguais, compartilhando de uma natureza comum, não há como supor qualquer forma de subordinação entre os homens que nos autorize a destruir a outrem, como se fôssemos objeto uns dos outros, tal como as criaturas das ordens inferiores são para nós” (Locke, 2011, p. 16 – 17).

a sua liberdade e a sua propriedade em face das tendências arbitrárias e expansivas que o poder político organizado constituído pode cometer:

A razão básica que leva os homens a se juntarem em sociedade é a preservação da propriedade; e a finalidade a qual elegem e dão autoridade a um poder legislativo é possibilitar a existência de leis e regras definidas que sejam guardiãs e protetoras da propriedade dos membros da sociedade, **limitando assim o poder e controlando o domínio de cada parte e de cada membro; pois é inimaginável supor como vontade da sociedade que o legislativo tenha a possibilidade de destruir justamente aquilo que todos querem garantir entrando em sociedade,** e para o que o povo aceita obedecer a legisladores que ele mesmo escolhe. **Sempre que o legislativo tenta tomar ou destruir a propriedade do cidadão, ou subjugar-la ao seu poder arbitrário, entra em estado de guerra com ele, isentando-o de ulterior obediência,** deixando-o à mercê de Deus, que provê para todos os homens contra a força e a violência. **Quando, pois, o legislativo infringir essa regra básica da sociedade, e movido por cobiça, medo, loucura ou corrupção, tentar apossar-se ou entregar a terceiros o poder absoluto sobre a vida, liberdade e propriedade do povo, perde com isso, o poder que a comunidade lhe confiou para fins opostos, fazendo com que volte ao povo; este tem agora o direito de reassumir a liberdade primitiva e escolher um novo legislativo,** mais conveniente, que zele pela segurança e garantia, que é o objetivo da sociedade (Locke, 2014, p. 140 - 141). *Grifo Nosso.*

Portanto, a concepção da *desobediência* se desenvolve como um direito de resistência ao abuso de poder e como forma de reestabelecer um governo baseado no consentimento coletivo, o qual reafirma os princípios do direito natural no contrato social. Sob esse viés, pode-se afirmar que a *desobediência* é um meio político desenvolvido para corrigir os desvios dos governantes e reafirmar a soberania e o poder originário do povo.

Pontua-se, por meio da demonstração desses autores modernos, a questão que se discorrerá sobre o sentido que se desenvolve nas correntes liberais contemporâneas a respeito da *desobediência civil*. Como se verificará, não parece haver algo que distancie substantivamente as formulações liberais contemporâneas dos filósofos modernos, anteriormente analisados, em especial Locke.

É possível observar que o recurso argumentativo da teoria do contrato social foi recuperado nas correntes liberais contemporâneas, com as devidas proporções, “já a partir da segunda metade do século XX, em termos de posição original” (Pinto, 2016, p.106), pela filosofia política de John Rawls, perspectiva sobre a qual se fundamenta a escolha de princípios organizadores da prática social e, em Ronald Dworkin “em termos de uma relação produtiva entre pactos de seguro e leilão” (Pinto, 2016, p.106), em que Dworkin propõe um modelo normativo para a distribuição justa de recursos em uma sociedade.

Em ambos os casos, explica Thiago Pinto, mantém-se o núcleo distintivo do projeto liberal: a *desobediência* à ordem estabelecida justifica-se apenas como meio de proteção de direitos, ou seja, como uma estratégia *anti-utilitarista* e *contramajoritária*. Isso não significa, é claro, que inexistam variações significativas entre esses diferentes momentos da tradição liberal; antes, pretende-se destacar que, embora as referências ao direito natural tenham perdido força em favor de projetos mais concretos e menos metafísicos, persiste ainda o foco na liberdade como instrumento último de reforço e garantia de prerrogativas individuais invioláveis (cf. Pinto, 2016, p. 106).

2.1 – HENRY D. THOREAU

Qualquer texto que trate do tema da *desobediência* no cenário atual, e mais especificamente da *desobediência civil*, relaciona esse conceito ao clássico ensaio escrito por Henry David Thoreau, publicado em 1849, intitulado originalmente de *Resistance to Civil Government*, mas que, posteriormente, ficou conhecido como *Civil Disobedience (A desobediência civil)*. Este ensaio narra um episódio biográfico da vida de Thoreau que vincula um fato, que havia lhe ocorrido, e que se tornou a forma embrionária da *desobediência civil* para a filosofia política contemporânea. Trata-se da recusa dele em pagar um imposto, denominado *Poll Tax*³⁷, que o levou a passar uma noite na prisão em julho de 1846 na pacata cidade de Concord.

Antes de mais nada, é importante destacar que não há evidências, conforme revela Eduardo Medeiros³⁸, que a escolha editorial de usar o conceito da *desobediência civil* como título do ensaio foi uma decisão genuína de Thoreau. Não há nenhuma evidência também do motivo pelo qual foi modificado o título do texto em questão. Outro ponto a se destacar é que o ensaio propriamente dito não esclarece, em sua integralidade, o que é, ou o que vem a ser, expressamente a conceituação do termo *desobediência civil*, sendo ele citado por Thoreau em apenas duas oportunidades no texto. Por outro lado, a palavra *resistência* e seus derivativos (resistir, resiste etc.) acabaram aparecendo em onze oportunidades (cf. Medeiros, 2019, p. 81).

³⁷ *Poll tax* era um imposto criado pelo governo estadunidense, exigido pela Constituição de Massachusetts, que tinha o objetivo de financiar a guerra contra o México e aplicar a nova lei de Ato dos Escravos Fugitivos. Além disso, o seu adimplemento era condição *sine qua non* para exercer uma série de prerrogativas, inclusive o direito ao voto.

³⁸ Medeiros, Eduardo Vicentini de. *Thoreau: resistência ou desobediência?*. Dissonância Revista de Teoria Crítica. Campinas -SP. v. 3. n. 1. p. 71 – 103. 1º semestre. 2019.

H. D. Thoreau foi um filósofo estadunidense excêntrico e transcendentalista³⁹ do século XIX que ficou mundialmente conhecido⁴⁰ por questionar e até mesmo desafiar a política e o governo dos Estados Unidos. Em seu ensaio, *A Desobediência Civil*, ele narra sua indignação e articula suas visões sobre como a *desobediência* é, e pode ser, uma forma de protesto legítimo e prático contra governos injustos.

Ralph Waldo Emerson, grande amigo de Thoreau, relata qualificando-o, em um texto que escreveu para discursar em seu funeral, que ele era um homem do campo, de esperança viva, que residia de forma isolada e de modo simples, que gostava de caminhar, mantinha hábitos saudáveis e tinha como princípio de vida: a intenção de conciliar a prática com a própria crença (cf. Thoreau, 2016, p.29 – 48).

Havia naquele contexto específico do século XIX pelo menos dois temas que marcavam intensos debates éticos e morais na sociedade dos Estados Unidos e que causavam a Thoreau grande perturbação: de um lado, estava a política escravagista do governo estadunidense, um sistema de opressão profundamente enraizado; e, do outro, as políticas expansionistas como, por exemplo, a Guerra dos Estados Unidos contra o México (1846 – 1848), motivada, especialmente, pela crença do Destino Manifesto, que era entendida sob o pretexto de que os Estados Unidos deveriam e tinham o direito de expandir suas fronteiras da costa leste à costa oeste.

Tanto a guerra quanto a escravidão eram vistas pelo ensaísta estadunidense como formas de agressões injustas e não-justificadas, as quais acabaram se tornando as principais fontes catalisadoras para pensar a sua crítica ao governo. Thoreau sempre se posicionou de forma contrária à guerra do México e à escravidão nos Estados Unidos:

(...) quando um sexto da população de uma nação, que se comprometeu a ser o refúgio da liberdade, é formado por escravos e um país inteiro é injustamente invadido e conquistado por um exército estrangeiro e submetido à lei militar, acredito que está na hora de os homens honestos se rebelarem e fazerem uma revolução (Thoreau, 2016, p.55).

³⁹ O *Transcendentalismo* foi um movimento filosófico liderado por Ralph Waldo Emerson, que exaltava a individualidade, a espiritualidade e a conexão direta com a natureza, bem como, uma forma de Romantismo estadunidense. O movimento se relaciona a um grupo de pessoas que incorporaram o individualismo ao desejo de conciliar ciência e racionalidade com religião. Assim, o grupo foi marcado pelo humanismo e pela insatisfação com as religiões estabelecidas. Os indivíduos ligados ao *Transcendentalismo* uniam as ideias teológicas do Calvinismo e do Unitarismo ao idealismo Platônico. Era um movimento que se opunha ao empirismo de John Locke e ao ceticismo de David Hume. Ver mais na Introdução em *A Desobediência Civil*, 2016, p. 12.

⁴⁰ “O ensaio de Thoreau serviu como referência para movimentos tão variados quanto o fabianismo socialista britânico, para os anarquistas na Rússia, para Martin Luther King e Mahatma Gandhi, para a resistência dinamarquesa na Segunda Guerra Mundial e a luta do Apartheid na África do Sul” (Medeiros, 2019, p. 78 – 79).

Acreditava firmemente que o governo não deveria ser aceito de maneira acrítica e que os cidadãos tinham a responsabilidade moral e prática de se opor às leis e às ações governamentais, principalmente, aquelas injustas. É sob essa ênfase que ele inicia seu texto sobre a *desobediência civil* com a afirmação provocadora tradicionalmente atribuída a Thomas Jefferson: “o melhor governo é aquele que governa menos” (Thoreau, 2016, p. 51), perspectiva que, em seguida, já a desenvolve e a leva até as últimas consequências, afirmando: “‘o melhor governo é aquele que não governa’, e quando os homens estiverem preparados para isso, este será o tipo de governo que terão” (Thoreau, 2016, p.51).

A crítica de Thoreau se manifesta, nesse primeiro momento, na questão do processo político-democrático estadunidense. Para ele, o governo havia se corrompido, e se degenerados os valores democráticos estipulados e construídos à época da independência norte-americana, não mais levando em consideração o preceito da vontade soberana do povo, mas, sobretudo, a vontade de alguns poucos indivíduos que tinham poder e interesses na manutenção da escravidão e da Guerra expansionista contra o México.

O segundo ponto importante que se destaca na crítica feita por Thoreau se refere ao problema do modelo utilitarista adotado pela democracia estadunidense que, ao incorporar os valores democráticos da doutrina liberal, instituiu, por meio da regra do voto e do processo eleitoral, a submissão das minorias sob a justificativa de que a vontade majoritária deveria representar a vontade de todos e, por isso, conseqüentemente, estabelecer-se-ia uma coesão mais segura para a sociedade política. Ocorre que para Thoreau esse argumento liberal-utilitarista da necessidade de preservar a sociedade política não, obrigatoriamente, significa ser a forma de governo mais justa para uma comunidade, pois, assim ele explica:

(...) a razão prática por que – assim que o poder está nas mãos do povo – se **permite que a maioria governe e continue a governar por um longo período, não ocorre porque ela está mais propensa a estar correta, nem porque isso parece mais justo para a minoria, mas porque ela é fisicamente mais forte. Mas não há como um governo ser baseado na justiça quando, em todos os casos, ele é comandado pela maioria, nem mesmo na justiça conforme entendida pelos homens** (Thoreau, 2016, p.53).
Grifo Nosso.

Desta maneira, Thoreau salienta que a minoria, tendo a sua vontade constantemente sobreposta, não poderia concordar com o *modus operandi* desse processo político. Pois, uma vez que o critério da regra da vontade da maioria e a obrigação de se aceitar que a força da maioria se exerce por meio de um mero cálculo de interesses, então, conclui-se que esse processo não se apresenta de forma legítima, visto que em nenhum momento há de fato uma

busca pela justiça. Disso se segue que o direito de *desobediência*, por conseguinte, não pode se destinar às minorias, restringindo-se ela apenas à vontade da maioria.

Ao questionar se “deve o cidadão, mesmo que por um instante, ou em menor grau, entregar sua consciência ao legislador?” (Thoreau, 2016, p.53), Thoreau critica o processo legislativo da democracia estadunidense, o qual não era, em seu entendimento, fundamentado na consciência individual e moral de cada cidadão. Consequentemente, isso desvalidaria, para ele, a formação de uma consciência moral público-coletiva.

O que o filósofo transcendentalista denuncia é o fato de que o processo eleitoral se tornou apenas um ‘jogo’, em que o caráter moral dos eleitores não é levado em consideração.

Ele critica a separação entre a moral e o direito e o juspositivismo estrito, afirmando que a obediência às leis injustas, simplesmente porque foram aprovadas pela maioria, é uma traição à consciência e à moralidade. Não se deve valorizar a lei acima do que é moralmente correto, pois a lei, por si só, não promove a justiça; pelo contrário, seu respeito cego transforma até mesmo os mais bem-intencionados em instrumentos de injustiça.

Sob esse aspecto, Nelson Nery Costa explica que, para Thoreau, um único voto, desde que expresso conscientemente, vale muito mais do que a vontade da maioria, pois a maioria age geralmente de forma passiva, sob o fulcro do ‘seguidismo’ e do ‘conformismo’. Logo, “o simples ato de votar não desobrigava o cidadão do resultado final, posto que nem mesmo o ato de votar pelo que era certo implicava fazer o que era esse certo” (Costa, 2000, p.34).

O terceiro ponto que se pode evidenciar no pensamento thoreauiano é o conformismo apático, não só dos cidadãos, mas sobretudo, das pessoas que participavam das funções que incorporam o governo, tais como o exército permanente, os policiais, os carcereiros, a milícia etc. De modo semelhante ao que Étienne de La Boétie argumentava em sua obra *Servidão Voluntária* (1577), Thoreau afirma que toda essa massa de homens, o *posse comitatus*⁴¹, os quais compõe e mantêm o Estado, serve-o, primeiramente, não como homens dotados de consciência crítica e razão, mas como máquinas, apenas com seus corpos. Esses homens que mantêm o poder da lei e do Estado e não o poder da consciência são, para Thoreau, como propriedades do próprio Estado. Não há um livre exercício dos juízos ou da faculdade moral por parte deles e, por isso, obedecem ‘cegamente’, agindo como se fossem cavalos e cães. E, ainda assim, são eles, normalmente estimados como se bons cidadãos fossem (cf. Thoreau, 2016, p.54).

⁴¹ *Posse comitatus*, do latim, significa o poder da comunidade e se refere aqui ao grupo com o poder de manter a lei como, por exemplo, o exército, o xerife e até mesmo a milícia local.

Por fim, Thoreau também ressalta o papel das instituições, como a imprensa e a igreja, que funcionavam (e ainda funcionam) como instrumentos aliados do governo na perpetuação da ilusão e na consolidação de injustiças. No século XIX, a imprensa começava a se consolidar como um meio de comunicação de massa nos Estados Unidos e já desempenhava um papel importante na formação da opinião pública. A imprensa é vista por ele, como um canal que não questiona as políticas e as ações governamentais e, por isso, atua frequentemente como ‘agente do governo’, promovendo uma visão distorcida da realidade, manipulando a maioria para favorecer aos interesses de alguns poucos que detêm o poder.

A crítica de Thoreau ao governo reflete, sobretudo, na sua crença da supremacia da moral sobre a política e sobre o direito. Ele notava o Estado como um ‘mal necessário’, mas também como sendo uma entidade que frequentemente estava comprometida com os interesses econômicos e políticos, e estes estavam acima dos interesses morais da ordem pública. O Estado, pelo aliciamento dos interesses econômicos e pela degradação do processo político da maioria, estava incapacitado de exercer seu poder de forma moral e de acordo com a justiça.

Desse modo, o filósofo estadunidense, que passou uma noite na prisão de Concord, acreditava que as leis, em vez de libertar os homens, muitas vezes os aprisionam. É por esse motivo então que há o dever para os homens conscientes de livrá-las e de liberá-las de seus aspectos nocivos. Os cidadãos não deveriam obedecer às leis injustas, especialmente aquelas provenientes de governos incapazes de promover reformas ou estimular a participação política. A obediência às leis, portanto, deveria ser guiada pela consciência individual. A preservação dos direitos civis, segundo Thoreau, dependia da disposição prática dos indivíduos em se submeter apenas ao que julgassem justo.

Apesar de Thoreau, como já mencionado anteriormente, não citar e nem conceituar expressamente o termo *desobediência civil* em seu livro, pode-se dizer que ele o define, de modo implícito, pelo reconhecimento da *resistência* como o direito de todos os homens à *revolução*: “o direito de recusar lealdade e de resistir ao governo quando sua tirania ou sua ineficiência são grandes e insuportáveis” (Thoreau, 2016, p. 55).

Para Thoreau, sendo a obediência às leis e às práticas governamentais sempre a necessidade de uma avaliação moral-individual de cada cidadão, a via da *desobediência civil* era vista como o *modus operandi* que deveria unir os homens moralmente honestos e conscientes, de maneira prática e concreta, com a finalidade de resistir e negar a autoridade do governo quando este estivesse cultivando ações e leis injustas.

Nelson Nery Costa complementa que, para Thoreau, não importava que o Estado e as leis fossem a expressão da vontade da maioria, pois a maioria nem sempre age da melhor forma

possível. Logo, a *desobediência* é um direito essencial do cidadão sobre o Estado, uma vez que é a prerrogativa de autodefesa contra as ações injustas por ele praticadas (cf. Costa, 2000, p. 35-36).

É importante ressaltar que Thoreau pensa a *desobediência*, não só como prática concreta e eficaz de resistência coletiva, mas como uma prática moral individual. É a consciência moral, primeiramente, de cada indivíduo, que necessita questionar e criticar as ações e leis governamentais injustas, para que, posteriormente, os atos individuais de resistência, unidos minoritariamente, possam desencadear as mudanças mais amplas e necessárias na sociedade. Ao tratar do tema da injustiça, ele escreve: “se ela tem tal natureza que requer que você seja o agente da injustiça do outro, então, eu digo, descumpra a lei. Que sua vida seja a contraficção que quebrará a máquina. O que tenho de fazer a todo custo é cuidar para que eu não faça o mal que condeno” (Thoreau, 2016, p.61).

Outro ponto que merece destaque é o fato de Thoreau defender a via pacífica e, portanto, ser contrário às práticas de violência contra o Estado. Primeiro, porque a violência é moralmente e conscientemente inaceitável. Segundo, porque essa metodologia seria contraproducente e haveria outras possibilidades mais efetivas de enfrentar o Estado de forma pacífica, pela prática de atos não-violentos. Ele exemplifica: “Se mil homens deixassem de pagar seus impostos neste ano, isso não seria uma medida violenta e sangrenta como a ação de pagá-los e de permitir que o Estado cometesse violência e derramasse sangue inocente” (Thoreau, 2016, p. 64).

O autor de *Desobediência Civil*, mesmo em dúvidas sobre as possibilidades reais de sucesso, era partidário de um movimento de *resistência* pacifista, meio pelo qual, segundo ele, deveria questionar, criticar e transgredir as leis e as ações injustas cometidas pelo governo através do exemplo prático e da crítica consciente e pacífica.

Uma última característica que ele infere aos desobedientes civis é a ideia de que estes deveriam sempre estarem prontos para serem aprisionados pelo Estado ao cometerem a *desobediência* de uma lei que se considere injusta. Ora, quando um governo age de forma injusta, o único lugar digno para um homem justo é, segundo Thoreau, a prisão. Ele entende que “o Estado nunca confronta intencionalmente a consciência intelectual ou moral de um homem, mas apenas o seu corpo, seus sentidos” (Thoreau, 2016, p.67). Por isso, ele conclui que os desobedientes devem sempre dar ênfase à autonomia moral e à coragem de agir contra a opressão para lutar por um mundo mais justo, mesmo que isso signifique que seu corpo se localize detido em uma prisão. Em sua visão, nenhum governo tem a capacidade de obrigar o cidadão a ser um cidadão injusto.

Em resumo, o termo *desobediência civil* ganhou vida, portanto, em seu provocativo ensaio, quando Thoreau, ousadamente, desafiou a manutenção do *status quo* e se recusou em 1846 a pagar um tributo estadual. Essa ação política lhe deu, através da sua recusa teimosa de pagar seis dólares de imposto, o resultado de ter que passar a noite enjaulado em uma prisão. A noite na cadeia, em julho de 1846, o inspirou a escrever o texto libertário sobre a *desobediência civil* e o dever e a necessidade dos cidadãos de resistirem a um governo abusivo, tirânico e injusto. Foi assim que, paralelamente, Henry Thoreau, mesmo não se caracterizando como filósofo propriamente de cunho liberal⁴², deu ao mundo esse termo que se tornou uma força motriz para a mudança social, mas que também foi capturado pela lógica liberal e se tornou um lembrete de que maneira o indivíduo tem a capacidade de desafiar as injustiças promovidas pelo Estado. Não à toa, a proposta de Thoreau ressoou profundamente em movimentos políticos posteriores, como os liderados por Mahatma Gandhi e Martin Luther King Jr., e em vários outros filósofos que discorreram e se debruçaram sobre esse tema no século XX como, por exemplo: John Rawls, Ronald Dworkin e Hannah Arendt.

2.2 – JOHN RAWLS, RONALD DWORKIN E HANNAH ARENDT

Houve, especialmente no século XX, intensas práticas de transformações políticas e sociais, grande parte delas influenciadas e impulsionadas por movimentos de *desobediência e resistência*, que tinham como objetivo desafiar sistemas de opressão, de discriminação e de colonialismos. A *desobediência civil*, enquanto prática emancipatória, foi (e ainda é) uma estratégia fundamental para esses movimentos de grupos organizados e de indivíduos. Ela se tornou, como já mencionado anteriormente, uma forma de confrontar as injustiças e de transformar as realidades sociopolíticas em diferentes partes do mundo, tendo como, por exemplo: os movimentos pelos direitos civis nos Estados Unidos, coordenados por Malcom X, Rosa Parks e Martin Luther King Jr., a luta pela independência da Índia sob a liderança de Mahatma Gandhi, a revolução anticolonial na Argélia sob a influência de Frantz Fanon, a doutrina da Teologia da Libertação inspirada pelo padre e intelectual peruano Gustavo Gutiérrez, e diversas outras manifestações em países da América Latina e da Europa.

Nesse mesmo período, no âmbito da filosofia política, floresceram notáveis discussões acerca da concepção desse conceito. Autores como John Rawls, Ronald Dworkin e Hannah Arendt tentaram, por meio de suas contribuições e de um profundo esforço argumentativo,

⁴² Nelson Nery Costa, em *Teoria e realidade da desobediência civil*, afirma que Thoreau questionava o sistema liberal, que através do processo eleitoral, dos governantes, do exército e da imprensa começavam a demonstrar ineficiência para lidar e resolver os problemas do indivíduo e da sociedade (cf. Costa, 2000, p.38).

definir e delimitar – isto é, estabelecer os critérios conceituais, normativos e gramaticais - o que é ou o que vem a ser essa prática político-emancipatória denominada de *desobediência civil*.

2.2.1 – John Rawls

Em 1971 o filósofo estadunidense John Rawls publicou uma obra paradigmática para a filosofia política moderna apresentada, originalmente, sob o título *A Theory of Justice (Uma Teoria da Justiça)*. Nela Rawls defende, não só uma teoria da justiça, dos princípios de justiça e dos procedimentos equitativos para a construção de uma sociedade razoavelmente bem-ordenada e menos desigual, mas desenvolve e fundamenta também uma teoria constitucional da *desobediência civil*, em que estabelece critérios para identificar, legitimar e limitar essa prática político-emancipatória de forma normativa.

Antes mesmo de se analisar mais profundamente o tema da *desobediência civil*, é indispensável compreender em quais bases John Rawls edificou a sua teoria político-normativa sobre a justiça. A teoria da justiça rawlsiana tem como prerrogativa a tentativa de se pensar e reformular os fundamentos e os princípios de justiça que estruturam, organizam e normatizam uma sociedade democrática bem-ordenada e equitativa.

Ao tentar responder à pergunta de como deve ser uma sociedade justa e bem-ordenada, Rawls entende que as democracias ocidentais, frequentemente, fundamentadas sob a perspectiva utilitarista, a qual prioriza a maximização do bem-estar geral por meio da sobreposição da vontade da maioria sobre a vontade da minoria pelo processo eleitoral do voto da maioria, causa, muitas vezes, injustiças que sacrificam direitos individuais de alguns e de grupos minoritários em detrimento do interesse majoritário, o que, conseqüentemente, ocasiona uma sociedade com significativos graus de injustiças. Em oposição a essa ideia utilitarista, Rawls se posiciona e defende uma concepção de sociedade democrática, bem-ordenada e justa, inspirada nas correntes filosóficas contratualista e atomista, perspectivas que remontam à tradição liberal moderna e que foram idealizadas por pensadores como Hobbes, Locke e Kant.

Sob esse pretexto, a *Teoria da Justiça* rawlsiana se ratifica em duas premissas que compõem seus pressupostos basilares e que podem ser observados nos atributos *da posição original*⁴³ e do *véu da ignorância*, a saber: a) primeiro, que Rawls define os indivíduos como unidades autônomas, independentes de suas relações sociais, culturais e históricas. Ou seja, ele

⁴³ A *posição original* é a versão rawlsiana do ‘estado de natureza’ dos clássicos contratualistas. No entanto, Rawls inova ao usar esse conceito como uma experiência mental hipotética e não como um momento histórico. Na posição original, os indivíduos se encontram em uma situação de *igualdade perfeita* para escolher os princípios básicos que irão reger a sociedade. Os princípios da justiça surgem de um *acordo racional* entre indivíduos que buscam, portanto, proteger sua *autopreservação* em uma estrutura social justa, distributiva e equitativa. Ver mais em: Rawls, *Uma teoria da Justiça*, página 21 e seguintes.

parte da ideia de que os indivíduos são seres racionais independentes e que são abstraídos dos seus contextos histórico-sociais. Isso significa afirmar que o indivíduo precede à sociedade em termos normativos, isto é, que há uma primazia do ‘eu’ pré-social sobre a sociedade e que os indivíduos, portanto, possuem direitos e interesses anteriores à própria comunidade; e b) segundo, que Rawls herda a ideia de que a sociedade e a autoridade política são frutos de um *contrato social*, um acordo racional de vontade entre os indivíduos que, consensualmente, formam, normativamente, a sociedade democrática bem-ordenada.

A partir desses pressupostos, Rawls propõe toda uma teoria da justiça fundamentada, teoricamente, em princípios imparciais e equitativos, oferecendo, nesse sentido, uma alternativa antiutilitarista e contramajoritária que tem como finalidade estruturar uma sociedade liberal, na qual as liberdades fundamentais e individuais possam ser garantidas, e as desigualdades justificadas apenas quando observadas a preservação do princípio da diferença, o qual beneficia os menos favorecidos⁴⁴.

Valendo-se do ponto de vista da teoria da justiça, Rawls, no capítulo VI, aponta a sua análise em favor dos princípios de *dever natural e obrigação cívica* que se aplicam aos indivíduos em uma sociedade e explora, a partir disso, o conceito de *desobediência civil* como um exemplo desse conflito entre dever e obrigação.

Do ponto de vista do dever natural, ele enfatiza que todos os membros de uma sociedade têm o dever de justiça, isto é, o encargo de apoiar e promover instituições justas, não só obedecendo-as, mas cooperando e auxiliando com a criação de outras instituições que possibilitem a estrutura básica da sociedade escolher princípios que promovam as especificações de justiça já anteriormente concebidas na *posição original*. Este dever não depende de acordos voluntários, sendo ele universal e inescapável em uma sociedade justa (cf. Rawls, 2016, p.416). O respeito mútuo entre os indivíduos é uma espécie desse dever de justiça.

Por outro lado, ao tratar dos princípios das obrigações, essas, Rawls argumenta, têm origem no princípio da equidade⁴⁵. E delas se afirmam os compromissos sociais e exigências morais contraídas voluntariamente pelos indivíduos como, por exemplo, as leis especificadas em normas. Ou seja, a obrigação é o acordo de fazer cada um a sua parte para que as instituições se mantenham justas. Em outras palavras, significa dizer que das obrigações decorre o processo

⁴⁴ Por se tratar de uma teoria com diversas peculiaridades, não se abordará e não se analisará no presente texto a teoria da justiça de Rawls em sua integralidade, mas apenas, especificamente, o capítulo VI que se refere ao aspecto da *desobediência civil*.

⁴⁵ “(...) o princípio da equidade consiste em duas partes: uma define como contraímos obrigações, isto é, fazendo determinadas coisas voluntariamente; e outra que define a condição de que a instituição em questão seja justa, se não perfeitamente justa, pelo menos justa na medida que é razoável esperar nas circunstâncias (Rawls, 2016, p.428).

de envolvimento do empreendimento cooperativo mútuo que é viver em sociedade. Sucede da obrigação, portanto, a civilidade, isto é, os compromissos sociais como a obediência às leis, a participação nas instituições públicas e no processo político democrático, tendo como exemplo, a obrigação de votar (cf. Rawls, 2016, p.428 - 429).

Rawls destaca que o cumprimento de deveres e obrigações depende de um senso de justiça desenvolvido pelos membros da sociedade. Uma vez que uma sociedade justa é aquela em que as pessoas cumprem seus deveres e obrigações, não apenas por coerção, mas porque isso regulariza a legitimidade moral dos princípios de justiça, então, os cidadãos em geral, ele explica, estão submetidos a obedecerem às leis justas promulgadas, em virtude desse dever de justiça e do princípio da equidade - os quais definem deveres e obrigações relevantes na vigência de uma constituição justa.

Mas a questão que surge é a seguinte: havendo arranjos institucionais e legais que são causadores de injustiças, há ainda, para os cidadãos, esse dever e obrigação de obedecer às leis injustas, mesmo que a estrutura da sociedade seja razoavelmente justa? Para Rawls, a resposta para essa questão é a seguinte: sendo a estrutura da sociedade ainda razoavelmente justa deve-se obedecer a lei mesmo ela sendo causadora de injustiça. Pois, para ele, “a injustiça da lei não é, em geral, razão suficiente para não acatá-la, assim como a validade jurídica da legislação (definida pela constituição vigente) não é razão suficiente para concordar com ela” (Rawls, 2016, p. 437).

O filósofo político estadunidense explica que a obediência às leis injustas⁴⁶ se dá pelo fato de, preliminarmente, a estrutura básica da sociedade ser razoavelmente justa devido às escolhas de princípios instituídos na *posição original* e, por isso, ele argumenta que o dever de justiça tem primazia sobre a obrigação específica que pode surgir a partir de algumas leis injustas. “Quando a estrutura básica da sociedade é razoavelmente justa, avaliando-se isso por aquilo que as circunstâncias vigentes permitem, devemos reconhecer leis injustas como vinculatórias, contando que não excedam certos limites de injustiça” (Rawls, 2016, p. 437).

Outro fator importante que Rawls argumenta em favor da obediência a leis injustas é o reconhecimento de que o ordenamento, mesmo que fundamentado em princípios de justiça, é falho devido ao próprio limite que as circunstâncias da vida humana impõem. Em vista disso,

⁴⁶ Rawls em diversos momentos fundamenta a obediência de leis injustas pressupondo que o dever de justiça e o princípio da equidade implicam, com efeito, em instituições justas. Consequentemente, havendo um regime constitucional que satisfaça os princípios de justiça, mesmo que não seja essa uma ordenação de uma justiça procedimental perfeita, deve se obedecer, não somente às leis justas, mas, sobretudo, às injustas. “Num estado de justiça aproximada, portanto, temos, em geral, um dever de obedecer a leis injustas em razão do nosso dever de apoiar uma constituição justa” (Rawls, 2016, p.441).

ele aponta que os cidadãos têm o dever natural da civilidade de não mencionar as falhas das ordenações sociais como desculpa fácil para não obedecer às leis. “O dever de civilidade impõe o dever de aceitar as falhas das instituições e certa moderação ao beneficiar-se delas” (Rawls, 2016, p. 443).

No entanto, dois grandes problemas surgem, apontados pelo mesmo Rawls. O primeiro diz respeito ao discernimento de quais são esses limites da injustiça quando se tem, nesses casos, conflitos de princípios, uma vez que alguns desses princípios podem recomendar a obediência dessas injustiças e outros não; e o segundo problema, que parece mais grave, se dá pelo fato de que os princípios de justiça (que pertencem a uma teoria ideal, conforme explicado por ele), são conjecturados pelas pessoas presentes na *posição original* que, por sua vez, decidem e definem o que é uma sociedade perfeitamente justa. Ocorre que nem sempre essa sociedade, idealmente justa, representada pelos princípios de justiça na *posição original*, se faz justa na realidade (cf. Rawls, 2016, p. 437 - 438). É para dar conta desses problemas que Rawls articula uma fundamentação da teoria da *desobediência civil* que tem como finalidade desempenhar um papel de crítica para as sociedades democráticas e que, portanto, logicamente, só pode ser invocada em Estados democráticos, por cidadãos que reconhecem e aceitem a legitimidade da constituição (cf. Rawls, 2016, p. 452).

Assim, ele define a *desobediência civil*⁴⁷ como “um ato político público, não violento e consciente contra a lei, realizado com o fim de provocar uma mudança nas leis ou nas políticas do governo” (Rawls, 2016, p.453). E desse conceito segue sua concepção de *desobediência civil* pautada na construção da ideia de que a justiça, que é um conceito compartilhado, deve sustentar a ordem política. Ou, em outras palavras, o que Rawls ratifica, por meio da sua ideia de justiça, é a fundamentação de que o princípio do justo deve prevalecer sobre qualquer ideia do bem.

⁴⁷ Aqui se faz necessária uma ressalva. Rawls distingue a *desobediência civil* da *objeção de consciência*. Entende que diferentemente da *desobediência civil*, a *objeção de consciência* tem um sentido mais amplo, no qual o objetor desobedece à lei, unicamente, por motivos de consciência ou por questões éticas individuais. Define-se a *objeção de consciência* como “o não cumprimento de uma exigência legal (ou comando administrativo) mais ou menos direta” (Rawls, 2016, p.458). E, assim, a descaracteriza e a deslegitima como ato de *desobediência civil*, uma vez que a *objeção de consciência* não é, para ele, uma forma de apelar ao senso de justiça da maioria, e não se fundamenta obrigatoriamente em princípios políticos, uma vez que o objetor pode se fundamentar em princípios religiosos ou em princípios que diferem da ordem constitucional e se caracteriza também por ser um ato de natureza unicamente individual, em virtude de se tratar de uma *desobediência* à lei por motivos de consciência. Um exemplo que Rawls define como um ato de *objeção de consciência*, e não de *desobediência civil*, é o ato praticado por Thoreau de não pagar determinado imposto por acreditar que tratava-se de uma prática que confrontava sua consciência de ir contra a guerra civil e a prática de escravidão. Ver mais sobre a *objeção de consciência* em Rawls, 2016, p. 458 – 462.

Como um ato político, Rawls compreende que a *desobediência civil* é um ato político, porque além de se dirigir diretamente à coletividade e ao sistema político, o ato de desobedecer é orientado e justificado pelos princípios de justiça e princípios políticos que regem a constituição e as instituições em geral (cf. Rawls, 2016, p.455); e porque quem pratica a *desobediência civil* deve ter, essencialmente, o objetivo de promover mudanças em políticas ou leis injustas, que estejam baseadas em princípios de justiça compartilhados. O ato de desobediência deve buscar convencer a sociedade e os governantes de que a norma desafiada viola valores fundamentais que deveriam ser consensuais. Rawls explica que, sob essa perspectiva, ninguém poderá apelar aos princípios de moralidade pessoal ou a doutrinas religiosas, como modo de fundamentar a *desobediência civil* unicamente em favor de interesses próprios ou de grupos.

No que se refere a sua publicidade, Rawls defende a ideia de que a prática da desobediência civil seja realizada de forma pública, aberta e transparente. Ou seja, é vedado, em seu entendimento, qualquer forma de desobediência civil que seja praticado de forma secreta, dissimulada, escondida ou clandestina (cf. Rawls, 2016, p.455). Deve-se ter em mente que a *desobediência civil*, por ter um compromisso com a ordem democrática, tem como desígnio chamar a atenção para uma injustiça específica. É por isso que a visibilidade do ato tem como objetivo demonstrar o apelo à sociedade como forma de comunicar a gravidade da injustiça ao público e aos agentes públicos tomadores de decisões, reforçando a legitimidade do ato de desobediência.

E, é por ser um ato público argumentativo contra injustiças que Rawls defende a tese de que a *desobediência civil* é não violenta, tanto em sua execução quanto em seus interesses. Além disso, ele afirma que a *desobediência civil* é um ato não violento pelo motivo de que ela é uma ação que “expressa desobediência à lei dentro dos limites da fidelidade da lei, mas a fidelidade à lei é expressa pela natureza pública e não violenta do ato, pela disposição de arcar com as consequências jurídicas da própria conduta” (Rawls, 2016, p. 456).

Para preservar a moralidade do ato, a *desobediência civil*, conforme o entendimento de Rawls, se destaca pelo compromisso ético com a justiça e, sob esse enfoque, a prática de um ato violento pode deslegitimar a causa e obscurecer a mensagem de injustiça que se quer passar. Para Rawls, conforme interpretação de Nelson Nery Costa, uma vez que a *desobediência civil* procura quebrar normas injustas de uma sociedade civil e democrática, a violência não pode ser utilizada, pois se utilizada, ela descaracterizaria o adjetivo civil do próprio ato. Ou seja, Costa advoga a ideia de que o adjetivo *civil* que caracteriza a desobediência civil, demonstra, essencialmente, o caráter de cidadania e de civilidade do ato (cf. Costa, 2000, p. 54).

Por fim, Rawls associa a fidelidade à lei da *desobediência civil* com o aspecto de ela ser um ato politicamente consciencioso e sincero. Isto significa que ao expor publicamente a própria sinceridade do ato de desobedecer a uma lei injusta, haverá uma maior aceitação da sociedade na defesa da transgressão à lei desafiada. Ele explica que agir deliberadamente em favor da desobediência inclui estar preparado para enfrentar as punições legais decorrentes do ato, o que reforça a legitimidade da desobediência, demonstrando a seriedade da causa. Em outras palavras, o que Rawls afirma é que quem pratica o ato da *desobediência civil* age com plena consciência das consequências e com base em princípios morais sólidos.

Devido a essas características, Rawls distingue a *desobediência civil* de outras formas de *desobediência*, como, por exemplo, a revolução, a dissidência ou a militância, sendo a *desobediência civil* a única que, na escalada de possibilidades, “representa aquela forma de contestação que fica no limite da fidelidade à lei” (Rawls, 2016, p. 457).

Há ainda para Rawls, em resumo, três justificativas⁴⁸ e condições plausíveis para se invocar a *desobediência civil*, são elas:

A primeira condição se refere aos tipos de injustiça que são objetos apropriados da *desobediência civil* ou, em síntese, a situação de uma injustiça grave e clara. Isto é, quando há uma violação evidente dos princípios de justiça que sustentam uma sociedade democrática. Se a injustiça compromete valores fundamentais e direitos essenciais, a *desobediência civil* pode ser considerada. Ocorre, por exemplo, quando o princípio de igual liberdade está sendo desrespeitado.

A segunda condição é aquela em que os meios legais para obter a reparação de uma injustiça de nada serviram. Isto significa que já se exauriram todos os outros meios legais possíveis para a resolução dos conflitos. Ocorre quando o uso público da razão, a justificação pública e a razoabilidade foram abandonadas, e não há mais o que se possa fazer nos meios legais e políticos contra uma lei (ou ordenação) injusta. A *desobediência civil* deve ser vista como um recurso extraordinário, utilizada apenas quando o sistema não se mostrou eficaz para corrigir determinada injustiça.

E, por fim, a terceira justificativa e condição consiste em delimitar a *desobediência civil* à compatibilidade com o compromisso geral da justiça e a estabilidade da sociedade democrática. O objetivo do ato é corrigir uma injustiça específica e reforçar os ideais de uma sociedade justa, e não minar o respeito pela lei como um todo. A ação deve ser orientada por um senso de responsabilidade cívica e não por interesse pessoal.

⁴⁸ Para ver mais detalhadamente os argumentos que Rawls apresenta sobre as justificativas para se alegar a *desobediência civil* ver as páginas 462 – 469 do livro *Uma teoria da justiça*.

Pode-se categoricamente concluir afirmando que Rawls defende uma teoria da *desobediência civil* restrita, a qual possui reivindicações parciais e específicas, e não totais e revolucionárias. Ademais, sendo um atributo da sociedade civil democrática, aqueles que desobedecem devem realizar o ato de forma não-violenta e, conseqüentemente, aceitarem e se submeterem às sanções previstas em lei, pelos seus atos. Nesse sentido, observa-se que, para Rawls, a força da *desobediência civil* está exatamente na sua justa e legítima ilegalidade em conflito com a legalidade ilegítima e injusta.

2.2.2 – Ronald Dworkin

Contemporâneo de Rawls, Ronald Dworkin é também um dos mais importantes e renomados filósofos liberais do século XX, especialmente nas disciplinas da filosofia política e na teoria do direito. No entanto, diferentemente de Rawls, que elabora seu pensamento sobre a *desobediência civil* através da sua teoria ideal da justiça, Dworkin analisa e investiga esse mesmo conceito sob outro enfoque, de uma perspectiva prática: a dos contextos de injustiças inseridos nos ordenamentos políticos e jurídicos das democracias ocidentais.

A sua análise sobre esse conceito é elaborada a partir de duas de suas obras fundamentais, *Taking Rights Seriously (Levando os Direitos a Sério)* escrita em 1977 e *A Matter of Principle (Uma questão de Princípio)* escrita em 1985. Por intermédio desses livros, Dworkin busca compreender o papel da *desobediência civil* (dado que se verificará nas próximas linhas do presente texto) como um ato de resistência moral e política em contextos de injustiça. Em outras palavras, é possível afirmar a notória percepção da maneira com que Dworkin busca compreender a *desobediência civil* como reflexo da necessidade de se reavaliar a função e, sobretudo, a legitimidade do cidadão (especialmente do dissidente) e das instituições democráticas frente às leis consideradas injustas ou ilegítimas dentro de um ordenamento jurídico.

É importante ressaltar que Ronald Dworkin ficou famoso por defender amplamente a tese de que o direito não se constitui apenas de regras positivadas em lei, mas, acima de tudo, pela constituição de princípios morais que compõem a base de todo o ordenamento jurídico. Em seu livro, *Levando os direitos a sério*, ele expõe e demonstra sua crítica ao positivismo jurídico de Hans Kelsen e Herbert Hart, argumentando que as regras jurídico-positivas isoladas não conseguem solucionar inúmeros casos, especialmente, aqueles denominados *hardcases*, em que se fazem presentes, na maioria das vezes, conflitos morais, institucionais e principiológicos.

A tese consolidada por Dworkin fundamenta o direito como interpretação, mas não o fundamenta na interpretação literal, positivista e estrita do que está escrito na lei, mas, sobretudo, na interpretação extensiva dos princípios que subjazem à própria lei, os quais,

segundo ele, refletem as melhores concepções de justiça e equidade para orientar o direito. Dessa forma, ao se deparar com um caso jurídico, deve o juiz recorrer, portanto, não apenas à lei positiva, mas, aos princípios que estão por debaixo daquilo que aquela lei quer proteger, como elemento norteador para a interpretação mais equitativa e mais justa do direito. Essa abordagem moral do direito tem consequência direta na compreensão da *desobediência civil* feita por Dworkin, pois aponta para a existência de valores superiores às determinações formais do Estado.

Outra noção importante presente nas obras de Dworkin é a caracterização da não dissociação da dimensão política do direito de seu caráter moral. Isso se reflete em uma concepção de que o direito não se separa da moral, contrária àquela definição positivista kelseniana. Dworkin sustenta a ideia de que o direito deve ser aplicado de modo coerente, consistente e de forma integrada à moral, devendo assim, o direito, em cada decisão judicial, exprimir, sobretudo, o seu compromisso coletivo com a justiça, a liberdade e a igualdade (os princípios fundamentais), a fim de que se materialize, cada vez mais, instituições democráticas justas e equitativas⁴⁹.

Sob a ótica do pensamento dworkiniano, estudar a *desobediência civil* consiste, portanto, em compreender como a oposição a determinadas leis pode ser interpretada como um ato em defesa de princípios morais que se incorporam em princípios fundamentais, tais como a igualdade e a dignidade humana. Assim, ele diferencia a *desobediência civil* de diversas outras atividades criminosas comuns que são motivadas por egoísmo, raiva, crueldade ou loucura, bem como, diferencia-a também da guerra civil, prisma sob o qual se desafia a legitimidade do governo ou as dimensões de comunidade política (cf. Dworkin, 2000, p. 155). Dworkin considera, portanto, que o desobediente civil não tem a intenção ilegítima de romper a ordem constitucional, mas de atuar em prol da integridade da moral com o direito, denunciando normas que sejam manifestamente injustas ou que violem direitos essenciais⁵⁰. E confere ainda a esse conceito uma condição especial, argumentando que as ações dos desobedientes civis, em certas situações, não apenas são permitidas, mas devem ter, até mesmo, proteção jurídica por serem uma forma legítima de atuação, sobre a qual se confirma a noção do dever de ser cidadão crítico em uma sociedade democrática (cf. Dworkin, 2000, p. 155).

⁴⁹ Referencia-se aqui, mais especificamente, as ideias contidas nos capítulos VI e VII do livro *O império do direito*, escrito por Ronald Dworkin e publicado em 1986.

⁵⁰ “A desobediência civil envolve aqueles que não desafiam a autoridade de maneira tão fundamental. Eles não veem a si mesmos – nem pedem aos outros que os vejam desta forma – como pessoas que estão buscando alguma ruptura ou reorganização constitucional básicas. Aceitam a legitimidade fundamental do governo e da comunidade; agem mais para confirmar do que contestar seu dever como cidadãos” (Dworkin, 2000, p. 155).

Em *Uma Questão de Princípio*, Dworkin apresenta a teoria operacional da *desobediência civil* em que a fundamenta sob um campo principiológico. Trata-se de uma teoria que se atenta aos mecanismos pelos quais os indivíduos, guiados por princípios constitucionais e democráticos, decidem enfrentar leis injustas. A proposta dworkiniana não se restringe a uma visão abstrata ou idealizada, aspecto que, segundo ele, reduziria demais o conceito da *desobediência civil* de forma estrita e dogmática, como fizera, por exemplo, John Rawls, frente aos parâmetros da legalidade da ordem jurídica⁵¹. Mas, paradoxalmente, Dworkin tinha como intenção apresentar uma teoria em que tivesse como critério e objetivo a avaliação da “concordância quanto ao que as pessoas devem efetivamente fazer, mesmo diante da discordância substantiva quanto à prudência ou justiça da lei que está sendo desobedecida” (Dworkin, 2000, p.156).

Para esse propósito, ele apresenta duas questões que respaldam toda a estrutura formal da qual se necessita para produzir, segundo ele, uma teoria sólida da *desobediência civil*, a saber: a) o que é o correto que as pessoas façam quando acreditam que uma decisão política é, em certo sentido, errada, injusta ou imoral? b) como o governo deve reagir, dadas as convicções morais de cada cidadão, em que a ação de violar uma lei injusta soa como a coisa certa a se fazer, uma vez que essa mesma lei representa uma maioria que acha que ela, a lei, é bem fundada?

Com o objetivo de responder a primeira pergunta, Dworkin fundamenta que a *desobediência civil* é uma característica de nossa experiência política, não porque algumas pessoas sejam virtuosas e outras más, ou porque algumas têm o monopólio da sabedoria e outras da ignorância, mas porque os indivíduos discordam a respeito de questões de moralidade e estratégias políticas (cf. Dworkin, 2000, p.155 – 156).

Em seguida, ele distingue, por meio de exemplos motivacionais, três tipos de *desobediência civil*:

A primeira é a desobediência baseada na ideia de integridade pessoal, consciência individual e princípios morais. Ocorre quando uma pessoa se recusa a cumprir determinada lei ou norma em razão de um conflito profundo com suas convicções morais ou religiosas. Ou, em outras palavras, quando há uma lei imoral e a consciência dessa pessoa não lhe permite obedecer a essa lei específica (cf. Dworkin, 2000, p. 157). O exemplo que Dworkin explora é o da Lei

⁵¹ “(...) muitos juristas e intelectuais chegam à mesma conclusão, baseados no que parece ser um argumento mais sofisticado. Eles reconhecem que a desobediência à lei pode ser moralmente justificada, mas insistem em que ela não pode ser legalmente justificada e pensam que desse truísmo se deduz que a lei deve ser aplicada” (Dworkin, 2002, p.315).

do Escravo Fugitivo, em que tornava crime os nortistas ajudarem escravos foragidos a escapar dos caçadores de escravos. Ao violar a lei e ajudar o escravo por um motivo de consciência moral, o desobediente justifica sua desobediência respaldado pela motivação da sua integridade moral. Sob essa perspectiva, o ânimo principal desse tipo de desobediência civil não é, necessariamente, mudar a política ou influenciar o ordenamento jurídico em prol de uma reforma, mas manter a coerência interna própria das ações morais do indivíduo.

Para Dworkin, essa desobediência é, tipicamente, uma questão de urgência e, por esse motivo, não se pode adicionar a ressalva de que o cidadão deve primeiro tentar esgotar as vias de reivindicar seu direito pelo processo político e jurídico normal para se tentar reverter a decisão política a que ele se opõe. Ademais, vale ressaltar que a legitimidade dessa modalidade de desobediência civil está vinculada ao reconhecimento de que a integridade pessoal é um valor essencial nas sociedades democráticas (cf. Dworkin, 2000, p.159).

A segunda desobediência civil baseia-se na ideia de justiça e respalda-se na oposição a uma política que se considere injusta. Isto é, o desobediente considera que a norma contestada viola princípios morais ou constitucionais básicos, como a igualdade, a liberdade ou a dignidade humana, e, por isso, decide resistir. Dworkin dá como exemplo a ideia de se opor a uma política de opressão a uma minoria e essa ideia deve estar associada aos princípios de justiça, que é o caso dos movimentos pelos direitos civis e dos movimentos contra a Guerra do Vietnã que ocorreram nos EUA (cf. Dworkin, 2000, p. 158).

Dworkin afirma que a desobediência baseada na justiça é instrumental e estratégica. Há, aqui, um objetivo geral, uma clara intenção de denunciar a injustiça e, possivelmente, o desmantelamento de um programa político imoral. Esse tipo de desobediência pode usar, segundo ele, duas estratégias principais para alcançar seus objetivos: a) a estratégia persuasiva, que opera sob a vontade de que a maioria ouça os argumentos contrários ao seu programa político, tendo como expectativa a possibilidade de que se consiga modificar a política que causa injustiças; e b) a estratégia não persuasiva, que, por sua vez, opera na elevação dos custos econômicos da maioria como forma de protestar e resistir para que se mude a política que causa injustiças. Uma das formas de elevar os custos, pode ser, segundo ele, aceitar ser preso, interromper o tráfego, bloquear importações, impedir o funcionamento do Estado e outros (cf. Dworkin, 2000, p.161).

Outro ponto importante é que para esse tipo de desobediência deve-se, num primeiro momento, tentar reverter as situações de injustiças pela via do processo político ou judicial, buscando assim os meios constitucionais como forma prioritária para se reverter as políticas de injustiça. Somente quando se esgotarem os meios de se reverterem tais injustiças pelo processo

político e jurídico é que se deve pretender outras estratégias que busquem o êxito da questão (cf. Dworkin, 2000, p. 160).

Deve-se compreender que a desobediência baseada na justiça pensada por Dworkin não representa uma negação do Estado de Direito, mas uma forma de fortalecer a legitimidade do próprio sistema jurídico, pois ela tenta chamar a atenção para a reflexão crítica de direitos fundamentais, podendo ser, nesse sentido, um instrumento de revisão crítica do próprio ordenamento. Embora rompa com a letra da lei, esse tipo de desobediência busca realinhar o direito positivo aos princípios constitucionais que, na visão do desobediente, foram ignorados ou deturpados.

Por fim, a terceira e última forma de *desobediência civil* está amparada num julgamento de política. As pessoas violam a lei não porque acreditam que a política a que se opõem é imoral ou injusta, mas porque acham que é insensata, estúpida e perigosa para toda a sociedade, como no caso dos protestos contra os armamentos nucleares, também ocorridos nos EUA (cf. Dworkin, 2000, p. 158). Ou seja, os cidadãos desobedecem porque entendem que determinada lei ou política não é a melhor solução para um problema coletivo. Nesse caso, não há, necessariamente, uma conclusão de que a norma é injusta ou viola direitos fundamentais, mas, sim, a crença de que uma política vigente é ineficiente ou prejudicial ao interesse público no longo prazo (cf. Dworkin, 2000, p. 158).

Nessa última forma de *desobediência civil*, o objetivo principal, segundo Dworkin, é influenciar o debate sobre políticas públicas, forçando o Estado a reavaliar decisões político-administrativas ou legislativas a partir de uma perspectiva de efetividade ou bem comum. Desobedecer tem como finalidade demonstrar que os custos de manter a política atual superam seus benefícios ou de que existe uma alternativa melhor para a sociedade.

Outras características importantes que Dworkin ressalta são as de que o desobediente civil deve obedecer a certos limites. Em primeiro lugar, fica explícita a tese de que só cabe desafiar a lei, caso avalie-se que essa lei contestada fere princípios morais e constitucionais que causam injustiças, ou seja, não cabe desobedecer por motivos triviais ou por mera insatisfação pública. Em segundo lugar, Dworkin ratifica que o ato de desobediência civil, em geral, mesmo em suas diversas estratégias, não deve ser violento, pois o atributo da não violência é, para ele, um caráter de cidadania e de preservação da *legitimidade* do protesto diante da opinião pública e das instituições.

Dessa maneira, conclui-se que Dworkin reconhece a desobediência civil como legítima em certos casos, sendo, para ele, uma forma de prática política e democrática que permite o

cidadão participar ativamente da construção e reformulação das leis, questionando sua legitimidade e seu alinhamento com os princípios fundamentais.

Ao se debruçar a respeito da segunda pergunta, a de ‘como o governo deve reagir aos atos de desobediência civil?’, Dworkin elabora seu argumento de forma prudente. Ao avaliar se o Estado deve punir ou não o desobediente que agiu corretamente, dadas as suas convicções, mas que, em contrapartida, agiu de forma ilegal, ele responde o seguinte:

Devemos evitar dois erros grosseiros. Não devemos dizer que se alguém teve motivos, dadas suas convicções, para violar a lei, o governo não deve puni-lo. Não existe nenhuma contradição e, muitas vezes, há muito sentido em decidir que alguém deve ser punido apesar de ter feito exatamente o que nós, se tivéssemos convicções, faríamos e teríamos obrigação de fazer. Mas o erro oposto é igualmente ruim. Não devemos dizer que se alguém violou a lei, por qualquer razão que seja e por mais honroso que sejam seus motivos, sempre deve ser punido porque a lei é a lei (Dworkin, 2000, p. 168).

Um dos pilares do pensamento de Dworkin é que o direito, em uma democracia constitucional, se vale mais dos princípios do que da mera legalidade estrita pelas regras impostas pelo legislador. Os princípios salvaguardam os direitos fundamentais, e sendo a liberdade de consciência um desses direitos, a punição para o desobediente civil baseado na motivação de integridade, equivale a subordinar a consciência pessoal a uma autoridade estatal onipotente, o que, em consequência, significa, esvaziar a condição plena de cidadania. Portanto, nos casos de *desobediência civil* motivados pela integridade, o Estado deve garantir um espaço em que as convicções morais dos sujeitos sejam respeitadas e, por isso, esse ato de desobediência civil pode alcançar seu objetivo sem punição, pois isso seria, geralmente, melhor para todos os envolvidos (cf. Dworkin, 2000, p. 170).

Em contrapartida, Dworkin observa que a punição não só pode ser parte da estratégia, mas que deve ocorrer quando a desobediência é baseada nos outros dois casos de desobediência civil, da justiça e da política. Isto porque, nesses casos, ao se submeter às avaliações da comunidade, o desobediente não anula a legitimidade do direito em geral, mas reafirma o valor do sistema jurídico como um todo. Trata-se de uma espécie de paradoxo: ao mesmo tempo em que viola a norma, o desobediente reforça a crença de que a lei deve ser acatada quando está em consonância com os princípios da comunidade. Assim, o desobediente civil deve estar preparado para arcar com as consequências legais de seu ato (cf. Dworkin, 2000, p. 170 – 171).

Em resumo, o conceito de *desobediência civil* em Dworkin tenta ir além do conceito de *desobediência civil* proposto por Rawls, pois sublinha a importância de se considerar e de se alinhar a moral e o direito de forma integralizada e interligada a uma vida política democrática. Desse modo, a avaliação sobre quando e como desobedecer deve levar em conta os princípios

que estruturam o ordenamento jurídico, bem como o compromisso com a não violência e com a responsabilidade pública. Conclui-se que, para Dworkin, a *desobediência civil* pode ser vista como um direito de contestar e de criticar, o que, paradoxalmente, fortalece, ao invés de enfraquecer, a legitimidade do próprio sistema jurídico.

2.2.3 – Hannah Arendt

A crescente escalada de casos de *desobediência civil* no século XX e a profunda perda da crença na importância da obediência e da fidelidade à lei, causada, principalmente, pela enormidade do mal expressado pelas tiranias modernas - dadas pelos exemplos do fascismo, nazismo e do stalinismo – fizeram a proeminente filósofa alemã Hannah Arendt, ao longo, especialmente, da segunda metade desse mesmo século, se dedicar e contribuir para o debate acerca do conceito da *desobediência civil*.

Em sua obra *Crises of the Republic (Crise da República)*, publicada em 1972, Arendt oferece também uma possível resposta sobre a discussão da relação da moral do cidadão com a lei do Estado Democrático de Direito e de como conciliar a *desobediência civil* em uma sociedade democrática. Isto significa que Arendt se preocupa em desenvolver, assim como John Rawls e Ronald Dworkin, uma teoria constitucional da *desobediência civil*, como um instrumento de contestação legítimo em regimes democráticos.

Da problematização da relação moral do cidadão com a lei nos casos de desobediência, Arendt, ao iniciar o capítulo em que trata da *desobediência civil*, afirma que há um fracasso dos juristas ao tentarem compreender e conceituar esse fenômeno, por acabarem confundindo-o com outro fenômeno dissidente denominado de objeção de consciência. Justificam a *desobediência civil* com base em fundamentos morais e legais de consciência de um indivíduo, o que para ela é um problema, porque a *desobediência civil*, diferentemente da objeção de consciência, só pode ser praticada de forma política e coletiva (cf. Arendt, 2024, p.46).

A objeção de consciência consiste, para Arendt, em uma decisão solitária *in foro conscientiae*, é uma prática subjetiva, exclusivamente pessoal, em que o indivíduo desobedece por alguma razão de consciência, se recusando a cumprir uma lei baseada em motivos pessoais ou religiosos. Desse modo, ela acrescenta que os argumentos utilizados em defesa da consciência individual, desses atos, normalmente, são dados por imperativos morais e apelos a uma ‘lei superior’ secular ou transcendente (cf. Arendt, 2024, p.47). Em outras palavras, a objeção de consciência se fundamenta com base na consciência individual e na obrigação moral da consciência. Isso faz da consciência individual ser apolítica (cf. Arendt, 2024, p.50), pois a consciência individual, conforme ela explica, sempre se expressa em declarações subjetivas,

em que as regras construídas por ela (a consciência) dependem totalmente do interesse no eu (*self*).

Sob esse horizonte, Arendt afirma que a *desobediência civil* não se fundamenta, portanto, em uma questão de opinião pessoal ou de sinceridade individual, mas de uma busca por justiça política e social. Ela defende que a *desobediência civil* só ocorre quando um grupo expressivo de cidadãos, de maneira organizada, desafia uma norma que julga injusta, e que não há diferente modo de modificar essa norma injusta por outras vias legalmente constitucionais. A *desobediência civil* tem como objetivo, não abolir todas as leis ou desrespeitar a ordem democrática como um todo, mas, sim, chamar a atenção pública para discrepância entre a legislação em vigor e os princípios básicos que devem sustentá-la. Ou seja, para ela:

A desobediência civil surge quando um número significativo de cidadãos está convencido ou de que os canais normais de mudança não funcionam mais, e que as reclamações não serão ouvidas e nem atendidas, ou de que, ao contrário, o governo está prestes a mudar e embarcou e persiste em modos de ação cuja legalidade e constitucionalidade estão sujeitas a sérias dúvidas (Arendt, 2024, p. 60).

Conforme explica Arendt, a *desobediência civil* é, em uma república, uma ação coletiva, política e legítima que busca restaurar o equilíbrio e a integridade do pacto social quando há falhas institucionais ou quando as leis se mostram divorciadas dos ideais constitucionais de justiça, de liberdade e dos direitos fundamentais. Desse modo, a *desobediência civil* não pode, para ela, ser confundida como um ato criminoso⁵², pois é, na realidade, um ato público legítimo do poder originário do próprio povo, poder esse lícito à vontade dos cidadãos.

No entanto, ocorre que essa desobediência, muitas vezes, é feita por um grupo de dissidentes minoritário. Ela explica que os desobedientes civis, embora em geral discordem de uma maioria, agem sempre pela causa de um grupo. Assim, o ponto em questão ao discordarem dessa maioria está fundamentada, não no quesito do número de indivíduos participantes que defendem tal argumento, mas na qualidade de opinião que esse argumento fundamenta aquela discordância específica (cf. Arendt, 2024, p.62).

É essa dimensão participativa dos cidadãos, mesmo em grupo minoritários, que fortalecem as bases democráticas e fazem valer o espírito original da república, segundo Hannah Arendt. Os indivíduos têm o direito, e até mesmo a obrigação de, enquanto cidadãos, discordarem das leis que violam princípios que destoam da construção equitativa da comunidade política.

⁵² “(...) o infrator comum, mesmo quando pertence a uma organização criminosa, age em seu próprio benefício; ele se recusa a ser dominado pelo consentimento de todos os outros e vai se render apenas à violência dos órgãos de aplicação da lei” (Arendt, 2024, p. 61-62).

Outro ponto que merece atenção no pensamento arendtiano é a característica necessária do ato de desobediência civil não ser violento. Ou seja, para que haja legitimidade, a *desobediência civil* não pode se confundir com um ato de rebeldia. Por esse motivo, a desobediência civil, sendo um ato político, só pode se empregar por meio de práticas não violentas, como a persuasão ou a dramatização dos problemas da lei a ser desafiada. “O desobediente civil aceita, enquanto o revolucionário rejeita, a estrutura da autoridade estabelecida e a legitimidade geral do sistema de leis” (Arendt, 2024, p.52).

Ademais, a ideia de se fundamentar uma teoria constitucional da *desobediência civil* em Hannah Arendt parte do entendimento de que as democracias, especialmente a democracia estadunidense, estão constituídas sobre a concepção do consentimento tácito⁵³ idealizado tanto na representação do ‘contrato de social’ em Locke, que são acordos que se baseiam na reciprocidade e que vinculam cada membro a seus concidadãos, bem como na ideia do ‘espírito das leis’ de Montesquieu, que, segundo Arendt, inspira os cidadãos a agir de determinado modo:

“O espírito das leis”, como Montesquieu o compreendia, é o princípio pelo qual pessoas vivendo sob um sistema legal particular agem e são inspiradas a agir. **O consentimento, o espírito das leis norte-americanas, é baseado na noção de um contrato reciprocamente vinculante, que estabeleceu primeiro as colônias individuais e então a união. Um contrato pressupõe a pluralidade de ao menos dois, e toda associação estabelecida e que atua de acordo com o princípio do consentimento**, baseado na promessa recíproca, pressupõe uma pluralidade que não dissolve, mas é moldada na forma de uma união – e *pluribus unum* (Arendt, 2024, p.76). *Grifo Nosso*.

Dessa forma, sendo as leis democráticas legitimadas pela participação política e pelo consentimento dos cidadãos⁵⁴, seja de forma direta (por meio de voto ou de mecanismos de consulta popular) ou indireta (através de instituições representativas), Arendt ressalta que o direito de discordar surge quando uma parcela significativa dos cidadãos sente que determinada lei viola ou se afasta desse comprometimento firmado no pacto originário, o que dá fundamento e abre espaço para a *desobediência civil*.

⁵³ Arendt não concorda e critica a ideia da obrigação moral do cidadão de obedecer às leis no sentido proposto por Rousseau e Kant: “A obrigação moral do cidadão de obedecer às leis tem sido tradicionalmente derivada da suposição de que ele tanto concordou com elas como foi realmente seu próprio legislador; que sob o Estado de direito os seres humanos não estão sujeitos a uma vontade alheia, mas obedecem apenas a eles mesmos – com o resultado, é claro, de que toda pessoa é ao mesmo tempo seu próprio senhor e seu próprio escravo e, que o que é visto como o conflito original entre o cidadão preocupado com o bem público, e o eu (self), buscando sua felicidade privada, está internalizado. Essa é, em essência, a solução de Rousseau e de Kant para o problema da obrigação, e seu defeito, do meu ponto de vista, é que ela se volta novamente para a consciência – para a relação entre mim e eu mesmo” (Arendt, 2024, p.68).

⁵⁴ Esse consentimento **de** que trata os contratos, os pactos e os acordos, fundamentados na reciprocidade, é o que, para Arendt fundamenta a nova versão do *potestas in populo*. Isto é, a concepção da república, em que o poder está no povo, e que tem, como consequência, a condição de evitar o ‘aprisionamento’ e o ‘acorrentamento’ do povo por meio de um tirano (cf. Arendt, 2024, p.71).

A relação entre a *desobediência civil* e o consentimento tácito das leis pode ser melhor compreendida se pensarmos no modo como Arendt entende o poder. Para ela, o poder político não nasce da força ou da violência, mas de um acordo continuado entre os indivíduos. Nesse sentido, enquanto a população segue monitorando a legitimidade das normas, o poder do Estado permanece estável; mas, se um contingente relevante de cidadãos decidir retirar ou suspender esse reconhecimento - por julgar que determinada legislação é ilegítima -, o poder fica ameaçado.

Na *desobediência civil* se forma, portanto, uma associação política, pautada também no consentimento de parte dos cidadãos que, conscientemente, se articulam e se opõem a uma norma considerada injusta. Em resumo, o ato de *desobediência civil* se configura, essencialmente, por ser um ato de caráter político e coletivo. Esse componente político se traduz na reivindicação de que a lei injusta contraria os princípios fundantes da comunidade, minando o contrato social e rompendo o consenso básico. Daí a importância da coletividade: na medida em que vários cidadãos se unem para ‘romper o pacto de conformidade’, eles demonstram que a legitimidade do ordenamento jurídico está em crise. Não se trata apenas de desafiar a lei por motivos privados, mas sim de convocar a esfera pública a rever suas bases e a reavaliar se o sistema jurídico em questão ainda reflete a vontade comum (cf. Arendt, 2024, p. 67 – 83).

A *desobediência civil* cumpre uma função paradoxal: ao mesmo tempo em que desafia a lei, busca também restaurar ou ressuscitar os valores centrais do pacto social. Em outras palavras, não é apenas uma ação destrutiva, mas um modo de reafirmar que o contrato entre governantes e governados deve basear-se em princípios claros de justiça e liberdade. Quando tais princípios são ignorados, a sociedade se desliga daquele ‘contrato não escrito’ e entra em crise; a *desobediência civil*, então, funciona como ‘alerta’ e como força propulsora de mudança que tem como intuito restaurar o equilíbrio democrático.

Por fim, é importante ressaltar que a *desobediência civil*, em Arendt, implica assumir coletivamente a responsabilidade pelas consequências do ato de desobedecer. Ao violar determinada lei, o grupo sabe que está sujeito a sanções e que a sua prorrogação depende da coerência dos motivos alegados e da adesão dos demais cidadãos à causa. Isso reforça o aspecto político da ação: não se trata de uma simples transgressão, mas comprometimento de um posicionamento que busca sustentar publicamente os valores. Dessa maneira, longe de promover uma ‘desordem’ generalizada, a *desobediência civil* se propõe a resgatar o fundamento moral e político do poder.

2.3 - A INSUFICIÊNCIA DAS TEORIAS REPUBLICANAS/LIBERAIS DA DESOBEDIÊNCIA CIVIL

As teorias liberais/republicanas de Rawls, Dworkin e Arendt compartilham uma visão normativa específica da *desobediência civil*. Em geral, elas a definem como: a) atos públicos, não violentos e conscienciosos; b) transgressões limitadas da lei justificadas por princípios morais ou constitucionais; e c) ações que demonstram a fidelidade ao Estado de Direito, visando a reformas específicas e não rupturas radicais.

Porém, pensadores como Robin Celikates, William Scheuerman, Candice Delmas, Erin Pineda e Frédéric Grós, acreditam que essa concepção liberal da *desobediência civil* tende a prejudicar as lutas emancipatórias, uma vez que essa elaboração liberal limita a prática da *desobediência* a um ato meramente simbólico, incapaz, na maior parte das vezes, de lidar com as transformações ambientais, sociais, políticas e econômicas de que necessitam a vida contemporânea.

Como já demonstrado, a teoria liberal/republicana parte do pressuposto de que a *desobediência civil* deve ocorrer dentro das extremidades de um Estado nacional-soberano, no qual o governo, por intermédio da legalidade, tem autoridade legítima sobre seus cidadãos, e que esses, ao desobedecerem a uma lei que considerem injusta, devem agir de forma *civil* dentro dos balizas constitucionais. Contudo, a primeira pergunta elementar que se segue é a seguinte: de qual noção de *civilidade* está se falando? Ou, em outras palavras, a que se refere o termo *civil* da *desobediência civil*?

Robin Celikates, em um dos seus escritos, adverte e chama a atenção de que, para as teorias liberais, a “noção de *civilidade* sempre foi uma arma ideológica, um bastão com o qual a maioria moral bate em seus súditos desobedientes para que se conformem” (Celikates, 2019, p.23), dividindo-os e classificando-os entre quais são os bons e os maus protestos a fim de que se possa reprimir e silenciar ao categorizar os dissensos que expressam conteúdos que tentam modificar o paradigma do *status quo*, os quais, em grande parte, são percebidos como *incivis*.

A ênfase que se dá à noção de *civilidade*, pelos pensadores liberais, pode muitas vezes funcionar como um filtro normativo que abre espaço para disputas acerca do simbolismo provido pelo próprio rótulo do termo *civil* que estabelece quem tem o direito de protestar e de que maneira se deve protestar, o que gera, em contrapartida, um falso apelo despolitizante à *civilidade* como forma de evitar mudanças, bem como, acusações de *incivilidade* a grupos mais vulneráveis, minoritários, marginalizados e historicamente desfavorecidos, como nos casos de grupos étnico-raciais, feministas, LGBTQIAPN+ e até mesmo da classe trabalhadora como um todo.

A partir dessa perspectiva, Celikates problematiza essa noção de *civilidade* clássica da *desobediência civil*, a qual relaciona e compreende o termo *civil* como sinônimo de *cidadania* e apresenta duas objeções acerca desse conceito. Segundo ele, o termo *civil* herda todo seu lastro amplo semântico, moral e político que o envolve como um conceito *lato*. Ou seja, incorpora-se tanto a condição do agente, de se comportar de maneira adequada aos padrões e costumes convencionais daquela sociedade, mas, sobretudo, vincula-se a isso o entendimento de que tanto a *civilidade* quanto a *cidadania* incorporam, essencialmente, as razões públicas razoáveis em que os cidadãos de democracias mais ou menos funcionais devem se limitar às possibilidades legalmente disponíveis para se expressarem politicamente enquanto cidadãos de bem.

É *civil*, nesses moldes, portanto, a *desobediência* exercida sob a condição de respeitabilidade da forma do agir público (e não anônimo) e da forma do agir não-violento, isto é, feita por meios comunicativos puramente simbólicos “promulgada por cidadãos leais à ordem existente ao Estado de direito que se dirigem aos seus concidadãos e que estão dispostos a aceitar as consequências de suas ações. Isso é o que significa ser um desobediente de uma forma civil” (Celikates, 2019, p. 34).

A primeira objeção a respeito do conceito da *desobediência* amparada por essa concepção de *civilidade* liberal diz respeito às condições de aplicabilidade prática da *desobediência*. Isso ocorre porque essa definição gera um filtro normativo que impõe exigências rigorosas de *civilidade*, excluindo práticas reais de *desobediência* que frequentemente ocorrem no anonimato, quase nunca são anunciadas previamente e que podem, em diversos aspectos, ser conflituosas a ponto de serem vivenciadas como violentas, uma vez que envolvem atos de intervenção direta e desafiam a ordem existente, e cujos participantes regularmente fogem das consequências legais (cf. Celikates, 2019, p. 34). Há também, dentro desse espectro, aqueles desobedientes que não gozam da qualidade de participarem com o status constitutivos de cidadãos daquele Estado, como em caso de ativismos de imigrantes, mas que ainda assim é possível classificar como legítimas as pretensões de todos esses dissidentes, podendo também fichá-las como práticas civis de *desobediência*.

Para ilustrar como essa noção liberal de *civilidade* exclui protestos autênticos reais, e limita o *modus operandi* das manifestações que são potencialmente protestações legitimamente civis, Celikates explicita a *desobediência digital*, aquela realizada via Internet ou por meio de ataques DDoS (ações de Negação Distribuída de Serviços que têm como objetivo a interrupção temporária de sites específicos), ou ainda o *hacking* político (também chamado de *hacking* de

interesse público), além da *desobediência* praticada por indivíduos não cidadãos, como imigrantes (ou também aquelas *desobediências* feitas em escalas globais).

Essas ações da *desobediência digital*, caso fossem analisadas sob a concepção da teoria liberal da *desobediência civil*, não poderiam ser consideradas atos legítimos de *desobediência civil*, dado que a estrutura dos protocolos online, na maior parte das vezes, se apresenta como “anônimos (em vez de públicos e abertos), perturbadores e intrusivos (e não puramente simbólicos) e evasivos (em vez de atribuíveis a agentes que então enfrentariam as consequências de seus atos)” (Celikates, 2019, p. 38).

As ações do grupo *Anonymous* ou os vazamentos de Edward Snowden⁵⁵ e da organização *WikiLeaks*, por exemplo, desafiam diretamente esse conceito liberal de *desobediência civil* ao operar fora do quadro de aplicabilidade prática conceitual implementado pela noção de civilidade. As ações disruptivas do grupo *Anonymous* tem como espaço de contestação e *desobediência* o espaço público da internet, no entanto, operam sempre de forma anônima e com o objetivo de *hackear* sistemas e vaziar documentos como forma de expor abusos em escala global. Sob essa perspectiva, a qualificação da *desobediência civil* que se baseia no contexto de um Estado-nação acaba sendo ignorada pela atuação do grupo *Anonymous* que faz suas ações em escala global, ignorando fronteiras e questionando a própria legalidade e legitimidade dos governos.

À luz da discussão anterior, é fácil ver que essa clivagem entre a categoria de desobediência civil e a prática da desobediência digital deve-se a uma compreensão altamente problemática e idealizada da desobediência civil que não consegue sequer pôr em perspectiva novas formas de ativismo. Uma resposta negativa à questão de se a desobediência digital pode ser civil parece sugerir que características essenciais da desobediência digital são incompatíveis com as características essenciais de desobediência civil (Celikates, 2019, p. 38 - 39).

Há, nesse sentido, um hiato de inaplicabilidade das idealizações e distorções ideológicas das teorias liberais com as práticas efetivas de atos de *desobediência* que, diante desse cenário, geram uma abordagem que despolitiza e despotencializa a *desobediência civil* como prática contestatória para os problemas reais, que poderia e deveria ser considerada legítima e civilmente adequada.

⁵⁵ Edward Snowden, um ex-funcionário da Agência de Segurança Nacional dos Estados Unidos e ex-técnico da CIA, ficou mundialmente conhecido em 2013 por revelar para o mundo documentos que expunham programas de vigilância em larga escala promovidos pelo governo dos EUA. As revelações de Snowden demonstraram que milhões de indivíduos globalmente foram rastreados através da coleta de informações telefônicas, online e de outras formas de comunicação. Conforme a fundamentação liberal de *desobediência civil*, muitos teóricos e juristas concluem que a ação de Edward Snowden, apesar de ter levantado discussões importantes sobre privacidade e governança, não se enquadra plenamente na definição clássica de *desobediência civil*. Para saber mais sobre esse caso ver o livro *Eterna Vigilância*, 2019.

Um outro exemplo de manifestação de *desobediência* que contesta os princípios do modelo liberal de *civilidade* e do conceito de *desobediência civil* é o movimento global de ambientalistas conhecido como *Extinction Rebellion (XR)*. Este movimento de *desobediência* se recusa-se a restringir suas ações ao campo do simbolismo lógico que baliza as ações de *desobediência* sob o espectro normativo e da relação entre Estado-cidadão. Emprega-se táticas e estratégias disruptivas que ultrapassam as fronteiras dos Estados-nação para pressionar governos a agirem contra a crise e o colapso ecológico-climático.

Os ativistas do *Extinction Rebellion*, embora oficialmente se declarem como não violentos, utilizam-se de táticas como, por exemplo, o bloqueio de estradas, a ocupação de prédios governamentais e aeroportos, ataques contra propriedade de empresas que poluem o meio ambiente e, desse modo, em contraste com a abordagem liberal, o *XR* promove ações coletivas massivas de caráter, muitas vezes, anônimas e sem líderes formais, o que mina a lógica de responsabilização do Estado para com os cidadãos.

Robin Celikates levanta uma segunda objeção em relação ao modelo liberal de *desobediência civil* e de *civilidade*, destacando a importância da essencialidade do aspecto da *não-violência* nos atos e a forma de como essa questão é articulada dentro do paradigma liberal. Isso evidencia, segundo ele indica, o caráter puramente simbólico que o ato de desobedecer pode assumir nas discussões teóricas que enfatizam a relevância dessa *civilidade*. Por um lado, essa identificação “ameaça reduzir a desobediência civil a um apelo puramente moral que aposta todas suas fichas em um sistema político receptivo, em uma esfera pública funcional e em cidadãos bem intencionados” (Celikates, 2019, p. 45), algo que em muitos casos dificilmente acontece. Por outro lado, essa tática de reivindicação da *não-violência* pode ser vista como um meio de estabelecer *simbolicamente* uma oposição entre os ativistas não-violentos e a violência policial do Estado, ressaltando, dessa forma, a violência estrutural intrínseca ao *status quo* (cf. Celikates, 2019, p. 50).

Daí emergem duas questões fundamentais: a) saber se a desobediência civil, de fato, requer um confronto real para ser politicamente eficaz, sobretudo em contextos em que o sistema político se revela incapaz de dar respostas, sendo a esfera pública amplamente disfuncional e os cidadãos reagem com hostilidade e indiferença às reivindicações políticas; e, b) definir o que, efetivamente, se entende por violência.

Para elucidar o teor paradigmático de tais questões, Celikates aponta para uma série notória de casos análogos reais que certificam como o modelo liberal da *desobediência civil*, definida em virtude da sua *civilidade* e da sua *não-violência*, não é suficiente para dar conta do conteúdo que esse conceito da *desobediência* exige.

Um desses casos é a *Decisão de Laepple*, em que os tribunais alemães entenderam que a pressão psicológica exercida pelo manifestante sobre terceiros por meio de bloqueios em vias públicas — como ruas e estradas —, ao forçar motoristas a parar seus veículos, constituiria um ato de coerção violenta (*Nötigung*), conforme o artigo §240 do Código Penal Alemão (*StGB*). Dessa forma, tais práticas foram consideradas incompatíveis com as manifestações pacíficas e não violentas. A evolução dessa jurisprudência é marcada por uma trajetória tão complexa quanto peculiar, refletindo interpretações jurídicas que, em alguns momentos, beiram ao absurdo.

Em 1969, o Tribunal Federal de Justiça (*Bundesgerichtshof, BGH*) determinou que sentar-se na rua para forçar psicologicamente um motorista a parar configurava um ato de coerção violenta. No entanto, o Tribunal Constitucional Federal (*Bundesverfassungsgericht, BVerfG*) considerou que essa definição era excessivamente ampla e, para respeitar o princípio da legalidade, estabeleceu que deveria haver um elemento concreto de coerção para que a violência fosse caracterizada.

Em resposta, o *BGH* adotou uma interpretação engenhosa: argumentou que a decisão do *BVerfG* se aplicava apenas ao primeiro carro bloqueado. Se houvesse um segundo veículo impedido de avançar, seu condutor estaria sendo fisicamente coagido a parar, pois o manifestante teria transformado o primeiro carro em uma barreira física — o que, segundo essa lógica, configuraria uma infração penal. Esse raciocínio, conhecido como ‘jurisprudência de segunda linha’ (*Zweite-Reihe-Rechtsprechung*), foi posteriormente incorporado pelo próprio Tribunal Constitucional Federal.

A consolidação dessa doutrina levou, em 2001, à decisão de que acorrentar-se a trilhos de trem ou bloquear um portão com o próprio corpo constituía um ato de coerção violenta. Em 2011, o tribunal foi ainda mais longe, declarando explicitamente que sentar-se na rua poderia ser enquadrado como um ato de violência.

Outro caso que pode ser percebido, analogamente, nesse mesmo sentido, são os episódios promovidos pelo movimento *Black Lives Matter (BLM)* que ocorreram não só nos EUA, mas também em vários outros países, que se revelaram, principalmente, como uma resposta à violência policial contra a população negra. Após o assassinato de George Floyd em 2020, manifestações em várias cidades dos EUA e do mundo cingiram confrontos diretos com as forças policiais e envolveram a destruição de patrimônio público e de símbolos do racismo institucional, como, por exemplo, as estátuas de líderes escravistas.

O movimento *BLM* rejeitou a ideia de que a *desobediência civil* deveria ser um apelo ao senso de justiça da maioria, devendo ser um movimento de luta pela autodeterminação da

população negra, não devendo recolher-se, necessariamente, dentro dos limites da democracia, ou seja, houve o entendimento de que não bastaria apenas convencer a maioria branca estadunidense a reformar, por meio de ações deliberativas, o próprio sistema ético-político-normativo que forma aquela sociedade. Dessa forma, propôs como estratégia o enfrentamento direto contra as forças do Estado, tendo como objetivo exigir e forçar as mudanças através da resistência ativa contra o racismo institucionalizado e não esperar pela boa vontade da maioria branca.

O movimento BLM evidencia que a concepção liberal de *desobediência civil*, caracterizada pelos aspectos da *civilidade* e da *não-violência*, falha em legitimar e reconhecer movimentos e atos de desobediência que são em grande parte legítimos. O diálogo democrático pode se mostrar limitado, e o apelo moral muitas vezes não encontra ouvidos receptivos, principalmente se a maioria estiver convencida de determinada posição ou simplesmente indiferente ao sofrimento de grupos marginalizados. Nesse contexto, os protestos pacíficos podem ser facilmente ignorados, reprimidos ou deturpados pela mídia e por narrativas governamentais.

Além disso, o próprio Estado emprega mecanismos repressivos que podem abranger o uso excessivo de força policial, detenção arbitrária e até mesmo tortura ou execução extrajudicial em situações extremas. Nesse contexto, o risco de repressão desproporcional é alto, e a estratégia pacífica não impede que manifestantes sofram violência. Quando grupos minoritários ou historicamente oprimidos não veem canais institucionais de participação ou de proteção efetivos, a adoção de táticas mais radicais pode se tornar, na prática, a única forma de denunciar ou lutar contra os abusos.

Conforme explica Celikates, John Rawls e outros pensadores liberais frequentemente negligenciam questões fundamentais ligadas à violência e à não-violência. Em vez de enfrentarem essas questões, eles aderem à compreensão convencional de que a *desobediência civil* é - e deve ser - necessariamente pacífica. Ao incorporar a *não-violência* à definição de *desobediência civil* sem uma reflexão mais aprofundada, surgem questões teóricas e políticas importantes. Até porque, as críticas sociais e políticas hegemônicas dirigidas à violência insurrecional costumam ser, não apenas parciais, mas também oportunistas (cf. Celikates, 2019, p. 51), sendo argumentado que a violência do Estado contra seus cidadãos é permitida, enquanto o contrário, mesmo que para autodefesa, não.

Dessa forma, Celikates alerta para a necessidade de estar ciente da dificuldade explícita em qualificar de forma teórica e política as particularidades que definem o que constitui ou não uma atitude violenta. Pois a forma como se define 'violência' não é neutra e depende dos

compromissos éticos, teóricos e políticos prévios. Caso se adote um conceito de violência em sua forma ampla, pode-se criminalizar ou desqualificar protestos rotulando-os como violentos e, portanto, ilegítimos, uma vez que essa expansão acaba por englobar atos que não envolvem danos físicos diretos, mas que podem ser rotulados como violentos por estarem sendo identificados como ‘simbolicamente’ ou ‘epistemologicamente’ violentos. Por outro lado, caso se restrinja o conceito de violência para sua forma *stricta*, a compreensão de desobediência civil se limitará apenas a questão de não haver danos físicos praticados contra indivíduos e, desse modo, obter-se-á uma definição que rejeita a crítica à *desobediência civil* com base na renúncia simplista da violência. Isto significa que a *desobediência civil* poderá perder o seu *status* de ferramenta poderosa de combate da manutenção do *status quo*, uma vez que a própria violência é mantida por mecanismos de poder não físicos como, por exemplo: as leis desiguais, os discursos que legitimam a marginalização e a exclusão e as violências estruturais (cf. Celikates, 2019, p. 51).

Em resumo, o que Celikates salienta é que não existe uma resposta simples: se, por um lado, deve-se levar em conta que a violência não se restringe a agredir ou causar danos físicos, por outro, é necessário ter cautela para não exagerar no conceito a ponto de converter qualquer manifestação em manifestação violenta:

É por isso que é importante saber de onde surge a crítica à violência, se de dentro ou de fora, se do movimento ou do estado, se sob a forma de uma imposição externa de uma norma moral ou se de um compromisso político autoimposto. Civilidade, portanto, não significa que os oprimidos tenham que ser instruídos sobre com quais meios devam combater a sua opressão, mas significa sim uma negociação permanente das possibilidades presentes em um contexto específico tendo em vista tanto a realidade da violência quanto suas muitas armadilhas (Celikates, 2019, p. 55).

Além disso, ele também sustenta que a exigência desse civilismo liberal e o cumprimento das leis vigentes podem ignorar as vozes daqueles que vivem em situações de opressão. Em diversas situações a estrutura jurídica e institucional pode ser injusta, fazendo com que as minorias ou grupos subalternizados se ajustem aos padrões de civilidade estabelecidos por quem detêm as posições de poder, o que, em contrapartida, se torna algo incoerente. Nessas circunstâncias, a *desobediência civil* muitas vezes se manifesta como um meio de resistência que busca, não apenas alterar uma lei específica, mas também questionar a legitimidade de todo o sistema jurídico-político.

Ao colocar em xeque a centralidade da *civilidade*, Celikates propõe que os teóricos e os ativistas da desobediência reflitam de maneira crítica sobre a forma como os movimentos sociais são avaliados e julgados. Em grande medida, o discurso hegemônico liberal rotula certas

formas de protesto como ‘incivilizados’, desconsiderando as situações de injustiça que impulsionam tais manifestações. Disso se levanta a crítica e o questionamento de legitimidade política: quem determina quais manifestações são aceitáveis ou não? Quais interesses estão por detrás daquilo que está sendo preservado por essa restrição de civilidade e, conseqüentemente, de legitimidade?

As objeções e críticas de Robin Celikates à noção de *civilidade* no conceito de *desobediência civil* indica que a persistência em critérios estritos de civilismo e de seu caráter simbólico pode restringir o potencial emancipatório de protestos dados como legítimos. O filósofo propõe uma abordagem de flexibilização do conceito de *civilidade* como forma de relativizar as obrigações de que a *desobediência* seja considerada *civil* - conforme o contexto liberal - fornecendo uma visão mais abrangente, dinâmica e inclusiva, que engloba uma diversidade de estratégias políticas permitidas para enfrentar e combater as desigualdades estruturais. Em outra instância, essa perspectiva questiona a naturalização de condutas ‘adequadas’ e mostra como certas noções de *civilidade* podem, na realidade, perpetuar as injustiças contra as quais a *desobediência civil* se levanta.

Por fim, ele compreende o termo ‘civil’ - diferentemente da lógica liberal - como uma referência, não ao seu caráter não-conflituoso, mas sim ao fato de que o ‘civil’ segue uma lógica política e não uma lógica militar⁵⁶. A *desobediência civil* se situa e se complementa, nesse contexto, não somente no polo da luta política simbólica, mas, sobretudo, no confronto real, expondo a tensão que existe entre o poder institucionalizado, constituído e constituinte, isto é, entre a ‘política constitucional’ e a ‘política insurrecional’. A noção de *civilidade*, para ele, não deve evocar, portanto, formas de deslegitimar ou silenciar protestos, mas sim, formas de ratificar as tensões entre o poder constituído e o poder constituinte que está na base da própria democracia. A *desobediência civil* é, nesse sentido, a dialética entre esses dois polos, mesmo que, muitas vezes, sua forma não pareça civilizada aos moldes liberais. (cf. Celikates, 2019, p. 61).

CAPÍTULO 3 - UMA ABERTURA FILOSÓFICA PARA O DESOBEDECER

Os dois primeiros capítulos da presente investigação, que dizem respeito ao conceito do *desobedecer*, recaíram, especialmente, sob a ênfase e a avaliação dos aspectos jurídico-

⁵⁶ A civilidade é compreendida por Celikates como um laço cívico em que os adversários estabelecem como parâmetros, formas de autolimitação e autorrestrição, que invoca a cidadania, o senso de comunidade e o vínculo social como expressões possíveis. Nesse sentido, a tensões e confrontos podem ser caracterizados como cívicos apenas quando não legitimam ações de caráter e lógica militar que visam à destruição de um inimigo (cf. Celikates, 2019, p. 43).

filosóficos, levando em conta suas implicações normativas, seus limites, sua legalidade e legitimidade, e suas insuficiências por utilizarem dos princípios liberais que regem os ordenamentos jurídico-constitucionais consagrados pelo modelo ocidental da democracia do Estado de Direito.

Nos capítulos que se seguem, realizar-se-á um deslocamento necessário do objeto de análise desta investigação para os fundamentos político-filosóficos que respaldam (ou podem respaldar), de uma maneira crítica, a sustentabilidade do conceito da *desobediência* por meio de seus aspectos éticos. A *desobediência*, afinal, vai além de meras questões que dizem respeito a norma, a legalidade, a legitimidade, a cidadania e de suas penalidades. O que se quer demonstrar é, sobretudo, como a *desobediência*, como conceito amplo, faz parte de um conflito dialético entre os contextos ético e o político, e que tem como finalidade a busca de um princípio existencial de justiça, o qual transcende qualquer limite que se atenha estritamente ao âmbito jurídico-legal.

É nesse sentido que os capítulos terceiro, quarto e quinto voltam-se para uma abordagem filosófica da desobediência, com o objetivo de compreender suas origens e sua justificação para além do direito estabelecido. Para isso, a tragédia de Antígona, de Sófocles, serve como o ponto inicial mais fundamental. Neste clássico, a transgressão surge como um dilema crucial, em que a aderência às leis da *pólis* se choca com os preceitos divinos e as obrigações sagradas para com a família. Ao desafiar ao edito de Creonte e sepultar seu irmão Polinices, Antígona personifica um ato heroico de *desobediência* que vai além de um mero conflito de normas. Seu gesto simboliza um confronto entre diversas hierarquias e graus de justiça.

Portanto, o estudo da *desobediência* em Antígona oferecerá uma compreensão mais abrangente e completa do problema filosófico da transgressão, servindo como um ponto de partida para discutir os limites da autoridade, a tensão entre o direito, a ética e a moralidade, e as circunstâncias em que a *desobediência* se torna, não apenas um ato imprescindível, mas também um dever ético, não só exigível, mas, sobretudo, compulsório.

3.1 - ANTÍGONA, A HEROÍNA DO DESOBEDECER

A guerra acabou! Não há vencedores. A amarga batalha entre os dois irmãos, Polinices e Etéocles, descendentes de Édipo, pelo trono de Tebas culmina em um trágico desfecho, já que ambos se matam em combate. Um golpeado pela mão do outro. A profecia das desgraças e da maldição sobre a *pólis* grega e sobre a família dos Labdácidas se cumpre novamente.

É importante, sumariamente, para entender o contexto da tragédia de Antígona, evocar uma outra tragédia escrita por Sófocles: *Édipo Rei*. Conta-se que Édipo, antigo rei de Tebas, ao desvendar o enigma da Esfinge e tornar-se rei dessa cidade, descobre ser culpado do

acometimento de dois crimes que causaram a fúria dos deuses, o parricídio e o incesto. Do casamento incestuoso de Édipo com sua mãe Jocasta, nasceram quatro filhos: Polinices, Etéocles, Ismena e Antígona. Em virtude disso, Édipo, o rei que, ao mesmo tempo, é pai e irmão de Antígona, foge da pólis grega a fim de se desculpar com os deuses e de se purificar.

Tebas é uma cidade ímpia, de pó e sangue, regularmente acometida pelos deuses, cidade amaldiçoada pela loucura de seus príncipes e suas rainhas, pela peste, pela doença, pela miséria e pela guerra, cidade esta que por muito tempo foi molestada pela Esfinge até ser libertada por Édipo (cf. Gros, 2018 p.79). Vê-se agora, na porta de suas muralhas, dois exércitos se confrontarem. De um lado Etéocles defendendo a cidade. Do outro lado, Polinices que contestava, utilizando suas armas, a legitimidade do novo tirano. Afirmava que Creonte, o novo rei de Tebas, havia usurpado ilicitamente o poder em decorrência de ser o irmão mais próximo de Jocasta.

Após os irmãos tombarem no campo de batalha sob os muros da cidade e por seus próprios golpes, Creonte decreta sua primeira ordem: decide distinguir o tratamento fúnebre dos irmãos Etéocles e Polinices. Ao primeiro, Creonte delibera por homenageá-lo como herói da cidade, assegurando-lhe as honras do Estado e condecorando-o com um funeral de um guerreiro que morrera defendendo Tebas. Ao segundo, o tirano opta por tratá-lo de uma maneira desigual. Não somente nega-lhe um funeral tradicionalmente digno como o de costume, mas também ordena que seu corpo fique exposto nu ao sol sem pranto e tumba para que as aves ávidas e os cachorros sedentos pudessem devorá-lo e transformá-lo em fezes. Determina ainda que aquele ou aquela que intentasse enterrá-lo, para assegurar à Polinices a vida eterna nos Campos Elíseos, seria sentenciado com o apedrejamento público até a morte.

A partir da ordem determinada por Creonte, a tragédia de Antígona se consubstancia. A lei de Creonte se apresenta como um conflito existencial à Antígona. Pois ela, antes da batalha, em seu último encontro com Polinices, promete-lhe que, caso morra, não o deixará sem um sepultamento digno. Além disso, conforme rege a tradição familiar grega e a lei do *oikós*, isto é, a lei dos deuses e da família, seria um dever sagrado enterrar os mortos em harmonia com os ritos.

Deste modo, Antígona, preliminarmente, não aceita a lei arbitrária criada por Creonte. Dá-se aqui a divergência crítica da tragédia em questão: há uma oposição moral e jurídica mútua que se estabelece entre a lei de Creonte, dos homens e, por conseguinte, da *pólis*, *versus* a lei divina, que representa a prática da tradição sanguínea e familiar da sociedade grega.

Antígona, a mulher nascida em uma família perversa, filha de um vínculo incestuoso e destinada a purificar os Labdácidas da maldição dos deuses, se revolta. E, na repugnância

inspirada pelo rancor violento ao seu tio Creonte, ela reivindica o sepultamento do seu irmão morto, como algo inalienável e, então, o desafia.

O Prólogo dessa peça sofocliana revela de imediato a reflexão moral que tem como função a educação do público e a função catártica⁵⁷ da tragédia, na qual o discurso dramático entre Antígona e Ismena evidencia a tese e a antítese do grande problema da moralidade em foco: os pontos extremos da polaridade em decorrência do confronto da legitimidade e da legalidade. Antígona, seguindo a voz da sua consciência e a legitimidade das leis dos deuses e da família (*oikós*) discute com sua irmã e defende a ideia de enterrar o seu irmão, contrariando e desobedecendo Creonte. Enquanto isso, Ismena recai temerariamente na obediência e defesa da legalidade da lei da *pólis* estabelecida pelo novo tirano.

O desdobramento da peça se dá, e as contradições se exteriorizam. Antígona, a heroína da desobediência, mulher descrita como fraca, magra, frágil, é ao mesmo tempo obstinada a enfrentar os homens e as leis sujeitas ao mando dos mais fortes, age e enfrenta a interdição. Em pelo menos duas ocasiões, diante dos olhos dos soldados que guardavam o cadáver, a jovem insolente arranha o chão ressequido com suas unhas frágeis para extrair algo e, assim, fazer um manto de barro sobre seu irmão. Enterra-o como exige a moral familiar, transgride a lei imposta por Creonte, mesmo sabendo que isso a levará a morte, e realiza os ritos ancestrais capazes de dar ao seu amado irmão a paz espiritual no reino de Hades. Mas, pega em flagrante como criminosa, Antígona é imediatamente presa e levada ao novo tirano de Tebas que, ao descobrir a deslealdade de sua sobrinha, lhe oportuniza a se defender das acusações.

E diante, não só de Creonte, mas também do Coro e de sua irmã Ismena, que Antígona faz um discurso público “como alguém que articula uma oposição pré-política à política” (Butler, 2022, p. 27) reconhecendo a “autoria” de seu gesto como condição de “possibilidade política que emerge quando os limites da representação e da representabilidade vêm à tona” (Butler, 2022, p. 26).

Essa cena (versos 441-581) simboliza o confronto público que permanece como fonte inesgotável para se pensar e refletir as estilísticas conceituais do desobedecer e do ato da desobediência em uma ordem ética emergente capaz de invocar uma legitimidade superior e, por conseguinte, desautorizar a normatividade do Estado, caso essa ultrapasse os princípios de uma justiça universal.

⁵⁷ Ver em Barbara Freitag, “A tragédia grega tinha (cf. Vidal-Naquet, 1973) pelo menos três funções básicas: a expressão artística, a educação do público e a função catártica. [...] A função catártica é preenchida quando uma peça permite reduzir, no público, a tensão pulsional, provocada por conflitos individuais e sociais encenados, por meio da identificação das pessoas do público com um ou outro personagem da peça.” (FREITAG, Barbara. Itinerários de Antígona. A questão da moralidade. Campinas, SP. Editora Papirus. 1992, p. 21).

A cena se desarticula a partir do questionamento de Creonte à Antígona a respeito do feito, e pergunta-lhe se ela sabia da proibição de enterrar Polinices. O tirano imaginava que poderia oferecer à Antígona a tábua de salvação ao presumir que a jovem alegaria em sua defesa não ter ouvido ou de não ter tido o conhecimento do decreto que havia sido proclamado por ele naquela manhã; bastaria, portanto, que Antígona dissesse que não sabia da lei promulgada pelo seu tio que tudo estaria resolvido com boas e sólidas desculpas.

Creonte: E tu aí, com a cabeça baixa, olhando o chão, reconheces ou não ter feito tudo isso?

Antígona: É claro que admito e nunca negaria.

Creonte (ao guarda): Tu! Vai-te embora, vai para onde achar melhor. Tu já estás livre de uma grave acusação. E tu, responde-me rápido e sem delongas, sabias do interdito que fiz proclamar?

Antígona: É claro que sim. Por acaso era secreto?

(Versos 441 – 447).

Contudo, Antígona surpreende seu tio com uma resposta firme e inegável de que ela sabia das consequências de seu ato. A firmeza da heroína fere publicamente a masculinidade e a virilidade de Creonte, que via em sua sobrinha uma menina ingênua, insensata, fraca, incapaz de enfrentá-lo e pensou que, ao ouvir sua voz firme e inabalável, ela poderia avaliar o seu erro e retratar-se como uma criança culpada e arrependida. Não foi o que ocorreu. Creonte se sente ofendido, leva para o lado pessoal, enfrenta Antígona e conduz sua decisão às últimas consequências.

Creonte: E tiveste a ousadia de enfrentar a lei?

Antígona: Tive, pois não foi o meu Zeus que proclamou e nem a justiça dos deuses lá de baixo, que fixaram aos homens as perenes leis. Não pensei que teus decretos fossem tão fortes a ponto de que um mortal pudesse transgredir as inescritas e indelévels leis divinas. Elas não são de hoje, nem de ontem, são eternas. E ninguém nunca soube de onde elas vieram. Crês que, por temer um homem, eu as violaria, sob pena de expor-me à cólera divina? Eu vou morrer, eu sei, sempre soube disso, mesmo antes do decreto. Mas se vou morrer antes da hora, ainda assim saio ganhando. Como não ver na morte um ganho inestimável, quando a vida para mim é miséria e desgraça?

(Versos 449 – 464)

Antígona contesta a decisão do seu tio, acusando-o de desrespeitar o direito consuetudinário estabelecido pelos deuses da pólis grega. Isto posto, algumas questões preliminares surgem. Pergunta-se: o decreto de Creonte apresenta uma força normativa maior ou menor do que o direito consuetudinário alegado por Antígona em defesa dos ritos fúnebres de seu irmão? Ou seja, o que validaria essa diferença de forças normativas e a hierarquização das normas na disputa entre o argumento apresentado por Antígona e a lei estabelecida por Creonte? Nesse caso específico, qual dos dois tipos de ordenamentos jurídicos, a norma

consuetudinária ou a norma positivada, cumpre a validade e os requisitos de um ordenamento jurídico com maior grau de justiça?

Em um aspecto basilar, o decreto promulgado por Creonte satisfaz o requisito da legalidade por possuir uma forma, que lhe é externa, conforme as circunstâncias do ato. A lei de Creonte é a lei do Estado e, pelo pressuposto de sua positividade, deveria ter força normativa, e seu cumprimento deveria ser efetivado. Contudo, Creonte não observa outros dois aspectos fundamentais de legitimidade, o que possibilita que sua lei se torne ineficaz, a saber:

Primeiro, ao outorgar a lei, ele ignora um direito consuetudinário (a lei divina e da família) que é uma das fontes do direito e que, por isso, possui também um grau de legalidade e legitimidade. Porém, mais do que isso, o descumprimento desse direito consuetudinário rompe com a lógica daquela sociedade civil, enquanto *pólis*, em favor de uma lógica constituída única e puramente pela lei do Estado que não leva em consideração uma justiça pautada em valores humanistas daquela mesma pólis. Ora, para aquela sociedade, o direito aos rituais fúnebres é um valor sagrado e, por conseguinte, um valor ontologicamente humano. Esse direito tem uma força normativa forte.

Em segundo lugar, há também a inobservância e até mesmo a transgressão dos princípios fundamentais que, a princípio, formam uma lei justa. O tirano não respeita os “princípios da equidade, da reciprocidade e da justificativa pública”⁵⁸ que produzem o valor de justiça em uma lei. Ao promulgar uma lei que, deliberadamente, por uma discricionariedade, distingue os dois irmãos, Creonte oferece uma diferenciação que, ontologicamente, em seu funcionamento, é injusta.

Abre-se um espaço para tornar essa lei ilegítima. Pela eventual luz do direito, isso significa dizer o seguinte: o ato jurídico do decreto é legal em sua forma, mas, ao mesmo tempo, injusto e ilegítimo em seu conteúdo, por não ponderar os direitos consuetudinários e respeitar os princípios da reciprocidade e da equidade. É possível dizer que esse ato, portanto, carece de uma força normativa por inobservância, tanto de uma legitimidade quanto de uma conformidade com os princípios de justiça.

Mas o que poderia fazer Antígona dada essa situação? Quais eram as opções da obstinada menina? Ao se analisar a ação da jovem heroína, percebe-se que psicologicamente ela já se encontrava encurralada antes mesmo de cometer a sua desobediência. Conforme a interpretação grosniana, a ação de Antígona está aprisionada psicologicamente em caráter duplo, pois: a) ou ela obedece a Creonte, e é obrigada a trair seu irmão e os deveres familiares,

⁵⁸ Ver em capítulo dois de *Uma Teoria da Justiça*. John Rawls argumenta que os princípios de uma teoria da justiça deveriam envolver os critérios da equidade, da reciprocidade e da justificativa pública.

manchar sua alma e insultar a memória de seus ancestrais, e se expor às vinganças dos deuses; b) ou ela obedece às regras sagradas, o que significa transgredir as ordens de seu tio tirano e desprezar a ordem pública positivada e, conseqüentemente, sofrer a morte conforme dispõe o que diz a lei de Creonte. “O que se deve temer? O castigo dos homens? A vingança dos deuses?” (Gros, 2018, p. 83).

Antígona escolhe desobedecer, transgredir às ordens do novo rei e pagar o preço de sua ação com a sua vida. Mas essa desobediência se torna uma outra face de uma obediência superior, a obediência das “leis cuja legitimidade ultrapassa as pobres leis frágeis, transitórias dos homens” (Gros, 2018, p. 83). Sófocles tem a intenção pedagógica de demonstrar ao seu público que toda ação humana é passível de erro. No campo da moralidade ele empreende argumentos favoráveis tanto para Antígona quanto para Creonte. Quer demonstrar que, mesmo parecendo haver princípios que inicialmente aparentam ser inconciliáveis, há sempre, nesse jogo dialético dos opostos, uma síntese que guarda, supera e que medeia essa hierarquização dos princípios propulsores da vida humana. O público deveria apreender, portanto, a visualizar e compreender as mediações e a hierarquia entre a lei divina e a lei dos homens. “Age mal todo aquele que não compreender essa mediação e essa hierarquia” (Freitag, 1992, p. 23).

A peça continua, e Creonte se sente ainda mais encurralado quando Antígona argumenta que todos ali do corifeu, presentes na audiência, se calam por medo do tirano, mas que, por outro lado, caso Creonte não tivesse presente, eles concordariam com o argumento de que os rituais fúnebres são sagrados e que, por esse motivo, são invioláveis por qualquer lei dos homens.

Antígona: Comigo presa, queres mais que me matar?

Creonte: Não, nada mais. Se tenho isso, tenho tudo.

Antígona: Então, por que a demora? Nada em tuas palavras para mim é agradável, nem nunca será! E também as minhas não devem te agradar! Mas quanto à glória, existe algo tão sublime quanto inumar o corpo do meu próprio irmão? Eu sei, aqui, todos concordam. Se eles se calam, é que estão com a boca atada pelo medo. Porém, a tirania, toda pródiga de bençãos, ela diz o que quer, ela faz o que quer.

Creonte: Estes cadmeus aqui não pensam como tu.

Antígona: Ah, pensam sim, só mordem a língua em tua presença.

Creonte: E não tens vergonha de não fazer igual?

Antígona: Vergonha de não honrar um irmão do mesmo ventre?

(Versos 497 – 511)

Mesmo questionado por sua sobrinha, Creonte está convicto de sua legalidade, não cede e justifica-se distinguindo novamente Polinices como criminoso, impuro, que tentou arruinar Tebas, e Etéocles como puro e clemente, que defendeu a *pólis*. Discurso esse que valida a necessidade lógica de se decidir odiar um e honrar o outro. Mas Antígona firmemente retruca-

o novamente, recusa-se a operar essas distinções e emite um grito revolucionário: “um irmão é um irmão: lei da hospitalidade universal, lei do amor incondicional” (Gros, 2018, p. 89).

Antígona: Foi o irmão dele que morreu, não foi um escravo.
 Creonte: Um arruinou a terra, o outro a defendeu.
 Antígona: Não importa, são assim mesmo as leis dos mortos.
 Creonte: Nivelar quem é bom com quem comete o mal?
 Antígona: Quem sabe lá embaixo não seja bem assim.
 Creonte: O inimigo nunca é um amigo, mesmo morto.
 Antígona: Eu nasci para amar, e não para odiar.
 Creonte: Então, vai, vai amar teus mortos lá embaixo. Enquanto eu estiver vivo, mulher não faz lei.
 (Versos 517 – 525).

Antígona evoca o amor fraternal, princípio que fundamentaria uma justiça universal (e que, ironicamente, estaria previsto posteriormente na gloriosa Revolução Francesa de 1789) contra o ódio de Creonte; o cuidado de si e do outro, prova de um ideal revolucionário que ampara o irmão como se esse irmão, indistinto e igual ao outro, fosse a humanidade inteira. “Um irmão é um irmão: é a humanidade inteira” (Gros, 2018, p. 89). A humanidade como uma imensa família. Ela equipara os seres humanos à humanidade mediante o princípio do amor fraterno, que cuida do seu próximo como um dever. Todos somos irmãos, não há distinção.

Ao considerar o amor fraternal⁵⁹ como um princípio que a norteia, Antígona obedece a outra face da moeda, às leis divinas; elas, que na esfera da legitimidade se apresentam hierarquicamente superiores às leis do Estado. Há um grau de justiça maior frente a um amor fraternal que é fundamento do humano. Diferentemente das leis dos homens, ao não distinguir os irmãos, a lei divina os coloca em uma mesma posição. Assim, é essa desobediência de Antígona que lhe estabelece numa posição sublime na escalada de uma emancipação humanista, que é uma progressão revolucionária. O recado é claro: as leis dos homens enquanto transgressoras da humanidade devem ser desobedecidas em favor do amor fraternal que cuida e governa o ‘eu’ e o ‘outro’.

Resumidamente, Antígona opta por proteger a continuidade das obrigações sagradas da Pátria, da família e da sociedade civil enquanto Creonte opta por rompê-las ao defender seus interesses políticos que representavam o Direito dos homens e o Estado. Mas Sófocles não

⁵⁹ E o que é esse amor fraternal, senão aquele também ensinado no Evangelho de Mateus? “Ame o seu próximo como a si mesmo” (Mateus, 22, 39). Jesus, revolucionário, em várias passagens do evangelho, exorta seus seguidores a amarem e cuidarem dos mais necessitados da sociedade, que eram marginalizados pela lógica do poder e da dominação que o Império Romano representava. O amor ao próximo está diretamente ligado à sua mensagem de justiça. O *desobedecer* se torna novamente aqui uma face em favor de uma proposição revolucionária. Exercer a emancipação humanista por meio de um grau de justiça resguardado pelo amor fraternal aqui novamente se configura. É o amor pelo próximo que nos motiva a lutar contra as desigualdades, as injustiças e a tirania.

termina por aí. Continua. Hémon, filho de Creonte e noivo de Antígona, em uma passagem discute e tenta argumentar contra seu pai e dar razão à sua noiva, mas de nada adianta. Seu pai ainda o acusa de afrontá-lo e de injuriar a lei posta pelo Estado. As tentativas do noivo são frustradas, não conseguindo salvá-la, retira-se de cena enfurecido e promete ao tirano que por conta dessa injustiça ele nunca mais o verá. Circunstanciado pelo poder, então, Creonte sentencia uma pena ainda mais dolorosa: que Antígona fosse enterrada viva em uma caverna.

Antígona é levada e, logo após, o cego, Tirésias, que é o sábio de Tebas, comparece a frente de Creonte e lhe interpela para ceder ao julgamento. Conta-lhe as terríveis profecias que esse erro lhe custará. Surpreendido, o tirano tenta revogar sua decisão e parte junto aos seus soldados para reverter a situação. Tarde demais. Dá-se o início a maldição. Ao chegarem no local percebem que Antígona já havia se suicidado, pendurada pelo pescoço, enforcada com as cordas de sua roupa. Aos seus pés, encurvado e aos prantos estava Hémon, que ao ver o pai assassino entra em desespero e se golpeia com uma faca. O noivo ensanguentado também morre irado com o crime do pai. Outro suicídio.

Mas a *via crucis* de Creonte ainda estaria longe de ter fim. Sua esposa, Eurídice, fica sabendo por um mensageiro da nefasta notícia do que ocorrera com seu filho. Perplexa, a mulher se retira aos seus aposentos e é, posteriormente, encontrada morta. Mais um suicídio, o terceiro da trama. A profecia se cumpre novamente na calamitosa Tebas. Creonte, incrédulo com tamanha tragédia, se culpa. Imprudente ao não observar as leis divinas e a tradição da família, paradoxalmente, perde toda sua família. Resta-lhe dobrar-se sobre si mesmo, resta-lhe revogar sua lei, resta-lhe maldizer-se pela eternidade.

Há várias leituras que desembrulham essa peça sofocliana. Toda essa tragédia é rica em detalhes. Sófocles não poupou esforços para incrementar a expressão artística na tentativa de educar o público grego. Para uma melhor compreensão da interpretação da desobediência de Antígona, segue-se a análise de três autores que abordam a peça: Hegel, Judith Butler e Frédéric Gros.

Essas interpretações permitem um entendimento mais profundo do que as estilísticas conceituais do desobedecer podem oferecer para uma possível abertura teórica e prática de sustentação, voltada para uma nova formulação ético-política, pautada naquilo que, fundamentalmente, desde Marx, é possível apreciar: um modelo ético que busque a efetiva condição democrática de emancipação da liberdade humana. Portanto, este estudo busca elaborar uma hipótese viável que tem como critério a valorização da diferença, e que sirva de base para uma fundamentação de uma ética do desobedecer.

3.2 - HEGEL E A ETICIDADE CONTRA BUTLER E O PARENTESCO

No centro de sua reflexão acerca da tragédia de Antígona, Hegel se arrisca em um caminho inovador. Enraíza sua análise na justificativa dos processos de socialização que desabrocham da relação entre o íntimo singular da família que se dissolve (fora dela mesma) na substância universal do Estado.

Desvendar a interpretação hegeliana requer, antes de tudo, desvelar e compreender um conceito fundamental de sua filosofia: *Sittlichkeit*. Esse formidável conceito consiste na característica de efetivação da ideia de liberdade enquanto autoconsciência ética do *mundo aí-presente*. Em outras palavras, o substantivo feminino *Sittlichkeit* (regularmente traduzido como *eticidade*) é a forma objetiva em que a liberdade se expressa de forma universal e autoconsciente por meio das interações subjetivas particulares dos indivíduos, na qual, intrínseca a essa relação, a vontade subjetiva particular se autorrealiza na vontade total-objetiva universal.

O que imprime o caráter único à *eticidade* é o fato de que tais vontades subjetivas se entrelaçam através de regras, costumes ou leis, e, nesse entrelaçado tecido normativo, reconhecem a si mesmos e encontram sua liberdade devidamente encarnada e legitimada no seio do Estado. A *eticidade*, então, configura-se como o “elemento-ético” central do encontro entre o conceito de liberdade e sua objetivação no mundo real-concreto, em que a autoconsciência de si mesma se esculpe e se efetiva na substância da própria essência da existência universal (Hegel, 2022, p. 401, §145) do Estado.

No *script* do pensamento hegeliano, desdobra-se o movimento do argumento dialético correspondente à efetiva objetivação da eticidade em três momentos, a saber: a) o primeiro, “a eticidade como espírito ético imediato” do Estado que é incorporada na instituição da família; b) o segundo, a “ligação dos membros enquanto singulares subsistentes por si, numa universalidade” formal, isto é, a formação da sociedade civil como fenômeno do Estado; e c) o terceiro, a síntese que “se retoma e se reúne no fim e na efetividade universal substancial” da vida pública que é a constituição da *eticidade* no próprio Estado (Hegel, 2022, p.410, §157). A família e o Estado emergem como duas realidades eticamente independentes, como dois momentos éticos autônomos. No primeiro instante, há uma autorrealização e um processo de formação da liberdade dos indivíduos que se consagram na unidade ética imediata (a família). E, refletidamente, há, em um momento dialético posterior, por meio do processo de incorporação e do reconhecimento das leis, normas e costumes a exteriorização da família para a sociedade civil, da qual decorre a formulação da unidade ética ampliada (o Estado) (Hegel, 2022, p.438, §181).

Logo, a família e o Estado representam domínios distintos de efetivação da eticidade. Há, segundo a percepção hegeliana, uma tensão hierárquica dessa interação existente entre as normas e os costumes éticos pautados a partir da relação indivíduo-família e, sobretudo, da relação família-Estado que configuram a espinha dorsal da efetivação da *eticidade*. E a constituição dessa tensão hierárquica entre as duas realidades éticas independentes se legitima, teoricamente, no Estado pela lógica dialética do *Aufhebung* (“negação”, “conservação” e “elevação”): tese, antítese e síntese.

Contudo, Hegel, ao analisar a antiguidade grega, e especialmente a tragédia sofocliana de Antígona, observa que a sociedade grega foi incapaz de elevar e conciliar a “negação” e a “conservação” da unidade ética imediata da família em relação a unidade ética ampliada e universal do Estado. Há uma inconciliação, uma desarmonia entre a lei particular da família com a lei universal do Estado. E a decadência do mundo grego estaria justificada, segundo ele, à essa destruição nihilista das esferas voláteis que correspondem à construção dessa *eticidade*.

Antígona reverbera de forma eloquente nas reflexões éticas hegelianas, pois ela “é justamente uma representação artística dessa tensão manifesta no mundo grego” (Scaldeferro, 2016, p.154). Hegel a menciona em pelo menos três obras: no primeiro volume de *Lições Sobre Estética*, no livro *Fenomenologia do Espírito* e, também, na obra *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, e apresenta argumentos ético-filosóficos em favor de Creonte, ou seja, em favor do Estado. Mas, por quê?

De acordo com o filósofo, o grande dilema narrado na tragédia de Sófocles se dá em dois momentos: o momento universal e o momento particular. O “momento do universal é dado pela existência concomitante de duas leis gerais” (Freitag, 1992, p.60). De um lado há as leis da família ou dos deuses, reverenciada por Antígona; e, do outro, há as leis da pólis ou dos homens venerada por Creonte. Ambas válidas, universalmente, para todos os seres humanos. Já o “momento do particular decorre da situação específica criada com a morte dos dois irmãos (Polinice e Etéocles)” (Freitag, 1992, p.60). Com a morte dos dois irmãos (o momento particular) emerge um conflito e uma tensão entre ambas as leis (o momento universal), pois Creonte, representante das leis humanas, decreta uma lei que se difere daquela lei divina, representada por Antígona. Então, qual obedecer? As leis humanas ou as leis divinas? Desse modo, o diálogo entre Antígona e Creonte representa, para Hegel, a busca consciente de dissolver tais diferenças éticas e de reconciliá-las, dialeticamente, em uma síntese ética que é total, universal e singular.

No livro *Fenomenologia do Espírito*, ao tratar do roteiro da consciência como “espírito verdadeiro”, Hegel realiza uma interpretação de Antígona procurando esclarecer esse conflito

entre a lei humana e a lei divina presente no mundo grego. A partir das figuras conceituais da *moralidade* (*Moralität*⁶⁰) e da *eticidade* (*Sittlichkeit*⁶¹), o filósofo examina qual caminho deve ser percorrido. Antígona e Creonte representam a manifestação de duas morais subjetivas conscientes de si e contrárias, que se repelem em sua disputa. Há, nessa ordem reflexiva, a representação, portanto, subjetiva de duas moralidades: a moralidade divina e a moralidade dos homens. A intenção da lógica dialética de Hegel é superar essas diferenças e estipular uma identidade ética capaz de promover uma síntese, uma nova consciência moral, consciente de uma realidade objetiva que se absolutiza.

No parágrafo 441 ele esclarece que o “espírito é a vida ética de um povo, enquanto é a verdade imediata: o indivíduo que é um mundo” (Hegel, 2011, p.306). Em seguida, no parágrafo 442 ele preceitua que o “mundo ético vivo é o espírito em sua verdade; assim que o espírito chega ao saber abstrato de sua essência, a *eticidade* decai na universalidade formal do direito” (Hegel, 2011, p.306). Ressalta-se que, nesse itinerário, há o movimento dialético de uma imanência-transcendental na qual o espírito, ao se desdobrar na consciência, se objetifica por dois movimentos: tanto por meio da vida ética prática e concreta no mundo, quanto pelo saber abstrato e ideal de sua essência. Logo, esse movimento reflexivo da consciência “passa pelas figuras da certeza sensível” e “da consciência de si e da razão, procurando objetivar-se no mundo do espírito” (Freitag, 1992, p.61) que, doravante, se divide em si mesmo como “reino da cultura” (Estado) e “reino da fé” (religião). O espírito assume, então, duas determinações: uma singular e contingente e outra total e universal. Entretanto, o espírito é, ao mesmo tempo, em essência absoluta e em essência ética, consciência e figuração prática da razão como comunidade. Dessa maneira, a verdade como essência ética consciente de um espírito absoluto (universal) é para si, enquanto se mantém também, reflexo dos indivíduos (particulares). “Como substância efetiva, o espírito é um povo; como consciência efetiva, é cidadão do povo” (Hegel, 2011, p.309).

⁶⁰ A *Moralität* é a segunda categoria que segue o estágio do direito abstrato e antecede o estágio da Eticidade. A Moralidade desenvolve uma teoria da ação moral no sentido amplo, que abrange o moral e o imoral, bem como as figuras opostas da consciência moral boa e da consciência moral má. Essa fase tem dois focos principais: a) Na relação entre a ação e autodeterminação da vontade subjetiva, autodeterminação essa concebida ao mesmo tempo como o “elemento formal” constitutivo da vontade livre enquanto tal e como a raiz do dever; e, b) Na determinação dessa ação como livre “externação” do conteúdo da vontade (uma teoria da racionalidade teleológica do agir considerado em sua livre autodeterminação). Ver em *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito de Hegel*, §§ 108 à 141.

⁶¹ Em resumo, a *Sittlichkeit* na filosofia do direito de Hegel representa a etapa final na evolução da consciência ética, em que as preocupações morais transcendem a esfera individual e se concentram na vida comunitária, nas instituições sociais e na autoridade do Estado como a realização mais elevada da ética social. É uma fase em que a liberdade individual é reconciliada com a ordem e a ética da comunidade. Ver em *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito de Hegel*, §§ 142 e seguintes.

Hegel, sabendo que Antígona representa a forma ética do agir que assume a família e as leis divinas como efetivação de sua consciência subjetiva, e sabendo que Creonte simboliza o oposto, isto é, a forma ética do agir que assume como a representação o Estado e as leis dos homens como efetivação de sua consciência subjetiva, julga e entende que Antígona acaba colocando a *moralidade* particular da família acima da verdadeira *eticidade* universal do Estado. Isto porque, na análise hegeliana, a família é um “conceito carente-de-consciência” (Hegel, 2011, p.309) entendida como uma esfera de interação intersubjetiva pautada nas relações de amor (afeto).

Neste sentido, o amor é mais que um vínculo, é o fio que tece o reconhecimento mútuo dos membros familiares, no qual revela-se a unidade que lhes transcende. A família, como conceito, carece de uma efetividade de consciência de si como consciência efetiva de um povo. Por se tratar de um elemento particular que se estabelece no interior do seio da sociedade e que, pelo desdobramento do movimento dialético, ainda não se diferenciou com o seu oposto (outras famílias).

A família, como conceito carente-de-consciência, e ainda interior, se contrapõe à efetividade consciente de si; como o elemento da efetividade do povo, se contrapõe ao povo mesmo; como ser ético imediato se contrapõe à eticidade que se forma e se sustém mediante o trabalho em prol do universal: os *Penates* se contrapõe ao espírito universal (Hegel, 2011, p.310).

Com efeito, Hegel justifica que o elemento ético universal característico da eticidade não pode se efetivar na particularidade da família. A família é, na verdade, o particular da abertura para o universal da comunidade, que é o povo. Logo, ela consiste, no momento dialético, em que se deve “pôr o Singular fora da própria família”. De acordo com Hegel, a família é um momento ético que se educa o sujeito para viver em comunidade. Ademais, Hegel complementa e menciona que a “lei divina que reina na família” (Hegel, 2011, p.314) não está exposta à luz da consciência e à efetividade dela. Não obstante, a partir de uma análise que faz entre a relação de sensibilidade entre o homem e a mulher numa relação parental, ele compara a moralidade da família e a *eticidade* do Estado com uma questão de gênero. O gênero feminino assume a forma familiar enquanto ao gênero masculino atribui-se a robustez da *eticidade* do Estado:

O feminino tem, pois, como irmã, o mais elevado pressentimento da essência ética; mas não chega à consciência e à efetividade da mesma, uma vez que a **lei da família é a essência interior, em-si-essente que não está exposta à luz da consciência, mas permanece [como] sentimento interior e [como] o divino subtraído à efetividade.** O feminino está ligado a esses *Penates*, e neles, intui, de uma parte, sua substância universal, mas, de outra parte, sua singularidade; de tal maneira, porém, que essa relação da singularidade não

seja, ao mesmo tempo, a [relação] natural do prazer (Hegel, 2011, p.315) *Grifo nosso*.

O feminino, como representação dos afetos (do prazer), produz seus efeitos na família como anseio do vínculo revelado pela unidade da sensibilidade dos seus membros por meio do amor, atributo que configura os laços parentais e consanguíneos dos membros de uma unidade familiar. Hegel molda a família através do amor como característica primordial e, por isso, não há espaços nem para a ordem ética da família e nem para o gênero do feminino na concretização do jogo da cidadania. A família se dá no contexto dos afetos e, assim sendo, não há uma consciência livre-racional explícita na condição ética do Estado. A lógica da família apenas, limitadamente, se desenvolve na esfera de interação intersubjetiva de seus membros, tendo “o amor como o *medium* de comunicação entre os sujeitos” (Scaldaferro, 2016, p.157).

Emerge assim, nos traços das ideias hegelianas, uma visão do feminino e do amor como uma ‘orquestra’ dos ‘impulsos primordiais’ que ressoam como formas de carências inatas da espécie humana. É, essa carência original, a semente do nosso ser, que encontra seu alimento nutritivo no abrigo acolhedor da instituição que se nomeia ‘família’. Ela é apenas a instituição inicial, o berço, a condição ‘imediate’ e ‘natural’, que guia os indivíduos (‘homens’) para à socialização e para o centro do palco da verdadeira *eticidade*, que é o governo do Estado.

Buttler, em seu livro *A reivindicação de Antígona*, observa e indica que Hegel representa a família e as relações de parentesco apenas como retrato do limite da “ordem ética”, isto é, “a esfera de participação política, mas também de normas culturais viáveis” (Butler, 2022, p.27), da esfera da *eticidade*. Assim, para Hegel, tanto o feminino quanto a família carecem de consciência livre efetiva na medida em que essas ainda não estão postas à luz do universal, à luz da cidadania e, conseqüentemente, à luz da *eticidade*. Em contrapartida, o gênero masculino, é visto de forma diferente pelo pensador nascido em Stuttgart. No homem se incide o lar da *eticidade*. Sua base não é somente a sensibilidade afetiva, mas também a racionalidade que se direciona a essa universalidade que a *eticidade* procura. Assim, Hegel afirma:

A diferença da *eticidade* da mulher em relação à do homem consiste justamente em que a mulher, em sua determinação para a singularidade e no seu prazer, permanece imediatamente universal e alheia à singularidade do desejo. **No homem, ao contrário, esses dois lados se separam um do outro, e enquanto ele como cidadão possui a força consciente-de-si da universalidade, adquire com isso o direito ao desejo.** Assim, enquanto nessa relação da mulher a singularidade está mesclada, sua *eticidade* não é pura; mas na medida em que a *eticidade* é pura, a singularidade é indiferente, e a mulher carece do momento de se conhecer como este Si no Outro (Hegel, 2011, p. 316) *Grifo nosso*.

É por meio da instituição da família que Hegel descreve o formato do desdobramento dialético do seu sistema ético-jurídico-filosófico. Os laços de reconhecimento mútuo e das interações sociais e suas respectivas sociabilizações operam, em um primeiro nível, na esfera dos afetos.

A família é a base desses afetos, sendo a educação dos filhos condição para prepará-los para viver em sociedade como cidadãos. Entretanto, sendo a família um retrato limite da ordem ética, “circunscrita a si mesma” (Hegel, 2011, p. 316) ela precisa se dissolver e ir para fora de si. Essa dissolução da família só é possível em outro espaço, na comunidade, pois a consciência do espírito só pode se dar quando o espírito da família se torna individualidade, e essa individualidade reconhece e é reconhecida pelo ‘Outro’. E a quem Hegel “assujeita” essa tarefa? Legitimidade *ad causam* do gênero masculino. “O irmão é o lado segundo o qual o espírito da família se torna individualidade que se volta para Outro e passa à consciência da universalidade” (Hegel, 2011, p. 316). Desse modo, é a posição do irmão que se legitima para abandonar a eticidade da família com o objetivo de constituir uma *eticidade* efetiva, consciente de si mesma, mediante o exercício da cidadania.

Em Antígona, conforme a representação e interpretação de Hegel, essa dinâmica se esclarece. Com a morte dos irmãos Etéocles e Polinices não há mais a possibilidade para a família da heroína submeter a sua moral familiar (particular) à condição ética (universal) da comunidade. Antígona assume, então, essa posição na tentativa de elevar a sua consciência moral familiar à universalidade. Sua luta contra Creonte se apresenta e passa do caráter reflexivo para o agir político.

Em síntese, a consciência ética particular de Antígona entra em disputa com a consciência ética particular de Creonte, como em uma luta política. Tese e antítese. Duas consciências morais que se desentendem radicalmente e que “recolhem-se em si mesmas num movimento reflexivo sobre a própria ação e a ação do outro, transformando simultaneamente a consciência moral subjetiva e a objetiva” (Freitag, 1992, p.61) em uma condição de existência de uma nova consciência moral que, teleologicamente, se integra substancialmente na comunidade ética. É possível afirmar, portanto, que, esse reconhecimento revela a *Aufhebung* como transformação do propósito ético e da realização efetiva da eticidade em sentido, também, político.

Creonte e Antígona são condições de existência um do outro. Assumem posições opostas e radicalmente negativas dentro do sistema dialético. Essa negatividade do sistema é, para Hegel, o motor da história ou, em outras palavras, é a “responsável pela abertura do novo em todo o movimento no interior da *Fenomenologia*” (Barros, 2022, p.257). Nesse sentido,

torna-se evidente duas observações: primeiramente, a de que as posições opostas de Antígona e Creonte representam a inserção histórica da consciência ética no interior da própria comunidade. Ou seja, aqui está o germe da instauração em que o “Eu torna-se a condição constitutiva de toda a possibilidade de realização” (Barros, 2022, p.259) e de tomada de consciência do mundo histórico. Antes desse conflito ético não haveria, segundo Hegel, condições da consciência se efetivar na história, por isso, caracteriza-se por um momento pré-político à política.

É a negação dialética dos opostos essa força motriz que, ao gerar o choque das particularidades consigo mesma, concebe a dimensão do universal da sociedade capaz de se autocompreender graças a sua condição dos conflitos de intersubjetividade que agora são históricos e políticos. Entretanto, as particularidades ao serem *suprassumidas* no conceito do Universal interpelam um segundo aspecto. Sendo, de um lado, as leis divinas intrínsecas à família, e a família pertencendo à realização do grau particular de consciência imediata da *eticidade*; e, de outro, o Estado como momento universal, e como elemento sistematizador e mediador das instituições sociais, Hegel acaba justificando a morte de Antígona como a representação metafórica da soberania das leis de Creonte (dos homens) e do Estado sobre as leis da família. Antígona e as leis familiares representam uma situação patológica para a comunidade. Pois, segundo a interpretação hegeliana, a lei divina (ou a lei familiar), por se instituir a partir de uma particularidade pautada numa relação de afetos, não é capaz de garantir e manter uma normatividade universal diante de uma comunidade.

Nesse sentido, a lei familiar implodira nos seus próprios limites. Antígona é, portanto, uma ameaça à autoridade do Estado como também representa o constrangimento da condição de saída de uma moral particular para uma moral abrangente. Ora, assim sendo, Creonte se sobressai. Hegel, “como árbitro final da justiça” (Butler, 2022, p.30) em sua *suprassunção* do movimento dialético entre esses opostos, situa a jovem Antígona na condição de “superada”, enquanto guarda e preserva apenas o reconhecimento da moralidade subjetiva de Creonte como forma de disposição para a constituição de uma nova ordem ética do Estado, que agora está introduzida na história do homem. A pergunta que fica é incontroversa: deveria Antígona e as leis familiares, dentro do movimento dialético, ter sido também, em algum grau, guardada? Isto é, não só negada e superada, mas também guardada?

Judith Butler, ao abrir a tumba da heroína do desobedecer, revela, em sua interpretação, uma nova herança de perspectivas deixada por essa tragédia sofocliana. Em sua obra *Reivindicação de Antígona*, ela identifica Antígona como uma figura política que representa e simboliza a personificação da potencialidade política efetiva que surge quando “os limites da

representação e da representabilidade vêm à tona” (Butler, 2022, p.26). Conforme seu ponto de vista, a leitura de Hegel reduz a jovem Antígona como emblema particular das relações familiares (o que ela chama de parentesco) e de sua desintegração, ao passo que Creonte encarna a ascendente ordem ética, emergente da autoridade do Estado e das leis humanas, que se enraíza nos princípios de universalidade. Assim sendo, a ordem simbólica do parentesco como pressuposto de separação da ordem ética-social necessita ser melhor investigada.

Ora, para Hegel, as relações familiares são precisamente relações afetivas de “sangue” e não de normas e leis. A ordem familiar não adentrou ainda na esfera do político-social, uma vez que o social é instituído a partir da negação violenta, no movimento dialético, da ordem familiar. Dessa forma, o poder revolucionário de Antígona, por estar no âmbito familiar, é o de quem se mantém à margem do cenário político. Creonte, em sua condição de masculinidade, é quem se caracteriza pelo caráter vívido daquele que está dentro da ordem política.

O pressuposto da disposição efetiva para a legalidade das normas, na análise hegeliana, já está contido politicamente na determinação simbólica do masculino. E essa é a ironia de Antígona à Hegel, pois, se por um lado, a heroína em questão está fora da condição política da *pólis*, por outro, ela é *conditio sine qua non* para a própria existência da *pólis* e, conseqüentemente, do movimento dialético hegeliano. Outra característica que marca tal ironia é a de que Antígona, por estar fora dessa esfera social-política da *pólis*, jamais poderia falar publicamente a Creonte diante do coro. Seu ambiente deveria estar segregado ao âmbito familiar, ou seja, privado. Assim, questiona Butler: “que tipo de discurso político é esse que viola os próprios limites do político, que põe escandalosamente em questão os limites que deveriam determinar seu discurso?” (Butler, 2022, p.30).

Destaca-se, segundo a crítica butleriana, que o patrimônio interpretativo hegeliano de Antígona presume, como pressuposto, a viabilidade de desvincular parentesco e Estado, mesmo que ainda se sustente, no movimento dialético, a existência de um vínculo fundamental entre eles. Nesse sentido, Butler revela que, com essa desvinculação, qualquer tentativa de atribuir natureza representativa política, tanto ao parentesco quanto ao Estado, tende a perder coerência e estabilidade. E isso é decisivo, pois pensar a função representativa da relação entre parentesco e Estado não é só pensar a representação de uma personagem, mas é pensar também a relação entre o Eu-Outro que carece de representatividade, principalmente na ordem do contexto dos Estados contemporâneos.

Atentamente, Butler desperta a seguinte questão: e quando o parentesco, em sua relação com o Estado, exprime uma ameaça à autoridade estatal que responde como uma oposição ditatorialmente violenta, em quais termos é possível falar de uma independência própria de um

em relação ao outro? Para a pensadora, a oposição hegeliana entre Antígona e Creonte (parentesco e Estado) não dá conta de explicar as formas pelas quais Antígona, “filha de um vínculo incestuoso, dedicada a um amor incestuoso”, já se desprende do âmbito conceitual do parentesco e da família.

Logo, o texto sofocliano deixa claro, para ela, que ambos (Antígona e Creonte) não estão em lados opostos, mas estão, metaforicamente, entrelaçados um com o outro. Não se pode separá-los. E é, com efeito, que o ato transgressor de Antígona expõe o caráter contingente do parentesco na forma de representação como necessidade para a estruturação de Estado. Enfim, “Antígona emerge de sua criminalidade para falar em nome da política e da lei: ela adota a própria linguagem do Estado contra o qual se rebela” (Butler, 2022, p.31) como uma recusa a esse Estado que não pode existir sem a família como sistema de apoio e mediação. Até porque, teoricamente, concordar-se-á que a autoridade de Creonte só fora possível em virtude do vínculo do parentesco que possibilitou sua ordenação.

3.3 - FRÉDÉRIC GROS E O BRILHO DE ANTÍGONA

O caminho percorrido pela Modernidade até o panorama do cenário da realidade contemporânea global expôs, conforme sugere Michel Foucault⁶², o aperfeiçoamento das técnicas de poder e de dominação. A partir do Iluminismo e da ascensão triunfal do capitalismo como sistema econômico regente da política e do poder, a subjetividade tornou-se cada vez mais algo que, meticulosamente, se fabrica, se constrói e se produz, como um mero produto “homogeneizado”⁶³ inserido na lógica de uma produção mercantil em que o obedecer transfigurou-se sua principal fonte de matéria-prima.

A questão sobre a obediência e sobre a submissão emerge novamente, e mais incisivamente, já no século XVI a partir de uma obra revolucionária escrita por Étienne de La

⁶² Ver aula de 17 de março de 1976, obra *Em defesa da sociedade*. Tradução: Maria Ermantina Galvão. 2ª Edição. São Paulo. WMF Martins Fontes. 2010.

⁶³ Conforme descreve Georges Bataille em sua obra *A estrutura psicológica do fascismo*, o conceito de *Homogeneidade* refere-se ao caráter de comensurabilidade dos elementos e da consciência que formam e mantêm, de maneira subjacente, as estruturas sociais. Para Bataille, a homogeneidade refere-se à tendência das sociedades modernas de buscar a uniformidade, a ordem e a racionalidade em busca de estabilidade e controle. Isso pode se manifestar de várias maneiras, como na padronização das instituições, das normas sociais e das atividades cotidianas. Segundo ele, a base da homogeneidade social é a produção. Logo, “a sociedade homogênea é a sociedade produtiva, quer dizer, a sociedade útil” (Bataille, 2022, p. 13). Mais especificamente, a verdadeira parte homogênea da sociedade, segundo Bataille, é a classe burguesa (os que possuem dinheiro destinado à compra); os operários possuem uma dupla relação, já que são homogêneos enquanto agentes ativos da produção, mas são excluídos do lucro e do poder de compra. No presente texto o termo *homogeneizado* amplia-se a uma condição também psicológica, na qual a situação de sujeito se dá através da integração de seu comportamento produtivo perante a sociedade. Sua existência vale em razão do que se produz, isto é, refere-se ao caráter da sociedade produtiva como um todo.

Boétie. O famoso *Discurso da Servidão Voluntária* aborda em sua profunda análise as razões pelas quais as pessoas, em uma suposta condição de liberdade ‘natural’, escolhem se submeter, voluntariamente, à dominação de governos autoritários. O filósofo inconformado questiona: por que a multidão, os súditos, suportam e obedecem a um tirano só? Por que as pessoas não se unem e se rebelam mesmo quando o poder do soberano, lastimavelmente, as oprime?

Com as devidas proporções de causalidade, essa lógica argumentativa do obedecer se transformou, se reestabeleceu e ainda se sustenta atualmente. Contudo, a pergunta no século XXI se faz de uma forma mais sutil e é a seguinte: diante do sistema econômico-político-jurídico capitalista que se consolida, como é possível explicar que uma pequena elite burguesa domine uma imensa maioria? Ao lado de Étienne La Boétie, Foucault, em certa medida, justifica que durante a era moderna até a metade do século XX, o poder passou a agir em cada indivíduo com o intuito de produzir “corpos dóceis”⁶⁴. O corpo torna-se alvo do poder, descobre-se que ele pode ser moldado, treinado e submetido a verter-se à utilidade econômica e à obediência política. Logo, o poder disciplina o homem e o dobra até obter a forma que mais lhe convém. Pouco a pouco esse poder disciplinador, que dociliza o homem, se instalou e se infiltrou sutilmente nos aparelhos disciplinares que formam as relações sociais e as instituições: a família, a escola, a Igreja, a fábrica, o exército, a prisão, entre outros.

Interessante notar que Kant também se certifica a respeito do caráter modelador que a disciplina impõe como forma de educar o homem para a civilidade. Em *Sobre a Pedagogia* ele esclarece o papel fundamental da escola para a constituição da autonomia do indivíduo e afirma que essa instituição serve tanto para a ‘instrução’ quanto para a ‘disciplina’. Frédéric Gros, ao citá-lo, nos explica que no âmbito pedagógico a instrução se identifica como a própria aprendizagem da autonomia, ou seja, é a aquisição de um juízo crítico. Ocorre que para se chegar a esse estado de instrução precisa-se, em um primeiro momento, de uma docilidade cega, que é introduzida pela ordem da disciplina. É a disciplina que transforma a animalidade, a rusticidade selvagem do homem, em humanidade e civilidade. Ou seja, é com base na obediência exercida pela disciplina que nos tornamos verdadeiros ‘homens civilizados’ (Gros, 2018, p.28). É nessa orientação que Kant fundamenta seu alicerce sobre o qual se poderá constituir a autonomia:

A disciplina submete o homem às leis da humanidade e começa a fazê-lo sentir a força das próprias leis. Mas isso deve acontecer bem cedo. Assim, as crianças são mandadas cedo à escola, não para que aí aprendam alguma coisa,

⁶⁴ Corpo dócil é aquele que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado, ou em outras palavras, dócil é um corpo útil, disciplinado e acima de tudo, produtivo. Ver em capítulo 1 da terceira parte em *Vigiar e Punir*. Tradução: Raquel Ramallete. Petrópolis. Vozes. 2010, p. 133).

mas para que se acostumem a ficar sentadas, obedecendo pontualmente o que lhes é mandado (Kant, 2006, p. 12).

Foucault constata que aqueles que não são capazes de obedecer são tratados como ‘incorrigíveis’ ou ‘anormais’⁶⁵. Em outras palavras, o indivíduo incapaz de se submeter às normas e a moral do coletivo e de aceitar as regras sociais são considerados os maus operários, os estudantes preguiçosos, os marginais perversos. Logo, essa obediência cega prepara o futuro sujeito para, não só aceitar, mas também, escolher aceitar sua adequação com as normas e leis as quais ele, possivelmente, não concordaria. Educa-o disciplinarmente para uma conformidade e um adestramento ético e político, isto é, para uma resignação política (Gros, 2018, p. 30).

A desobediência ganha, portanto, caráter altamente pejorativo. Quem desobedece é inadequado, não-civilizado, selvagem e precisa ser marginalizado. É como se a desobediência fosse o ‘estado de natureza’ do homem, entendida como esfera ‘selvagem’, momento anárquico das relações sociais. É assim, inclusive, que a notável aurora dos filósofos e pensadores modernos interpreta essa desobediência ancestral: como reino sem limites das paixões egocêntricas, desejo incontrolável, urgência narcisista. A razão, para boa parte desses filósofos modernos, possui a parcela da disciplina e da obediência em que se dão as regulamentações cívicas do bem comum, com as quais deve-se subjugar a ‘fera’ interior que habita em nós. “Se é o animal em nós que nos faz desobedecer, então obedecer é afirmar nossa humanidade” (Gros, 2018, p. 28).

No século XX, a experiência dos regimes totalitários, que praticaram a ampliação da arregimentação das populações, e a produção de comportamentos disciplinadores, uniformes e indivíduos padronizados como se fossem máquinas, possibilitaram a ascensão de uma razão pautada, não mais na regulação kantiana das condutas por meio dos direitos e dos valores, do universal e do sentido, mas de uma razão traçada pela técnica, produtora e útil, uma razão da indústria mercadológica que é gestora, fria, calculista, anônima e da ordem.

Sob outro viés e na trilha dos avanços sinuosos da psicanálise, outros pensadores como Freud e Wilhelm Reich puderam compreender e vislumbrar as sutis conexões entre a repressão sexual (da libido) e a exploração dessa nova razão humana pormenorizada na técnica. Esse emaranhado estudo descritivo psíquico da sociedade lançou luz sobre o porquê das massas se encurvarem e submeterem perante as estruturas implacáveis dos regimes totalitários e dos Estados autocráticos.

⁶⁵ Ver aula de 22 de janeiro de 1975, em *Os Anormais*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo. WMF Martins Fontes. 2010, p. 74.

Reich desvendou como “a inibição moral da sexualidade natural na infância” que dá origem a seres humanos amedrontados, tímidos, obedientes, ‘bons’ e dóceis. Em uma de suas conclusões averiguou-se como a família, ambiente em que a criança forja seu ser, emerge como um Estado autoritário em miniatura (um micropoder) que adentra a mente infantil para adequá-la, quando adulta, à estrutura autoritária ideológica do Estado. Através “da fixação das inibições e medos sexuais” (Reich, 2019, p. 28) a criança é moldada para a conformidade. Assim, a inibição sexual tem um efeito de obediência e servidão sobre os ímpetos de rebelião do homem. O resultado é o medo da liberdade. Esse mecanismo de repressão sexual se fortaleceu com o passar do tempo em um processo de vigilância moral e psicológica sobre os indivíduos, culminando em uma situação de passividade política das massas.

No entanto, é no seio dos regimes democráticos que o capitalismo de massa incorpora e concretiza essa ideologia: integra-se uma noção de igualdade de condição (Gros, 2018, p.105) na qual todos nos tornamos semelhantes por nossas aspirações e desejos. Há uma homogeneização dos corpos e, a partir disso, produz-se na sociedade esses comportamentos padronizados, uniformizando os modos de consumo e normalizando os desejos.

Durante a mudança do século XX para o século XXI, com o advento da revolução digital e com a solidificação do neoliberalismo, ocorreu uma significativa alteração das estruturas de poder, da organização social e das dinâmicas do capital. A sociedade contemporânea já não pode ser entendida como aquela nos termos da sociedade disciplinar descrita por Foucault, em *Vigiar e Punir*, em que o poder atuava através de instituições normativas que impunham disciplina e vigilância do indivíduo. Com o avanço da globalização e o surgimento de inovadoras tecnologias, despontou-se uma nova ordem de poder, muito menos visível e bem mais sutil, que desloca o foco do controle externo para a autoexploração espontânea do próprio indivíduo.

Como argumenta Byung-Chul Han, o indivíduo dos dias atuais não é somente o sujeito da obediência dócil, mas é também o sujeito do desempenho, um ‘empresário de si mesmo’ que internaliza a lógica do capital e a converte em um juízo sintético *a priori*. Esse novo paradigma não necessita de coerção explícita, já que o sujeito ‘empresário de si mesmo’ acredita estar ‘livre’ da instância externa de domínio que o obriga a trabalhar, se sente soberano de si mesmo e acredita não estar submisso a ninguém, enquanto, na realidade, está sendo profundamente capturado e subjugado por uma forma de dominação que se baseia no discurso da positividade do desempenho excessivo, da auto-otimização, da autorrealização e da produtividade contínua. O que antes era repressão, agora se transforma em uma forma de liberdade dissimulada,

aparente, em que o sujeito não percebe a sua submissão, já que a exploração é experimentada como realização pessoal (cf. Han, 2017, p. 29).

Esse disformismo que se instala nas democracias atuais decorre da profunda colonização social e instrumentalização do mercado, que não só regula as relações econômicas, mas também molda as subjetividades dos indivíduos. Os grandes conglomerados econômicos que possuem capital e poder cada vez maiores, em vez de se limitarem à lógica da coerção explícita, desenvolveram mecanismos sofisticados que gerenciam condutas, promovendo uma subjetivação que se apresenta sob a aparência da autonomia e da autodeterminação. A lógica mercadológica já não se impõe de fora para dentro, mas atua a partir do interior do indivíduo, moldando seus anseios, suas aspirações e, sobretudo, suas escolhas, sob a bandeira da condição e justificativa de uma ‘liberdade’ que, em grande parte, é ilusória e dissimulada, uma vez que encobre sua próprio estado de servidão.

É diante desse disformismo e conformismo apático presente nos mecanismos de subjetivação que trabalham em favor dos interesses do mercado e do capital e que controlam, submetem e subordinam as massas que Antígona, provocativamente, ressurge como ponto de partida e invoca, mediante a sua dose de transgressão pura, a questão suscitada por Howard Zinn⁶⁶ que expressou o seguinte: o problema não é a desobediência, o problema é a obediência. É nesse instante que se destaca como o brilho de Antígona, a partir da obra *Desobedecer* do pensador Frédéric Gros. É possível apresentar três fortes justificativas para se pensar como a desobediência é, e pode ser, uma via para enfrentar os desafios contemporâneos e superar de forma ética e responsável alguns dos problemas aqui enunciados.

A primeira justificativa é enfrentar o comodismo sob o aprofundamento das desigualdades e das injustiças sociais. A globalização, as novas tecnologias e o capitalismo desenfreado desdobram-se na concretização de um mundo cada vez mais constituído, de um lado, por uma super elite minoritária, abundantemente rica e superalimentada, que possui uma qualidade de vida extravagante, e seus direitos excessivamente garantidos; e, de outro lado, uma classe média e pobre que está cada vez mais sendo sufocada e massacrada sob o peso dessa imensa fortuna da super elite, e que vive cada vez mais endividada, levando uma vida miserável, na medida como podem.

⁶⁶ O pensador Howard Zinn, citado por Frédéric Gros, em um excerto de um discurso pronunciado em 1970 enunciou: “A desobediência civil não é o nosso problema. Nosso problema é a obediência civil. Nosso problema são as pessoas que obedecem aos ditames impostos pelos dirigentes de seus governos e que, portanto, apoiaram as guerras. Milhares de pessoas foram mortas por causa da obediência. Nosso problema é a obediência das pessoas quando a pobreza, a fome, a estupidez, a guerra e a crueldade assolam o mundo. [...] Ver em Frédéric Gros, *Desobedecer*, p. 9.

Percebe-se que esse processo de desequilíbrio tem se acelerado cada vez mais na medida em que essa racionalidade exploratória dos cálculos frios dos lucros econômicos que se impõe sobre as almas pobres e indignas do mundo. Ademais, é esse duplo processo de enriquecimento dos ricos e do empobrecimento dos pobres que leva ao desmoronamento progressivo da classe média: existe cada vez menos essa realidade intermediária. O viver tem se transformado na lógica neoliberal na qual estabelece que a vida que vale a pena ser vivida é aquela que se concebe ao “pouquíssimo que sobra depois que já se pagou aos bancos” (Gros, 2018, p. 10-12).

A segunda fervorosa justificativa é pensar e criticar o conformismo intolerável da degradação progressiva do nosso planeta e do meio ambiente por meio das nossas intervenções técnicas. A Natureza sempre teve uma capacidade imanente de se renovar. No entanto, a humanidade e o estilo de vida capitalista radical têm nos levados a um esgotamento irreversível dos recursos que a Terra cultiva ao longo de toda a sua história. Sobre os limites que a humanidade tem colocado à Natureza, Gros disserta:

Hans Jonas havia proposto a questão do irreversível em seu *O princípio da responsabilidade*. Tratava-se de dizer que, durante séculos, nós, frágeis mortais, nos protegemos da Natureza pela técnica. Mas nossas capacidades técnicas evoluíram a tal ponto que a agora afetam não mais as características externas do vivente, mas a própria base vital – o caso exemplar seriam as modificações genéticas. Por meio das nossas intervenções técnicas, introduzimos alterações irreversíveis e brincamos de aprendizes e feiticeiros. A Natureza parece, pela primeira vez, vulnerável (Gros, 2018, p. 14).

Nesse caso, não se trata apenas de proteger a Natureza da técnica e da humanidade, mas sim, protegê-la da sufocação que impede as condições para que ela se renove e, portanto, ressuscite o ciclo de regeneração que está se rompendo.

Por fim, uma última justificativa que se apresenta é questionar a relação do processo contemporâneo de criação de riquezas, o qual abrange a fundamentação das duas primeiras justificativas acima apresentadas, por meio do capitalismo perverso vigente. Diante da revolução digital, houve uma incrementação desse capitalismo que possibilitou a sistematização da relevância e do interesse da especulação financeira como princípio, tanto da aceleração para o impulsionamento de novas tecnologias, quanto para o aumento do endividamento e relativa participação dos operários. Este modelo de geração de riquezas que valoriza o endividamento e a especulação, e desvaloriza o trabalho, nos posicionou rumo a um abismo existencial. “O enriquecimento se faz em detrimento da humanidade futura” (Gros, 2018, p. 15).

Com efeito, pensar o desobedecer mostra-se, não apenas como uma via e um movimento de desinstrumentalização do aparato mecanicista que o poder e a governamentalidade do sistema nos impõem. Pensar o desobedecer é, sobretudo, refletir de que maneiras, ante o

absurdo irresponsável e irracional que se ostenta no mundo, é possível assumirmos a responsabilidade ética e política, e a autenticidade do preceito socrático do cuidado de si.

CAPÍTULO 4 – PENSAR O DESOBEDECER A PARTIR DO OBEDECER EM FRÉDÉRIC GROS

A obediência disciplinar e cega, como defendida por Kant, pensada como aquela que, supostamente, nos humaniza ou que nos leva a um caminho incondicional de um processo de civilização e educação se mostrou nociva. A vivência, principalmente, do século XX - através da experiência dos regimes nazifascistas, totalitários, das guerras e dos grandes genocídios - rompeu esse vislumbre cultural-educativo que relaciona, de maneira fechada, a capacidade de obedecer e a afirmação de uma humanidade civilizada. Notabilizou-se que a obediência pode se tornar também uma monstruosidade.

Nesse sentido, empresta-se como exemplo dessa obediência monstruosa o caso do funcionário obediente, o executor impecável, Adolf Eichmann. Esse oficial nazista alemão desempenhou, de forma impecável, a organização e a execução do Holocausto durante a Segunda Guerra Mundial. Coordenou o extermínio em massa dos judeus, como uma verdadeira máquina mortífera.

No entanto, quando capturado e levado a julgamento em Jerusalém no ano de 1961, defendeu-se alegando que estava apenas ‘seguindo ordens’ e obedecendo os seus superiores e que, por isso, não poderia ser responsabilizado e nem punido pelas atrocidades cometidas pelo regime nazista. Ora, apesar da justificativa de Eichmann ter sido rejeitada pelo tribunal, e ele ter sido condenado à morte, é preciso salientar e apontar que, ainda que desobedecer possa ser visto como perigoso e arriscado, a obediência, em certa medida, desresponsabiliza, ou seja, a obediência desloca a responsabilidade para quem tem o trabalho de dar as ordens. Eichmann alegou essa obediência passiva afim de transformá-lo, por meio de uma retórica, em um “autômato prisioneiro da máquina nazista” (Gros, 2018, p. 119). Colocou toda a culpabilidade no sistema nazista. E esse é o processo de *desresponsabilidade*⁶⁷ característico da obediência que desculpabiliza o indivíduo que obedece e *hiper-responsabiliza* o sistema. Desse modo, Eichmann habilmente e categoricamente se valeu da atitude de obedecer passivamente o Estado nazista ao longo de sua defesa, afim de eximir-se de qualquer responsabilidade que teria pela morte de milhões de judeus.

⁶⁷ Diferentemente do que é a irresponsabilidade, Gros apresenta a *desresponsabilidade* da seguinte maneira: “é, mais exatamente, agir, executar, realizar, na certeza de que, em tudo o que faço, o si não intervém, que não sou o autor de nada do que o corpo realiza, do que o espírito calcula” (Gros, 2018, p.110).

Analogicamente ao caso Eichmann, mas com as devidas proporções, no século XXI é possível fazer uma mesma análise de narrativa ao debate ético-político em torno da crítica ao sistema capitalista, o qual desresponsabiliza o indivíduo em face da completa tutela e da completa obediência a esse sistema econômico que está matando e destruindo a vida no planeta.

Há uma retórica clássica também de defesa dos indivíduos que obedecem passivamente o sistema capitalista. O capitalismo, ao hiper-responsabilizar o próprio sistema econômico e centralizar o poder e o capital nas mãos de poucos, garante ativamente a desculpabilização do indivíduo como se ele fosse apenas um ‘ser autômato’, prisioneiro da grande máquina capitalista. Coloca-se a culpa sempre nos governantes, nos capitalistas, nos oligopólios industriais, nos gestores, e cria-se uma responsabilidade difusa, na qual todos hierarquicamente acima do ‘Eu’ parecem ser responsáveis, mas que na verdade, no fim, ninguém é verdadeiramente responsável. Essa é uma linha de defesa pessoal, na qual o indivíduo, em sua individualidade, pretende se inocentar e escapar da sua culpabilidade e de sua responsabilidade perante esse modo de vida. E essa escusa é o que garante a manutenção do sistema e do *status quo* que está, sobretudo, nos levando cegamente a uma condenação: ao colapso da natureza, à morte.

Com efeito, a desobediência se apresenta então como subterfúgio, como momento de recusa, de evitação, de autodefesa e de sublevação àquilo que poderia e pode tornar os seres humanos agentes impecáveis do crime e do terror. Em vez de seguir a voz da razão universal e de se fazer autômato para tornar-se calculadamente humano, deve-se ‘inverter as monstruosidades’. Obedecer não pode ser mais visto univocamente como uma virtude, bem como desobedecer não pode ser considerado apenas uma categoria pejorativa de não-civilidade.

E, desse modo, a questão grosniana se perfaz: não seria inesperadamente a desobediência, portanto, aquilo que nos humaniza? A lógica do desobedecer precisa, então, ser pensada. É, exatamente, a partir de uma análise realizada pelo filósofo contemporâneo Frédéric Gros, que se pode, teoricamente, apresentar uma abordagem metodológica para o problema da desobediência sob a perspectiva de uma ética política capaz de desafiar os imperativos da ação política atual do poder capitalista que compromete radicalmente os valores de justiça. Se essa hipótese for confirmada, como se verá, a atitude de obediência cega se transformará em atitude de desobediência ética.

Mas o que seria, então, tratar do problema da desobediência na perspectiva de uma ética do político, segundo Gros? Ao explorar o conceito da ética do político, o autor sugere lançar um olhar excêntrico, de um outro viés: a ética do político a partir do sujeito político. A abordagem do que seria a ética para Gros gira em torno da forma como cada indivíduo se

conecta com a sua própria essência, isto é, como cada um se relaciona consigo mesmo, como cada um constrói para si certa relação (uma espécie de aliança interna) a partir da qual se outorga a realizar determinada coisa ou ação.

Dessa maneira, opta-se por fazer isso ao invés daquilo. Assim, “a ética do sujeito é a maneira como cada um se constrói e trabalha” (Gros, 2018, p.34)⁶⁸, como cada um se edifica. Ou, em outras palavras, a ética da qual aqui se trata, é aquela ética do sujeito estoico, que faz de si mesmo uma obra de arte, isto é, representa-se através da arte pela qual cada indivíduo esculpe e forja seu próprio ser. Eis aqui um critério pelo qual é possível ser fiel e autêntico a si mesmo.

Esse critério ético-substancial, portanto, é o da *fidelidade*. Constrói-se, a partir dessa ética, uma relação de lealdade e paixão consigo mesmo. Somente assim, exemplifica Gros, que ao tornarmos fiéis a nós mesmo e mostrar que somos capazes desse domínio de fidelidade, fazemo-nos responsáveis, tanto diante da nossa família como também nos tornamos responsáveis como cidadão da vida política, do governo de si e do governo dos outros. “A fidelidade atesta uma relação política ativa consigo mesmo” (Gros, 2018, p. 35).

Em outra medida, Gros também destaca que pelo critério da fidelidade a si mesmo, caso essa seja contemplada como uma norma social e seja respeitada com essa condição, será possível adotar um comportamento recíproco-moral com base em vários estilos éticos diferentes. A ética que se apresenta a partir do critério da fidelidade reestabelece diante de suas variações de estilo uma nova forma de concepção daquilo que é ou daquilo que vem a ser o conceito de liberdade. Assim, a constituição do problema que se estabelece, conforme Gros nos apresenta por meio dessa ética do político, se veste, portanto, de uma nova roupagem, questiona-se: “a partir de que relação consigo mesmo se respeita ou se transgride a lei pública? Quais são as formas éticas da obediência e da desobediência?” (Gros, 2018, p. 35) A partir de qual relação consigo mesmo é possível falar em liberdade? É diante dessas inquietações que, no presente capítulo, proceder-se-á uma análise ética de algumas das estilísticas conceituais que formam, tanto o obedecer quanto o desobedecer.

⁶⁸ É importante ressaltar que Frédéric Gros tem uma influência da ética foucaultiana e de sua estética da existência uma vez que é possível observar as inúmeras citações dos textos da História da sexualidade, volumes 2 e 3.

4.1 – “DA SUBMISSÃO À REBELIÃO”⁶⁹

A submissão ocorre dentro de contextos e relações de poder. Conforme Frédéric Gros acentua, a submissão é a evidência primeira, aquilo que diante de uma dinâmica de poder se mostra como o paradigma ético inicial. Por que o submisso obedece? Porque é submisso, dirá Gros. O submisso não pode fazer de outro modo ou de modo diferente, pois está coercitivamente desorientado a desobedecer. Assim, a noção de submissão é sempre, e antes de mais nada, entendida como uma relação da obediência de pura coerção. Caso o submisso desobedeça haverá uma sanção desmedidamente pesada. Esclarece e elucida Gros:

Por que você obedece? Porque sou submisso: impossível fazer de outro modo. Clareza absoluta dessa relação cruel. Aquele que obedece por excelência é o escravo.

Por submissão entendo uma obediência de pura coerção: obedecemos àquele que tem nas mãos a arma ou o chicote, a força sobre a vida e a morte. (Gros, 2018, p. 38) *Grifo nosso.*

Ser submisso significa submeter-se à autoridade, submeter-se a um superior hierárquico, ser dirigido, comandado, tiranizado. O submisso quando age, age sempre segundo o querer de outrem, de forma que, quando age, o faz de forma passiva. Obedece por uma relação de forças que subjuga, que aliena. Aceita-se a autoridade e a direção de um outro e, desse modo, se está sob a inteira dependência de uma força externa coercitiva, que alheia e destrói a vontade plena do sujeito submisso. Comanda-o, dá-lhe ordens e o domina. Desse modo, o submisso está sempre em uma relação cruel, pois obedece a partir da força coercitiva que lhe é externa, que impera a partir da ordem do outro. Sua vontade pouco importa.

É interessante notar, como descreve Gros, que diante dessa impiedosa relação surge uma fórmula paradoxal da submissão: o submisso age, mas sempre permanece passivo. Antagonicamente, em um mesmo indivíduo torna-se compossível tanto a passividade quanto a atividade. Logo, conclui-se que “a razão da obediência do submisso está na desrazão da violência cega e das relações de força (Gros, 2018, p.39). Como consequência dessa relação tirânica, aquele que melhor obedece, ou que obedece por excelência como um submisso, é o escravo. O escravo é aquele que não é dono de si mesmo, não se pertence, é uma mera mercadoria que serve apenas como um utensílio, cujo proprietário lhe dá ordens e ele executa.

A maneira, tanto como se percebe e quanto se pratica a submissão, advém da influência dada pela cultura, pelos valores e normas sociais que regem e dirigem uma sociedade. Na

⁶⁹ Os subtítulos dos tópicos 4.1, 4.2, e 4.3 fazem referência respectivamente aos capítulos 2, 6 e 8 ao livro *Desobedecer* de Frédéric Gros e foram colocados de maneira idêntica ao do livro por uma questão técnica e didática.

Antiguidade, por exemplo, as estruturas sociais eram frequentemente hierárquicas. Aristóteles apresenta no início da *Política* a figura do escravo⁷⁰ como propriedade animada de outrem, uma mercadoria, um executor. Sua vida e o seu corpo são considerados propriedade do senhor. Seu senhor, o proprietário, pode utilizar, gozar, dispor, abusar e usar a seu bel-prazer do escravo.

Essa lógica, com as devidas proporções, continua ser característica das sociedades da Idade Média na figura do servo. Os servos trabalham arduamente e de maneira submissa - por uma relação de vassalagem - nas terras dos senhores feudais. Curioso perceber que essa relação de submissão continua a ser característica também no século XIX, quando há uma transfiguração do servo medieval na personificação do operário das grandes fábricas. Nas relações de trabalho, os proletários estavam (e ainda estão) sempre submissos aos interesses dos proprietários dos meios de produção.

Já no século XXI, essa relação aparelhada se transformou e se conservou de uma maneira mais sutil: o submisso é o endividado que ‘penhora’ o seu tempo e a sua saúde em troca do direito de viver, de ter um lugar para morar e de poder se alimentar às custas de uma fadiga crônica, enquanto uma pequena elite, super rica e indecente, pode ganhar em alguns dias o que jamais esse submisso poderá juntar monetariamente durante toda sua vida. Assim, essa absoluta relação cruel, apesar de diversificada, permanece. Entretanto, o que se modifica, conforme as formas estruturais da sociedade se alteram, é a ideia de liberdade que se apresenta escondida e subentendida às avessas dessa relação de submissão.

Em Espinosa, na obra *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*, é possível testemunhar essa peculiar relação entre a submissão (entendida como servidão) e a ideia de liberdade humana: “A servidão de uma coisa é sua submissão às causas externas; a liberdade, ao contrário, significa não estar submetido a elas, mas delas ser libertado” (Espinosa, II, 26, 9, p. 152). Ora, disso subentende-se, respectivamente, que na Antiguidade, livres eram aqueles que não estavam submetidos à escravidão, isto é, não estavam sujeitados à relação coercitiva externa que existia entre o senhor e o escravo. Na Idade Média, livres eram aqueles que não estavam remetidos à relação de submissão de vassalagem entre o senhor feudal e o servo.

Já no século XIX, livres não eram os operários, pois esses precisavam trabalhar arduamente (se alienar) para conseguirem ter o que comer e sustentar sua família, estavam submetidos às causas externas que envolviam as relações de poder-trabalho; mas livres eram os proprietários dos meios de produção, que não estavam sujeitados e expostos a essa relação de submissão vigente entre o patrão e o operário. Coincidentemente, a versão contemporânea de

⁷⁰ “Em primeiro lugar, falemos da escravidão. O escravo é uma parte da propriedade, a qual é animada e mais útil para a ação do que para a produção (Aristóteles, I, IV, 1253 b).

liberdade está também materializada nessa relação de submissão. Livre, efetivamente, é a pequena elite obscena que não está coagida pela relação normativa imposta por ela mesma, às regras do jogo - as quais geram a sutil submissão de uma larga população pobre para a manutenção e alimentação desse sistema⁷¹.

Com efeito, nota-se que a submissão se fundamenta em uma relação de forças arbitrárias que se estabelece mediante a violência. É por meio do desequilíbrio hierárquico e da injusta relação de poder que o submisso obedece. Assim, o preço da desobediência é caro, incerto e arriscado demais. Na medida em que o submisso é subjogado, humilhado, excluído, marginalizado, ele toma consciência de que o custo da desobediência pode ser sua própria vida. Toma-se como exemplo, o escravo que cumpre as ordens de seu senhor. Caso tente se revoltar ou se rebelar – desobedecer - a sanção e a pena serão imediatas e violentas de forma exagerada. Então, em que medida desobedecer valeria ou vale a pena para o submisso? Há alguma possibilidade do submisso conseguir inverter essa lógica e acreditar ser possível a reversão das condições que o fazem ser submisso? Antes de responder a essas perguntas, necessita-se compreender alguns estilos conceituais que, conforme Gros, foram absorvidos em torno da ideia de submissão. Há uma outra ambiguidade nesse conceito. Pois, o conceito de submissão funciona, simultaneamente, tanto como orientador de uma ‘desmistificação política’, quanto constitui-se também como um orientador de ‘mistificação ética’.

O submisso, ao considerar suas revoltas e suas revoluções historicamente frustradas, julga que a sua submissão é algo natural. Isto porque, primeiramente, de um lado lhe é ensinado (pela escola, Igreja, mídia, e outras instituições sociais) que a superioridade do seu senhor é procedente de seus talentos naturais (inteligência, vontade, integridade) e que, por esse motivo, sua preeminência se justifica; e, por outro lado, para que se justifique a sua obediência política, produz-se um discurso de que é necessário se submeter às leis públicas, mesmo que essas não convenham ao submisso.

Admite-se que o ato de desobediência, o desafio à obediência, é um flerte à anarquia, um clamor egoísta que visa apenas aos próprios desejos narcisistas. Toda essa carga discursiva carrega junto ao submisso um ato de resignação, de derrota, o qual destina-se a desencorajar a insubmissão. Trata-se ainda de fazer o submisso acreditar que essa obediência política é uma

⁷¹ Conforme Thomas Piketty argumenta em *O Capital no Século XXI*, a acumulação e a concentração de riqueza ao longo da história geram profundas desigualdades socioeconômicas, resultando em uma estrutura na qual uma minoria detentora de capital exerce um poder desproporcional sobre a vasta maioria da população. Piketty demonstra que, em sociedades em que a taxa de retorno do capital supera consistentemente o crescimento econômico ($r > g$), a desigualdade tende a se perpetuar e a aumentar, criando um ciclo de dominação econômica e política dos mais ricos sobre os menos favorecidos. Ver em Thomas Piketty, *O Capital no Século XXI*, 2014.

adesão livre e que, portanto, configura-se aí a característica ‘desmistificação política’: “respeitem as regras do jogo político tal como está estabelecido para a harmonia geral, a paz pública, o bem de todos” (Gros, 2018, p.42).

Por um outro lado, há também, emparelhado ao submisso, uma outra forma de atributo que funciona como uma orientação de ‘mistificação ética’. Ao citar Aristóteles, Gros retoma a formulação feita na qual o escravo é um ‘bem adquirido’, um ‘instrumento’. Entende-se, então, a partir dessa análise aristotélica (sobre o escravo, dominado, submisso) e do pensamento grosniano de que há a possibilidade de uma exploração ética na submissão, qual seja: o escravo ao obedecer a partir do seu corpo o anseio do outro, obedece apenas corporalmente, isto é, a sua alma não reconhece e não participa daquilo que o seu corpo executa. Há uma suposta cisão entre o corpo e alma no submisso, capaz de criar uma ‘exploração ética’ da divisão entre a alma e o corpo.

Essa exploração ética da cisão entre alma e corpo se dá sobre dois aspectos: a) “primeira seria a “submissão deferente”. Ou seja: “quando o submisso multiplica os sinais exteriores de servilismo, quando exagera suas reverências, quando intensifica a pose de humildade, ainda assim conserva, em seu íntimo, um julgamento impiedosamente crítico” (Gros, 2018, p. 44). O submisso se adapta à condição de submisso, ele teatraliza os sinais de servidão para esconder, camuflar e disfarçar as desobediências concretas. Ele não interiorizou a sua submissão, ele apenas a suporta e finge reconhecer a superioridade do seu senhor. Seu corpo se mostra cortês, mas em sua alma cultiva-se o espírito de revanche; b) na segunda, elabora-se uma inclinação política mais perigosa. “O submisso obedece cegamente. Ele nada conhece da finalidade, do destino, do objetivo, do sentido do que lhe mandam fazer” (Gros, 2018, p. 45).

Eis a jogada da caracterização da ‘mistificação ética’. O submisso, ao executar e agir como um instrumento sem vontade própria, sob a égide e a responsabilidade de um outro, carrega nas costas, não mais a sua responsabilidade, mas a responsabilidade do seu senhor. Ele é apenas o executor, não é o autor. Isso significa que não é ele mais quem está agindo ou, em outras palavras, não é ele o autor do que faz, mas, apenas, um mero agente autômato. Portanto, não é responsável e nem se responsabiliza pelo que faz.

Distingue-se neste ponto a outra exploração ética da divisão alma e corpo. O corpo do submisso obedece para que a sua alma e sua consciência se desresponsabilizem. Então, diante dessa mistificação ética, o submisso justifica sua obediência, sobretudo, na caracterização de sua desresponsabilidade. Assim, desobedecer é se responsabilizar. E se responsabilizar é, dessa forma, um fardo gigante para o submisso que, em uma apologia mística, prefere a docilidade de obedecer cegamente.

Contudo, há uma saída para o submisso, pois ele também tem sede de liberdade. Em seu íntimo, ele tem vontade de poder, desejo, *conactus*, anseio de ser reconhecido, aspiração de ser ouvido e ganância de viver. Em sua antítese, dialeticamente, a submissão carrega consigo a semente de uma promessa invertida: a promessa da insurgência, da insubordinação, da revolta do submisso que aguarda ansiosamente o seu momento. Conforme Gros acentua, o submisso vê em si mesmo uma esperança de rebelião, de revolta, de revanche, de insubordinação e a mantém como uma arma oculta: a sua paciência.

Observa atentamente as falhas e fraquezas do senhor, identifica as vulnerabilidades que o colocam, prontamente, preparado para inverter com um golpe, as regras do jogo. Gros, nesse sentido, conclui que essa relação de forças que existe entre o submisso e o senhor é, portanto, uma relação “histórica, contingente, transitória, reversível – um puro estado de fato” (Gros, 2018, p. 41), que pode ou não ter a sua lógica subvertida:

A partir do momento em que os submissos conseguem se unir para conspirar contra os senhores, assim que sentem e constroem sua força coletiva, a guerra pode ser retomada. Rebelião, *Re-bellum*: a guerra começa, o antigo vencido se recompõe. (Gros, 2018, p.41).

O mundo que o submisso imagina é o mundo em que a lógica da submissão seja invertida. A rebelião é a ruptura, por meio da guerra, dessa ordem que fundamenta a sociedade através de um poder hierarquizado. Rompe-se com a dualidade do senhor e do escravo, transgride-se a ideia de uma sociedade dividida entre aqueles que comandam e aqueles que se submetem.

A rebelião é a construção, por meio de uma força coletiva daqueles outrora submissos, de uma nova realidade. Nessa nova realidade o poder passa a ser compartilhado de forma mais equitativa e as relações se baseiem em princípios de igualdade, respeito mútuo e autonomia individual. Esse é o mundo de liberdade que almeja o submisso. O mundo em que sua potência e sua vontade são reconhecidas. O mundo em que ele assume a responsabilidade de seus atos. O mundo no qual seu corpo e sua alma se unem e agem de forma imanente e ativa.

4.2 - “DO CONFORMISMO À TRANSGRESSÃO”

No século XX, um texto de Simone Weil surge. Trata-se de um escrito intitulado *Meditação sobre a obediência e a liberdade*, publicado em 1955. Ao ocupar-se das questões acerca da submissão e do quanto é surpreendente tentar compreender como os seres humanos permanecem submissos mesmo quando a obediência provoca e ocasiona riscos de morte e de sobrevivência tanto quanto piores e mais graves do que a rebelião ofereceria; ela, diante de tais circunstâncias, analisa essa questão de forma singular.

Debruça-se, ao dialogar com o texto de La Boétie, *Discurso sobre a Servidão Voluntária*, a respeito de um desarranjo da submissão formado por uma construção físico-mecanicista. Explora-se, junto a essa indagação política (da submissão), não somente as questões de relação de produção expostas pelas teorias marxistas, já consagradas no século XX, mas, principalmente, a noção de força, anunciada no século XVI, pela física de Galileu. Por que um proletário, mesmo sem trabalho, passando fome, desamparado, sem ter onde morar, incide em submissão até mesmo na hora da chegada de sua morte? Porque, segundo ela, é a noção de força e não a noção de necessidade que constitui a chave que permite ler e entender os fenômenos sociais que constituem a política:

A submissão da maioria à minoria, esse fato fundamental de quase toda organização social, não deixou de surpreender todos aqueles que refletem um pouco. Vemos, na natureza, os pesos mais pesados prevalecerem sobre os menos pesados, as raças mais prolíficas sufocarem as outras. Entre os seres humanos, essas relações tão claras parecem invertidas. Decerto, sabemos, por experiência cotidiana, que o homem não é um mero fragmento da natureza, que o que nele há de mais elevado – a vontade, a inteligência, a fé – produz, todos os dias, espécies de milagres. **Mas não é disso que se trata aqui. A necessidade impiedosa que manteve e mantém massas de escravos de joelhos – massas de pobres, massas de subordinados – nada tem de espiritual; ela é análoga a tudo o que há de brutal na natureza. E, no entanto, ela é aparentemente exercida em virtude de leis contrárias às da natureza. É como se, na balança social, o grama prevalecesse sobre o quilo** (Weil, 2016, p. 2) *Grifo nosso.*

Na física e na natureza é notório que há uma supremacia do mais pesado sobre o mais leve, que o mais forte e mais robusto domina e prevalece sobre o mais fraco, e que a supremacia dos mais numerosos sobre os menos numerosos são realidades perceptíveis. Contudo, quando se trata das dinâmicas de poder, o que se observa diante da história política é exatamente o oposto: uma pequena elite, alguns aristocratas ou até mesmo um autocrata subjuga a vasta maioria. Um tirano é capaz de manter sob seu domínio e controle nações inteiras.

A resposta de Weil é contundente: “dado que a maioria obedece, e obedece até se deixar impor o sofrimento e a morte, ao passo que a minoria comanda, não é verdade, pois, que o número seja uma força” (Weil, 2016, p. 3). O número é, para ela, uma fragilidade, pois, contraditoriamente à natureza, quanto maior o número de pessoas torna-se proporcionalmente mais difícil a sua organização na constituição de uma só força. Torna-se complexo, portanto, ecoar uma única voz, dado que a maioria, por demonstrarem inúmeras vozes, fazem-se imediatamente disfônicas.

Inversamente, é a potência da minoria capaz de encontrar sua raiz na força do número. A minoria prevalece pela sua forma de organização. Logo, conclui-se como uma primeira resposta que “o povo não é submisso apesar de ser maioria, mas porque é maioria” (Weil, 2016,

p. 3). A pequena elite que governa é sempre compassiva e argilosa consigo mesma e a ruptura dessa ordem (a rebelião) só se estabelece quando o povo (a maioria) percebe que já não tem mais nada a perder.

Como fora visto, na ótica da submissão, ocorre a inversão do equilíbrio de poder, há uma inversão da relação de forças. Abraça-se a revolta e se justifica a rebelião por meio da organização coletiva dos, outrora, submissos. Mas, e quando a obediência não é o efeito de uma coerção exterior (como se observa na submissão)? Ou, melhor dizendo, e quando a obediência não é resultado da luta hierárquica entre o senhor e o escravo, isto é, de uma relação imposta por uma estrutura de poder externa repressiva? Ou ainda, quando esse coletivo não é capaz de se organizar para instituir uma rebelião, é possível pensar a desobediência, a sublevação (ou a verdadeira revolução), a partir de uma outra perspectiva, como por exemplo, a partir de uma abdicação interior do indivíduo?

Evoca-se tais questões baseando-se na hipótese de que a submissão é uma construção de relação piramidal. Os tiranos no topo e os súditos submissos na base. Cada indivíduo obedece receosamente às diretrizes de seu superior hierárquico, e esse padrão persiste, avançando de baixo para cima, até alcançar, de maneira ascendente, o tirano que decide sozinho a seu bel-prazer.

Entretanto, essa representação vertical da relação tirânica encobre e oculta a cadeia horizontal das cumplicidades de conivências prazerosas e egoístas que cada um experimenta sob o vértice do regime ‘democrático’ tirânico. Tolera-se a opressão (consente em ser tiranizado) porque, principalmente, o sujeito vê oferecer a si mesmo o prazer de, por sua vez, se tornar tirano e opressor de um outro. Todos, em uma horizontalidade, reproduzem essas formas de violência e despotismo com aquele que está ao seu lado, ou abaixo na posição da pirâmide hierárquica. Há, portanto, uma relação horizontal escusa que assessora essa relação vertical explícita:

“Assim o tirano subjuga os súditos uns através dos outros”. O que sustenta a tirania é sua estrutura “democrática”. **Cada tiranizado se vinga de sua condição sendo, por sua vez, tirânico para com um outro, de modo que a relação de obediência, longe de formar dois grupos separados (dirigentes/dirigidos), penetra todo o corpo social, e todos são cúmplices,** cada qual leva sua parcela de prazer de ser autorizado a ser tirano de outrem (Gros, 2018, p. 53). *Grifo nosso.*

Étienne de La Boétie, quando interpelado a respeito dessa obediência cega das massas diante de um único déspota, sugere que há algo encoberto nessa relação de obediência que vai além do medo: o hábito. Por meio da clássica justificação da alienação do povo, embrutecido, despolitizado, afastado e distraído pela proliferação dos prazeres fáceis, dos prostíbulos, dos

jogos e da política de pão e circo, a servidão se torna uma segunda natureza humana, um costume.

Perde-se o desejo e a aptidão por liberdade. Assim ele traduz: “a primeira razão da servidão voluntária é o hábito” (Boétie, 1999, p. 24). O mistério da obediência pode estar, talvez, não no entusiasmo e em um fervor, mas na passividade implícita. Por que obedecer e cumprir as leis? Porque é fruto do costume, produto do hábito, isto é, um costume alimentado pela predisposição do ‘seguidismo’⁷², o deixar-se levar pela influência dos outros. Cada indivíduo alinha suas ações às dos demais, “cada pessoa alinha seu comportamento ao de todos os outros. Obedece-se por conformismo” (Gros, 2018, p. 93).

Há uma espécie de padronização do comportamento humano. Obedece porque os outros a sua volta se acostumaram a ver o outro obedecer e, portanto, para ser aceito no grupo há uma espécie de um ‘conformismo aberrante’. Para elucidar tal tese, Gros cita a experiência feita por Solomon Asch. Ao convidarem alguns estudantes para participarem de uma pesquisa sobre percepção, um cientista apresentou ao auditório duas grandes folhas de papel. Na folha à esquerda estava desenhada uma barra de referência, enquanto na folha à direita apresentavam-se três outros traços.

O objetivo era dizer quantos traços da folha da direita tinham o mesmo comprimento com a barra de referência da folha da esquerda. A experiência não era um jogo de óptica, era algo simples, bastava apenas saber contar. ‘Falsos estudantes’ foram misturados junto aos verdadeiros participantes da pesquisa com o objetivo proposital de fingirem ver mais ou menos traços. A resposta correta da questão posta era a de que só haveria uma barra igual à da referência. Ocorre que esses ‘falsos estudantes’, com a voz neutra e segura, disseram ver, erroneamente, duas barras iguais a da referência. Em contrapartida, de modo impressionante, cerca de aproximadamente 40% dos verdadeiros participantes que estavam fazendo a experiência, mesmo vendo e sabendo que a resposta correta era uma barra, responderam de maneira errada e reproduziram a mesma atitude dos ‘falsos estudantes’ e disseram ver duas barras iguais a de referência.

Ora, o que o faz tais estudantes terem essa atitude de não se manterem fiéis a suas próprias percepções elementares? Eles não estavam arriscando nada, não estavam arriscando suas reputações, nem suas carreiras e nem mesmo a vida. Afinal, nem sequer conhecer as outras

⁷² Esse conceito diz respeito à tendência passiva de conformidade diante das normas, instituições e discursos dominantes, muitas vezes sem reflexão crítica ou questionamento. Para Gros, essa atitude surge do medo da responsabilidade individual e do peso da tradição, conduzindo os indivíduos a uma obediência quase automática às estruturas de poder (cf. Gros, 2018, p. 93).

peças do grupo eles conheciam. O que se pode tirar de conclusão? Separar-se do grupo, da massa, significaria a impressão de ter perdido algo, uma categoria de queda, de solidão, de não pertencimento. “Queda angustiante fora do seio do “Nós” indiferenciado, maleável e cálido, do “A Gente” [on, em francês] esponjoso” (Gros, 2018, p. 97). O comportamento do outro ‘me afeta’, a opinião do outro ‘me perfaz’. É uma espécie de homogeneização do padrão de comportamento para ‘me sentir’ aceito pelo grupo.

Por outro lado, há também uma outra definição dada ao conceito de conformismo que atravessa o pensamento grosniano. A tese de um conformismo menos espetacular, o qual, segundo ele, denomina-se “conformismo imediato, espontâneo, natural”. Trata-se do conformismo agregado à justificativa de que todos nós, ao realizarmos uma determinada ação, realizamo-la alegando (quando nos interrogam) que todos os outros fazem e reproduzem a mesma coisa. ‘O que eu faço é o que os outros também fazem!’ Quem é esse ‘eu’ que faz o que os ‘outros’ fazem? E quem são os ‘outros’?

Esses outros que sobretudo não são *ninguém em particular*, e que *eu próprio* represento *para cada um que não sou eu*, esses “outros” que não são *ninguém* e são ao mesmo tempo *cada um* porquanto ele não é ele mesmo, mas *todos*, esses outros são uma espessura fantasmagórica, irreduzível aos pronomes pessoais (nem eu, nem tu, nem ele, nem vós...), fora, portanto, até do sistema que distribui, separa, agrupa e isola as pessoas. A um só tempo abstrato em sua generalidade, mas no cerne concreto das decisões de cada um está o reino do “a gente”, anônimo e pregnante. O gênio gramatical (e, como diz Nietzsche, toda gramática é uma metafísica) manifesta que esse “a gente” é um “nós” que se conjuga como um “ele”, inclui simultaneamente o “você” e o “vocês”, absorve o “eu” (Gros, 2018, p. 98).

Esse conformismo imediato e natural se apresenta como a incorporação, na esfera metafísica e gramatical, do ‘eu’ em um ‘nós’ que também é ‘ele’. Isto é, há uma esfera de impessoalidade em que ao mesmo tempo em que o ‘eu’ é ‘eu’ é também ‘todos’ e ‘ninguém’ conjuntamente. Forma-se um campo do ‘eu’ vinculado a um ‘a gente’ impessoal que paira acima do sistema de pronomes pessoais da gramática, que tem uma aparência turva, mas com uma certa consistência, uma ‘superfície de objetividade’, qual seja: a objetividade do ‘a gente’. Objeto de discussão da ciência sociológica⁷³ e o que Gros denomina como uma “espessura

⁷³ A sociedade passa a ser vista não mais conforme a ideia do naturalismo grego ou do contratualismo clássico, mas através da ideia proposta por Durkheim de que a sociedade é um sistema de julgamentos. “Não, a sociedade não é somente uma grande família, uma comunidade natural, o resultado de agregados progressivos e espontâneos de ajuda mútua (...) não é somente uma reunião calculada de interesses, a coesão racional das utilidades. A sociedade, o “social” são sobretudo, antes de mais nada, desejos padronizados, comportamentos uniformes, destinos rígidos, representações comuns (...). Normas para tornar cada um calculável, adequado e, portanto, previsível” (Gros, 2018, p. 99).

existencial do conformismo” (Gros, 2018, p. 99). Há, nesse sentido, a condição de que o ‘eu’ se desfaz sob a condição de julgamento do outro.

Essa “espessura existencial do conformismo” – ‘a gente’ - se revela no seio da sociedade como condição *sine qua non* do seu aparecer. A sociedade se apresenta como um intrincado sistema de avaliações. Julga-se e é julgado para que o sujeito se sinta integrado ao grupo como ‘pessoa normal’, civilizado. Padronizam-se desejos, normalizam-se comportamentos e tornam as pessoas previsíveis com o objetivo de controlar as identidades de uma forma calculada. Diminui-se a imprevisibilidade e, conseqüentemente, diminui-se a contingência das possibilidades. Ademais, são as normas sociais que visam tornar cada indivíduo mensurável, ajustado e, portanto, antecipável. O ‘eu’ que se desfaz ao mesmo tempo no ‘todo’ e no ‘ninguém’ é característico das sociedades capitalistas de produção de massa do século XX e das democracias do século XXI.

A lógica desse conformismo imediato e natural também se assemelha, como propõe Gros, à lógica de um outro conformismo: o dos costumes, das tradições e dos ritos. No conformismo das tradições incorpora-se os caminhos traçados pelo costume e pelo hábito que se perfazem na condição de autoridade do ‘eterno ontem’⁷⁴. Por que mudar? Sempre foi assim. Eis a rigidez dos hábitos, a acessibilidade e a estagnação das convenções e o respeito pelas tradições veneráveis que guia, conduz e coordena a sociedade. Conformismo esse hostil, fundamentado sob a égide de uma relação imaginária de um poder que nos une, uma espécie de ‘narcisismo social’, o qual idolatra o desejo de se sentir alguém a partir da adoração de quem me domina. “A adoração funde as comunidades, e as multidões adoram adorar, para sentir a vibração de um “Nós”. É o nós dos povos orgulhosos de si mesmos e de sua história” (Gros, 2018, p.61).

Sob o domínio da história da filosofia testemunharam-se como respostas, principalmente a esse conformismo dado pela tradição e pelos costumes, duas formas de resistência percebidas na Grécia Antiga: a ironia cética e o cinismo. Ao invés de afirmar as certezas dogmáticas de que certas convenções sociais poderiam ser superiores às outras, como sanciona a tradição, os cétricos escolhem adotar uma postura de dúvida. Ora, não é possível afirmar que essa convenção social é melhor que outra, ao passo que todas podem ser validadas.

⁷⁴ O conceito de “eterno ontem” foi utilizado por Max Weber em suas conferências sobre o cientista e o político, e citado em Frédéric Gros, *Desobedecer*, p. 100.

O único sentido para aceitar uma certa convenção social como a correta seria o fato de que ela ajuda a criar um sentimento de identidade, de pertencimento ao grupo. Assim, a ironia (ferramenta cética) consistia em manter uma atitude supostamente aberta e ingênua com o objetivo de demonstrar as incoerências e as contradições presentes nessas convenções sociais aceitas como sendo as corretas pela tradição. Não se tratava de um niilismo, mas de uma atitude de ‘desmistificação dos costumes’. A ironia cética consistia, portanto, no reconhecimento das limitações humanas e, por esse motivo, considerava a dúvida como uma virtude ética. Nesse sentido, diria o cético: ‘É bom que haja simultaneamente tradições e costumes; mas seria um absurdo acreditar que possa haver boas tradições ou bons costumes’.

No entanto, conforme Gros acentua essa atitude cética e toda essa ironia é uma “pirueta interior inofensiva e cômoda” (Gros, 2018, p. 101). Isso porque há uma diferença entre manifestar potencialmente e publicamente suas críticas, e desobedecer em ato tudo aquilo que o pensamento desaprova. A revolta do cético se reduz a uma indignação apenas interior, de um discurso que permanece interno, e que não é acompanhada de uma atitude de insubordinação, de rebelião e de transformação das próprias atitudes convencionais exteriorizadas.

Em outra medida, o cinismo se apresentou como uma provocação mais frontal e mais violenta às dinâmicas das convenções sociais, como evidencia Frédéric Gros. A palavra ‘cinismo’⁷⁵ tem origem no grego (*kynismós*) e significa ‘como um cão’, ‘próprio de um cão’ ou ‘cachorroto’. Trata-se de uma filosofia baseada numa atitude de viver de acordo com a natureza humana mais básica, isto é, rejeitam-se as complexidades artificiais promovidas pelas convenções sociais da sociedade. Desobedece-se publicamente e em ato a hipocrisia das normas que estabelecem os padrões sociais.

Diógenes, o filósofo mais famoso dessa sabedoria, desafiou as normas sociais ao se manifestar de uma maneira autêntica e irreverente. Vivia em um barril, seminu, apenas com aquilo que considerava fundamentalmente necessário para sua sobrevivência: uma simples túnica, seu alforje e um bastão. Com palavras impertinentes, não hesitou a confrontar Alexandre, o grande rei dos reis. E de forma sarcástica, sacudia sua lanterna acesa em plena luz do dia a procura de um homem. Esses episódios ilustram e narram a essência do cinismo, uma

⁷⁵ O cinismo é uma “doutrina de uma das escolas socráticas, mais precisamente da que foi criada por Antístenes de Atenas (séc. IV a.C.) (...) A tese fundamental do cinismo é que o único fim do homem é a felicidade e a felicidade consiste na virtude. Fora da virtude não existem bens, de modo que foi características dos cínicos o desprezo pela comodidade, pelas riquezas, pelos prazeres, bem como o mais radical desprezo pelas convenções humanas e, em geral, por tudo que afasta o homem da simplicidade natural de que os animais dão exemplo” (Abbagnano, 2012, p.166).

filosofia que se alimentava da provocação e direcionava toda a sua crítica a um modelo de vida fundamentado em um conformismo generalizado.

O cínico não produz grandes discursos para explicar o que, nas tradições, lhe parece radicalmente infundado, profundamente obsoleto, absurdo, ridículo. (...) **Recusa qualquer conforto, material ou moral**, passa a existência a ladrar contra a estupidez social, e é **levando essa vida de cão que ele denuncia a hipocrisia, que ridiculariza qualquer hierarquia. Exige que sua vida seja a mais despojada o possível de qualquer aparato sufocante**, de qualquer supérfluo sociocultural que a sobrecarregue: faz sua vida mais leve (Gros, 2018, p. 102) *Grifo nosso*.

Para o cínico, as convenções sociais, os bens, as fortunas e as normas sobrecarregam a existência humana, tornam a vida pesada; as tradições e o conformismo acabam por obstruir as condições de possibilidade que emergem da raiz da vida e que se ligam àquilo que há de mais elementar. O cinismo é, portanto, a denúncia dessa vida de mentiras, dessa fraude soberba que chama o ‘natural’ e o ‘tradicional’ de ‘normal’ e que tem o intuito de, paradoxalmente, manter um discurso justificável àquilo que é ou seria ‘socialmente aceitável’ ou ‘socialmente respeitável’ para ser acolhido pelo grupo.

O ‘cachorroto’ Diógenes, vivendo de forma despojada (a verdadeira vida cínica, no sentido de uma vida selvagem, rebelde e liberta do inútil), inclemente e sem conforto, debruça-se sob o véu de sua própria fidelidade, rosnando e mordendo – de preferência os seus amigos – para expor e denunciar a verdadeira obscenidade: a verdade fere, ofende, machuca; pois é por detrás de uma bela túnica, das aparências de uma bela coroa e das almas que se dizem belas que se revela, muitas vezes, a podridão e a doença. Onde está a verdadeira vulgaridade? “Na hipocrisia monumental dos poderosos que encenam sua compaixão, seu interesse pelo povo, enquanto tem os olhos fixos apenas em seu lucro e no dos outros” (Gros, 2018, p.104). Onde está a verdadeira obscenidade? Na hipocrisia do conformismo de aceitar um modo de vida ‘democrático’ capitalista que sustenta um mundo cada vez mais desigual, no qual os dez maiores bilionários detêm mais riqueza que os 40% mais pobres da humanidade⁷⁶; nele a fome atinge mais de 735 milhões de seres humanos⁷⁷, e que está levando a natureza a um desastre ambiental jamais visto na história humana, talvez irreversível.

O conformismo das democracias contemporâneas, tangencialmente àquele promovido pelo capitalismo de massas das sociedades disciplinares dos séculos XIX e XX, baseia-se numa ideia mais profunda de um controle difuso e sutil. Constata-se uma condição daquilo que

⁷⁶ Dados de 2021. Fonte: <https://www.cnnbrasil.com.br/economia/10-mais-ricos-controlam-76-da-riqueza-global-50-mais-pobres-ficam-com-2/>

⁷⁷ Dados de 2022. Fonte: <https://www.unicef.org/brazil/comunicados-de-imprensa/relatorio-da-onu-numeros-globais-de-fome-subiram-para-cerca-de-828-milhoes-em-2021>

Foucault chamou de *biopoder*⁷⁸ em que o Estado, as instituições e as estruturas sociais regulam a vida das pessoas através da *normatização da sociedade*. Controla-se não apenas o seu trabalho, mas também sua saúde, sua educação, seus desejos e aspirações, e até mesmo seu corpo e suas identidades por meio da norma. A norma insere uma *igualdade de condição* que se incorpora no *ethos* dos modos de vida das sociedades capitalistas que moldam as subjetividades humanas a fim de tornar todos semelhantes entre si por meio de uma dinâmica de controle das aspirações e dos desejos que afirmam os valores e costumes desse modelo político-econômico. Por essa perspectiva, o poder moderno não se sustenta, portanto, apenas pela violência física ou pela intimidação, mas pela *normatização*.

Essa sociedade de controle e normatização das democracias contemporâneas molda, portanto, os indivíduos em consumidores obedientes que acreditam, equivocadamente, estarem ‘livres’ das instâncias de poder e controle que permeiam todas as esferas da vida. Desse modo, a obediência deixa de ser uma mera imposição externa para se tornar uma característica constitutiva das subjetividades, em que o conformismo contemporâneo “faz surgir uma igualdade de normalização” que torna “a ordem do mundo” aceitável e desejável. “É pelo desejo de sermos nós mesmos que nos fazemos mais parecidos com os outros” (Gros, 2018, p. 107).

Tanto a ironia cética quanto a provocação cínica tomam forma, nesse espaço, apenas como aspecto de uma reivindicação de um protesto lírico. Pois, elas tratam somente de uma aversão às convenções sociais, e não, principalmente, da sublevação das condições de normatização da sociedade que se mantém e se alimentam do conformismo apático gerado pela obediência paliativa e sedativa das consciências. É na transgressão, que é um “gesto relativo ao limite” (Foucault, 2006, p.32), que a *contraigualdade* desse processo de normatização manifesta o fulgor de sua passagem que “faz ouvir a singularidade do autêntico comum” (Gros, 2018, p. 108).

A transgressão não é meramente um ato de violação das normas estabelecidas, mas uma reconfiguração ontológica do próprio campo de possibilidades, e se revela como representação de uma abertura positiva, como um despertar que opera através do movimento dialético insurgente e que afirma de forma ‘ilimitada’ o ser limitado como uma maneira de ultrapassar-se. O que antes era limite abre-se violentamente para o ilimitado. Essa afirmação do ilimitado no ser limitado é uma força qualificada, apta a desembaraçar a potência autêntica da existência pura e singular na qual ela se lança. Mas, de que maneira se pode definir melhor essa transgressão?

⁷⁸ Ver aula de 17 de março de 1976, obra *Em defesa da sociedade*. Tradução: Maria Ermantina Galvão. 2ª Edição. São Paulo. WMF Martins Fontes. 2010.

Foucault proporciona uma riqueza de significado e de sentido ao conceito da transgressão em um texto intitulado *Prefácio à Transgressão*, publicado em 1963 como uma homenagem ao filósofo George Bataille, que também se debruçou sobre esse conceito em seu livro *O Erotismo*.

Ao explorar o conceito de transgressão, Foucault examina, inicialmente, como essa noção se caracterizou pela relação violenta dos discursos de ruptura com as normas sexuais e a sexualidade, a qual marca a passagem da modernidade para a contemporaneidade. O discurso em torno da sexualidade, de acordo com Foucault, foi ‘desnaturalizado’ por um processo de transgressão da linguagem. Assim, a transgressão é um conceito que convida e incentiva, preliminarmente, a questionar as normas e os limites estabelecidos em uma sociedade:

A transgressão leva o limite até a o limite do seu ser; ela o conduz a atentar para a sua desapareição iminente, a se reencontrar naquilo que ela exclui (mais exatamente talvez a se reconhecer aí pela primeira vez), a sentir sua verdade positiva no movimento de sua perda (Foucault, 2006, p.32).

Há um movimento espiral que caracteriza o conceito de transgressão. Pois, em um primeiro momento, a transgressão encontra um movimento de pura violência em direção aos limites preexistentes, leva-se ao extremo, testa-se até onde tais limites podem ir. No entanto, subitamente a essa desapareição instantânea do limite, opera-se e resulta uma nova compreensão de si e/ou daquilo que fora excluído. Há um preenchimento novo, aberto ao ilimitado, que desperta uma nova luz àquilo que, outrora, fora esquecido. Pode-se descobrir, portanto, uma verdade positiva no ato de transgressão:

Essa existência tão pura e tão embaralhada, para tentar pensá-la, pensar a partir dela e no espaço que ela abarca, é necessário desafogá-la das suas afinidades suspeitas com a ética. Libertá-la do que é o escandaloso ou o subversivo, ou seja, daquilo que é animado pela potência do negativo. A transgressão não opõe a nada, não faz nada deslizar no jogo da ironia, não procura abalar a solidez dos fundamentos; não faz resplandecer o outro lado do espelho para além da linha invisível e intransponível. Porque ela, justamente, não é violência em um mundo partilhado (em um mundo ético) nem triunfa sobre limites que ela apaga (em um mundo dialético e revolucionário), ela toma, no âmago do limite, a medida desmesurada da distância que nela se abre e desenha o traço fulgurante que a faz ser. Nada é negativo na transgressão. Ela afirma o ser limitado, afirma o ilimitado no qual ela se lança, abrindo-o pela primeira vez à existência. Mas pode-se dizer que essa afirmação nada tem de positivo: nenhum conteúdo pode prendê-la, já que, por definição, nenhum limite pode retê-la. Talvez ela não passe da afirmação da divisão. Seria também necessário aliviar essa palavra de tudo o que pode lembrar o gesto do corte, ou o estabelecimento de uma separação ou a medida de um afastamento, e lhe deixar apenas o que nela pode designar de o ser da diferença (Foucault, 2006, p. 33).

Esta passagem explora a transgressão em um sentido radical, como um conceito complexo, e sugere que não se deve compreender a transgressão apenas no âmbito das amarras éticas que a define apenas como uma quebra de normas ou limites, mas como uma afirmação da diferença e da complexidade inerente à potência humana. Analogamente, destaca-se a transgressão como uma filosofia da capacidade de abrir novas possibilidades de compreensão por meio de pôr à prova o limite. Isto significa que a transgressão pode ser vista como uma afirmação da contestação:

É essa filosofia da afirmação não positiva, ou seja, da prova do limite, que Blanchot, acredito, definiu pelo **princípio de contestação**. Não se trata aí de uma negação generalizada, mas de uma afirmação que não afirma nada: em plena ruptura de transitividade. **A contestação não é o esforço do pensamento para negar a existências ou valores, é o gesto que reconduz cada um deles aos seus limites, e por aí ao Limite no qual se cumpre a decisão ontológica: contestar e ir até o núcleo vazio no qual o ser atinge seu limite e no qual o limite define o ser.** Ali, no limite transgredido, repercute o sim da contestação, (...) (Foucault, 2006, p. 34) Grifo nosso.

Em resumo, a transgressão mostra-se como uma via de retorno, que se interroga sobre o limite do ser, a qual não segue uma lógica tradicional linear de causa e efeito, mas que, ao explorar os limites, afirma um novo revelar, um despertar, de uma maneira que não se segue um caminho previsível e dogmático. Logo, a contestação inserida na transgressão não resulta em pura negação ou destruição, mas em um ‘sim’ ontológico que reconhece a complexidade da natureza e da existência que representa o ser da diferença. Reconhece-se nela, inclusive, aquele preceito da filosofia grega antiga do autoquestionar-se, que vai em busca do limite e que desafia as fronteiras em busca de afirmar o ser em nível mais profundo e sutil.

O que se deseja ratificar é que Foucault apresenta a transgressão como um ato dialético que, ao mesmo tempo, aniquila e preserva o limite. Em termos filosóficos, isso significa que a transgressão não deve ser interpretada como uma mera negação, já que, ao derrubar um limite, ela reafirma sua existência como algo que precisava ser superado. Essa dialética do limite (negação) e da superação indica, em termos éticos e políticos, que o poder e a liberdade estão intrinsecamente ligados: o poder se constitui através de imposição de limites, enquanto a liberdade se manifesta pela capacidade de ultrapassar tais limites.

Por fim, a ideia de transgressão, como mencionada por Foucault, provoca e desafia a reconsiderar a própria noção de justiça. Pois, se a justiça é, como diria o jurista romano Ulpiano⁷⁹, ‘a vontade de dar a cada um o que lhe é devido’, a transgressão nos lembra que o

⁷⁹ Ulpiano viveu entre os anos 150 – 223 da era cristã., na cidade de Roma. Destacou-se pelo seu saber jurídico e sua preocupação em conceituar Justiça. Entendeu ele que “*Iusticia est constas et perpetua voluntas sui cuique tribuendi*” (Justiça é a conste e perpétua vontade de dar a cada um o que é seu).

conceito de ‘devido’ permanece sempre em aberto, sujeito a constantes questionamentos. Portanto, a transgressão, em sua forma política, se apresenta como um gesto ético-político que nos incentiva a buscar uma justiça que não se conforma com o que está instituído, mas que, ao contrário, se co-cria na tensão entre o que é e o que deve ser.

4.3 - “DO CONSENTIMENTO À DESOBEDIÊNCIA CIVIL”

Como já visto, da obediência se exploraram algumas particularidades conceituais de sentido: a submissão e o conformismo. Enquanto que da submissão se refere à obediência como uma relação coercitiva de poder inspirada pela força, do conformismo sucede o fundamento de que, aquele que obedece, obedece e sujeita-se por um hábito, por um costume, por uma inércia ou por uma condição de agir da mesma maneira que outros agem, um *seguidismo*, um *automatismo*. Assim, abre-se, por fim, a investigação de um último sentido de obediência que permitirá examinar, de forma mais íntima, a relação dessa sob um viés voltado mais para a política. Trata-se do consentimento:

É como se, com o consentimento, encontrássemos **por um estilo de obediência propriamente política**. Seja no pensamento (teorias clássicas do contrato) ou no debate público (referências reiteradas dos dirigentes ao pacto republicano), **o consentimento é pensado como o núcleo racional da obediência às leis da cidade** (Gros, 2018, p. 131) *Grifo nosso*.

O consentimento seja, talvez, o modelo de obediência pelo qual as formas jurídicas, tanto da vida privada quanto da esfera pública, conseguem fazer o sujeito prisioneiro de si mesmo. Emprega-se como base de legitimidade das decisões jurídico-políticas o conceito fundamental do consentir.

Os contratos ou acordos legais da vida privada como, por exemplo, o casamento ou a relação médico/paciente e a coleta de dados das *big techs* para o uso desses dados privativos no domínio digital dependem de uma manifestação de uma ‘vontade consciente e livre’ que é denominada de *consentimento*. Da mesma forma isso ocorre no domínio público como, por exemplo, na ordem das eleições democráticas, o voto, assim com na aprovação parlamentar de leis e orçamentos públicos que são medidas que interferem na vida coletiva da sociedade.

Há um consentimento público e social quando o indivíduo introduz seu voto na urna e quando o parlamento de um país aprova em quais lugares ou em que o Estado fará seus investimentos. Consentir é, justamente, o estilo de obediência que conecta, portanto, “a intimidade de um casal de um lado e o destino de uma nação do outro” (Gros, 2018, p. 132). Ou seja, é o que liga e o que há de comum entre a vida privada e a esfera pública do domínio político de uma sociedade de Estado de Direito. Logo, “o consentimento é uma obediência

livre” que envolve uma “alienação voluntária” e que é “uma imposição plenamente aceita”, ou seja, “é um ato pelo qual nos constituímos prisioneiros de nós mesmos” (cf. Gros, 2018, p. 132).

Ademais, ao consentimento requer que todas as partes envolvidas tenham a capacidade de tomar uma decisão informada e que não sejam coagidas, manipuladas ou pressionadas a concordar com algo contra a sua vontade. Diante disso, surgem alguns problemas expostos por Gros: poderia um anão escolher ‘livremente’ servir de bala de canhão para atrações de parques de diversão, como mero produto para um tipo de serviço? Haveria a possibilidade de uma pessoa escolher ‘livremente’ dispor do seu próprio corpo à locação para o prazer de outrem nos casos de prostituição? Em que medida o sadomasoquista e a prostíbula, por exemplo, podem dispor contratualmente dos seus corpos, de uma forma ‘livremente consentida’ e que, dessa forma, não sejam reduzidos a meros ‘meios’ para a satisfação de outrem, como se produtos fossem? Os debates em torno do consentimento se fazem pertinentes, pois vinculam-se diante deles uma enorme dificuldade de desassociar a operação “entre dois conceitos que até então pareciam perfeitamente indissociáveis⁸⁰, indefinidamente passíveis de se sobrepor: liberdade e dignidade” (Gros, 2018, p. 133).

Ao explorar tais questões, Frédéric Gros nos lembra que diante da nossa sociedade, por mais que a pessoa afirme que é sua a escolha, que ela tenha dado seu consentimento completo, sem nenhuma coação, não é possível querer livremente contra a sua própria dignidade. Disso se deduz a premissa de que é inalienável o desejo de ir contra a essência de si mesmo. Nesse sentido, ele elucida:

A sociedade lhe recusa esse direito, pois reconhece valores transcendentais, sagrados, objetivos, independentes do exercício que cada um faz de seu próprio juízo e das escolhas pessoais. Ao defender esses valores, para além das escolhas irresponsáveis, **ela protege cada um contra si mesmo**, e se protege ela própria ao defender normas invioláveis, definitivas, independentes das escolhas de vida particulares (Gros, 2018, p. 134) *Grifo nosso*.

Sugere-se que a sociedade, com seus valores inalienáveis e absolutos, está operando para salvaguardar a própria pessoa de si mesma, invocando como justificativa o princípio da dignidade da pessoa humana. Isso indica que, ao proteger e promover tais valores e colocá-los em termos absolutos, há a ideia de que a sociedade admite que existem alguns tipos de valores individuais que não devem ser reconhecidos, pois esses infringiriam os valores transcendentais, comprometendo a estabilidade da sociedade em geral. Portanto, a sociedade atua para promover

⁸⁰ “Desde Pico della Mirandola ao menos, não se parou de dizer: a dignidade do homem está em sua liberdade”. Ver em Frédéric Gros, *Desobedecer*, p. 133.

e proteger alguns valores considerados ‘adequados’, mesmo que isso signifique, em contrapartida, limitar as escolhas pessoais das pessoas em certos casos.

O problema é: existem valores transcendentais, inalienáveis, que configuram a base sólida e essencial da dignidade humana, ou ela é simplesmente fruto de uma expressão e de uma imposição de convenções sociais e culturais? Mas, em contrapartida, pode-se questionar: aceitar que todos façam o que quiser, e que o critério de justiça fique ao ofício único da vontade e da liberdade individual de cada um e de seus respectivos valores não levaria a uma desorganização social, uma anarquia?

Necessita-se, nesse caso, como elucidado Gros, dialeticamente complementar esses dois discursos, o conservador e o libertário, com o objetivo de formular uma síntese, um terceiro discurso que não contraponha liberdade e dignidade, pois todo esse debate na verdade oculta e marginaliza outro problema: a questão de que muitas vezes é por necessidade de sobrevivência que se vende o próprio corpo, é “pela mecânica da miséria que leva a perder em conjunto a dignidade e a liberdade” (Gros, 2018, p. 134). Ou seja, há uma perda de liberdade e dignidade que é atravessada pela lógica da sobrevivência, em muitos casos, e a pessoa consente, principalmente, para sobreviver. “É sempre a mesma lógica: a pessoa é levada a se tornar escrava pelo ciclo da miséria; no final das contas ela consente, sobretudo e essencialmente, em sobreviver” (Gros, 2018, p.134).

Insera-se, nesse sentido, na lógica elucidativa e discursiva do consentir uma articulação contraditória, pois se “consentir é consentir livremente em ser dependente de um outro”, caso, então, ‘Eu consinta...’ devo, ao assinar os termos, aceitar “de antemão exigências que podem se opor entre si” (Gros, 2018, p. 135). Desse modo, o sujeito se aliena em troca da sua sobrevivência, pois caso ele não consinta, sua vida pode estar em risco. A contradição se faz, portanto, entre a escolha de sua vontade (liberdade) e a escolha de sua dignidade. Como exemplo dessa contradição, observa-se que na coerência capitalista, caso o sujeito ouse não consentir com aquilo que o mercado deseja pagar em troca de suas preciosas horas trabalhadas, a própria sobrevivência e subsistência desse sujeito fica ‘pendurada na balança’:

O consentimento supõe um ato inicial de renúncia. Ele produz essa desproporção entre a pontualidade desse suposto ato e a longa cadeia de servidões interrompida com a emissão paradoxal do primeiro "sim": “Sim, eu quis livremente minha própria alienação”. **O consentimento organiza a possibilidade de se constituir a si mesmo como passividade** (Gros, 2018, p. 135) *Grifo Nosso.*

Implica àquele que consente, uma prática de ceder ou renunciar certos aspectos da sua vontade e da sua liberdade momentânea para obter um grau de dignidade. Isso significa que o

ato de consentir pode levar a pessoa a se tornar passiva, ou seja, a aceitar o que lhe é imposto sem questionar ou resistir ativamente. A pessoa se submete a uma situação em que não tem pleno controle das suas vontades. Em última análise, esse consentimento pode afetar tanto a autonomia quanto a identidade daquele que, nesse sentido, consente.

Com efeito, Gros assinala que há no consentimento, em vista disso, uma forma geral que se revela em três proporções: a) a primeira, de que o consentimento é um ato livre; b) a segunda, a de que no consentimento sempre há uma abertura para um sistema de dependência; e c) a terceira, de que o consentimento é caracterizado pela pontualidade. Importante compreender que a liberdade na qual o consentimento se ratifica é qualificada, por ele, como uma “decisão racional e refletida que supõe antecipações, projeções, um cálculo da razão” (Gros, 2018, p.136). Desse modo, essa liberdade se manifesta em um momento pontual, isto é, em um momento concreto, determinado e materializado em um ato específico: a assinatura de um contrato. A cláusula preambular desse contrato se faz pela necessidade de lembrar que o sujeito é livre, isto é, como sujeito político, aceita o jogo democrático e as exigências desta premissa, de que a obediência é a cláusula de um consentimento inicial. Logo, “consentir é aceitar livremente, a partir de um ponto t, em limitar a nossa própria liberdade ou mesmo renunciar a ela” (Gros, 2018, p. 136).

É nesse contexto peculiar de consentimento que o sentido de obediência também encontrou sua fonte filosófica de inspiração para os pensadores políticos da modernidade⁸¹. Organizou-se o fim do modelo do indivíduo-escravo submetido a um Estado caracterizado por um poder teológico-político, que via na figura do monarca, de Deus e do direito divino, como garantidores da legitimidade e da soberania do rei perante os súditos.

A vida antes do pacto era caracterizada, com as devidas proporções e as fortes variações de pensamento desses autores, pela incivilidade, por algum grau de violência, por um estado de selvageria em que as paixões não eram muitas vezes controladas pela razão. Denominaram esse estágio do processo civilizatório anterior ao pacto como estado de natureza. Após o pacto, o que se tinha era, portanto, uma sociedade racionalmente civilizada, regida por regras públicas, em que o Estado, a polícia e a justiça fariam do cidadão, um cidadão controlado, que respeita as regras e a vida em um meio social.

⁸¹ Hobbes, Locke e Rousseau, os principais filósofos contratualistas, como já apontado anteriormente, pensaram, como princípio da relação política, uma espécie de *civilidade* humana. Traçaram, em suas teorias, um contrato originário, um tipo de pacto que considerava os cidadãos como sujeitos autônomos, livres e responsáveis. Esse pacto, o contrato social, caracterizaria e justificaria a forma de governo e a soberania do Estado para uma vida em comunidade.

O pacto republicano seria o dogma supremo, o cerne sagrado e inviolável do contrato social. É através dele que a obediência política ecoa como um consentimento inicial, uma aceitação pela qual se faz e se fundamenta a articulação racional de querer-viver juntos. “A sociedade é, em todos, pensada como o resultado de uma decisão comum e livre, pela qual a humanidade se livrou do caos” (Gros, 2018, p. 138). É pelo contrato social que há a possibilidade de se fazer a política juntos. Entretanto, o efeito, o impacto monumental e o preço alto que se paga por esse consentimento inicial é a obstrução de qualquer tipo de desobediência, tornando-a assim impossível e ilegítima.

Ao analisar a natureza desse consentimento político que se originou através das teorias contratualistas, Frédéric Gros sustenta que, diferentemente daquele tipo de consentimento irreduzível ao modelo jurídico descrito anteriormente, essa outra esfera do consentimento revela-se através de outras duas dimensões que alteram aquele modelo inicial, a saber: a) o ato de consentir “é, de início, indefinidamente remetido a uma bruma das origens, um passado levemente mítico”, no qual “nossos ancestrais tiveram outrora que se reunir e pactuar juntos” (Gros, 2018, p. 138); e b) esse ato de consentir é também “a condição de possibilidade do político”, isto é, “estamos todos desde sempre de acordo para “fazer sociedade” e obedecer às leis (cf. Gros, 2018, p. 138). Há nesse ato de consentir, em um primeiro momento, um princípio lógico de que esse consentimento e essa possibilidade de se viver em sociedade só é possível porque, mitologicamente, nossos ancestrais consentiram em criar um pacto. E, é somente por conta disso, que hoje se pode viver em uma sociedade política.

A democracia e o Estado só são possíveis porque estar-se-ia de acordo em construir a sociedade ‘civilizada’ e obedecer às leis. Compreende-se então uma lógica subjacente de que, só é possível fazer política *hoje* por meio da condição daquele ato inicial feito *ontem*. Isto, já não é em si, uma condição de se fazer a sociedade e a política pensada de forma transcendente? Pois, nesse caso, obedecer às leis seria um movimento vertical (transcendente), de cima para baixo, ou seja, obedece a partir do pacto formado anteriormente pelos seus ancestrais. Enquanto que “construir a sociedade”, em contrapartida, não deveria ser um movimento imanente? Como construir uma sociedade a partir de um pacto já formado de modo ‘transcendente’ em que você deve obedecer às leis já postas pelos seus ancestrais? Não é contraditório? Com efeito, questiona-se: “estamos de acordo para ‘obedecer às leis’ ou em ‘fazer a sociedade’?” (cf. Gros, 2018, p. 138).

Gros observa, portanto, que há uma ideologia do consentimento, fundamentada por uma lógica transcendente subjacente, que nos ensina e faz ‘compreender que é sempre tarde demais para desobedecer’. Estabelece-se no centro dessa ideologia da modernidade política um ato

fundador ‘como ponto de gravitação para a obediência cotidiana às leis’: o consentimento instituinte. É por meio desse consentimento que uma ordem política, uma sociedade governada por leis universais, uma autoridade soberana e um Estado de direito se tornaram viáveis (cf. Gros, 2018, p. 139):

Seja a fórmula do consentimento securitário: “Consentimos todos juntos em renunciar a nossas pretensões naturais e traçamos, por meio desse acordo unânime, o volume de um lugar separado do poder que promulgará regras comuns, formulará leis públicas. Através dessa obrigação, imposta a todos por essa autoridade única, a segurança geral deverá ser garantida. Antecipadamente, portanto, obrigamo-nos para como o Estado a obedecer às leis cuja finalidade primeira, mais uma vez, não é a justiça, mas a segurança”. **Se o pacto é a tal ponto motivado pelo medo de morrer, todo ato de desobediência será imediatamente suspeito de reintroduzir a anarquia primeira.** É uma ética do sobrevivente que se convoca. Obedecemos porque não queremos morrer, porque não queremos voltar ao caos social (Gros, 2018, p. 139) *Grifo nosso.*

A obediência é colocada como pressuposto para a política. O Estado é formado pelo consentimento desse acordo para garantir a segurança e a política. Nesse sentido, obedecer às leis é o primeiro e o principal objetivo de um cidadão. Não se trata de se ‘fazer uma sociedade’ e de promover a justiça, mas de garantir a paz e a manter a segurança geral. A anarquia é vista como sinônimo de morte. Desse modo, o contrato funciona como “pura ficção reguladora” (Gros, 2018, p. 143). É preciso inverter essa lógica. Primeiro, é preciso compreender o sentido de se ‘fazer sociedade’ juntos e é nisso que se deve ser instituído o consentimento.

O pacto deve ser pela construção imanente de uma sociedade. “O ‘nós’ é imanente, móvel, plural, sem maiúscula” (Gros, 2018, p. 142). É do ‘fazer sociedade’ juntos que a lógica da obediência política deve, em um segundo momento, emanar. A obediência política deve ser sempre secundária, deve derivar de um consentimento anterior de se ‘fazer sociedade’, que é uma condição sempre horizontal e imanente. Somente assim o cidadão sai da passividade e entra na atividade constitutiva da própria sociedade. “O cidadão é um intermitente da obediência política. Ele delega, mas pode sempre reassumir o controle” (Gros, 2018, p. 143).

Há nesse sentido uma abertura para uma lógica de que sempre é possível reativar o contrato social. Assim, a desobediência civil, já problematizada no capítulo 2, aparece e surge como um fenômeno capaz de se apoiar sempre “na constituição de um coletivo que exprime a recusa de ser “governado assim”” (Gros, 2018, p. 143).

Frédéric Gros explica que a desobediência civil, como conceito pensado pelos autores liberais, pressupõe um ato coletivo de ‘desobedecer juntos’, um ato de contestação compartilhada que possui um ideal de justiça e um projeto de ‘fazer-sociedade’ que faz o coração do contrato social pulsar, e que vê em si uma dimensão do futuro: desobedecer com o

sentido de “viver juntos, sobre novas bases, não se deixar governar assim, não aceitar o inaceitável, reinventar o futuro” (Gros, 2018, p. 149). Reitera-se, a partir desses teóricos, o caráter coletivo e público da desobediência civil:

Não se trata, sobretudo, de conspirar contra o Estado no âmbito das organizações secretas, nem de formar grupos de oposição clandestina para dinamitar, derrubar o governo em exercício, substituí-lo por outros dirigentes, nem de fazer avançar secretamente uma opção política contra outra. **A desobediência civil faz da publicidade a mola propulsora de sua ação: denuncia-se a injustiça, demonstra-se a todos a iniquidade de uma lei expondo ruidosamente sua desobediência. As ações de desobediência civil dirigem-se à opinião pública e, em sentido mais amplo, até mesmo à consciência de todos, ao sentimento universal de justiça** (Gros, 2018, p. 150) *Grifo nosso*.

A desobediência civil qualifica-se, portanto, com um despertar da consciência coletiva a uma injustiça, na qual apela-se para uma transformação da sociedade que tem em seu ato, como objetivo subjacente, um senso universal de justiça. “A desobediência civil faz da publicidade a mola propulsora de sua ação: denuncia-se a injustiça, demonstra-se a todos a iniquidade de uma lei expondo ruidosamente sua desobediência” (Gros, 2018, p.150).

No entanto, Gros considera que os autores liberais do século XX, ao tratar da desobediência civil, compreenderam apenas parcialmente os fundamentos e as determinações desenvolvidas por aquele que inaugurou esse conceito. Henry D. Thoreau, em seu ensaio *A Desobediência Civil*, apresenta, conforme destaca Gros, a desobediência civil, essencialmente, como um gesto, um procedimento inventivo, um chamado à transformação de si e dos outros (cf. Gros, 2018, p.151).

Sob essa perspectiva, o modo de vida de Thoreau – que afirmava ser necessário dedicar tanto tempo à leitura e à escrita quanto ao ato de caminhar e meditar⁸² -, reafirma e reestabelece da ideia de que a filosofia se constitui, antes de ser uma disciplina de saber, como uma arte e um modo de viver. Há uma indissociabilidade entre teoria e prática, na qual a filosofia deve ser um *corpus* que se manifesta na existência concreta. “O verdadeiro sábio *presentifica* filosofia com sua vida, com suas ações” (Gros, 2018, p. 152). Desobedecer, portanto, significa materializar a crítica filosófica, ou, em outras palavras, é pôr em prática a crítica teórica da filosofia na presencialidade da *práxis* das ações:

A obrigação de desobedecer está ligada às exigências da “verdadeira vida”. Para Thoreau, é inútil multiplicar os discursos críticos e as contestações teóricas se for para, no final, obedecer e tudo ratificar. Ele não aceita desfazer a conexão, como fazia Kant em seu artigo sobre o Iluminismo, entre reflexão crítica e obediência. Para multiplicar as declarações intempestivas se, no final,

⁸² Essa passagem foi retirada dos diários de Thoreau, ver em *Desobedecer*, p. 151.

for para agir como autômato, cumprir passivamente as leis, fazer como todos os outros? **Não há crítica autêntica a não ser como desobediência prática. Onde Kant afirma que a verdadeira desobediência é a crítica (teórica), Thoreau responde que a verdadeira crítica é a desobediência (prática)** (GROS, 2018, p. 152) *Grifo nosso*.

Outra importante perspectiva, é a de que Thoreau, ao escrever seu ensaio, percebe, com insistência, que há uma cisão e oposição entre, de um lado o Estado e o governo, e do outro, os indivíduos e os cidadãos. Em várias passagens do seu texto, ele observa que o Estado, junto as suas leis, as suas superestruturas e seus representantes, age e se move de uma maneira abusiva e pervertida contra o indivíduo-cidadão. “Os governos mostram, assim, como é fácil impor-se sobre os homens, ou mesmo impor-se a si mesmos para seu próprio benefício” (Thoreau, 2016, p. 52). Ademais, para ele, a República, o Estado e o Governo ainda são um mal necessário⁸³, mas que, na verdade, desse mal necessário deve-se esperar que governe o mínimo possível: “o melhor governo é aquele que governa menos” (Thoreau, 2016, p.51). É diante desse prisma que o pensador norte-americano desfaz qualquer vínculo dos valores morais e políticos frente à característica conceitual da desobediência civil. Deste modo, explica Frédéric Gros:

Não se deseja a inscrição na política de valores (justiça, igualdade etc.), não se faz catálogo das virtudes morais do chefe. **A moral encontra seu refúgio, seu alicerce na consciência, ao passo que a política não é mais nada do que o modo de funcionamento de um aparelho enorme e frio.** O aparelho estatal é uma máquina complicada, infelizmente necessária, mas à qual cada um deve constantemente opor sua “fricção”, seu “atrito”: **“Faça da sua vida um contra-atrito para deter a máquina”**. Quando muito bem lubrificada, a mecânica se torna perigosa, pois transforma os indivíduos em simples peças da engrenagem (GROS 2018, p. 153) *Grifo nosso*.

A afirmação da moral se dá no âmbito do indivíduo, aquele que possui a capacidade de agir, o que tem criatividade, espiritualidade, vontade e competência para decidir. É no indivíduo “que se faz a voz da moral, o apelo a justiça” (Gros, 2018, p. 153). Em contrapartida, a política é apenas o modo como o aparelho do Estado friamente e mecanicamente funciona. Por isso deve-se separar a moral da política. A moral diz respeito ao indivíduo, que é sagrado. Há uma primazia da soberania da consciência do indivíduo que é anterior à constituição e a elaboração das leis políticas.

Vislumbra-se em Thoreau o argumento de que não há precedência da obediência às leis e a conformidade das regras do Estado, uma vez que é a consciência humana que pode conduzir aquilo que é a moral e a justiça. Nesse sentido, Thoreau nos recorda que cada indivíduo, em virtude da sua existência, em virtude da sua consciência, deve se deixar guiar pela sua ‘bússola

⁸³ “No entanto, falando de forma prática e como cidadão, ao contrário dos que se intitulam homens sem governo, não peço o fim imediato do governo, mas, imediatamente por um governo melhor” (Thoreau, 2016, p. 52).

interior' ao invés de obedecer cegamente e simplesmente seguir às leis de maneira passiva. “Thoreau dá a esse dever essa cor de intransigência” (Gros, 2018, p.153). A desobediência não é apenas um direito derivado da razão ou da normatividade de constituição (como pensavam Rawls, Dworkin e Hannah Arendt), mas é um dever que emerge da integridade espiritual de cada indivíduo. A desobediência é a manifestação mais profunda do compromisso com a verdade e com a própria essência de ser. A desobediência em Thoreau se apresenta como um trabalho ético sobre si, um princípio de conversão espiritual que quer, sobretudo, a salvação isolada da nossa consciência.

Com efeito, quando o Estado toma medidas, decisões e comete arbítrios injustos e segue políticas indecentes, imorais, não basta apenas o indivíduo demonstrar o seu descontentamento. O indivíduo não possui apenas uma permissão para desobedecer, como se fosse um direito opcional a ser exercido de acordo com sua consciência. Não, ele carrega consigo o dever inabalável de desobedecer, como um compromisso vital para permanecer fiel a si mesmo, evitando assim qualquer separação lamentável entre, de um lado, sua moral interior e, de outro, suas ações exteriores (cf. Gros, 2018, p. 153).

Então, como resolver o problema ético-político-filosófico que surge da desobediência, na justa medida em que desobedecer é, sobretudo, um compromisso de fidelidade a si mesmo: ora, se todos agora resolvessem desobedecer e cada um seguir a sua própria lei, a sua própria concepção de moral e justiça, como poder-se-ia escapar da anarquia, da guerra de todos contra todos?

“Acredito que, antes de sermos súditos, devemos primeiramente ser homens” (Thoreau, 2016, p.53). Gros esclarece que Thoreau responderia a essa pergunta ilustrando que o que está em jogo não é a concepção de uma moral ou de uma justiça individual de cada um, a qual nos levaria a uma anarquia, pois o que se deve ser preservado como prioridade na sociedade é, na verdade, a concepção de consciência, e não a concepção de organização do mundo. Logo, a desobediência não estaria comprometida, necessariamente, com a anarquia, pois o que Thoreau chama de consciência “não é o indivíduo isolado oposto a um coletivo instituído que estaria, por sua vez, conectado a um universal” (Gros, 2018, p.154).

O sentido de desobediência está, para ele, comprometido com a oposição, de um lado, “entre um governo que se serve dos aparelhos estatais para defender os interesses de uma elite” e que exige dos “sujeitos uma obediência passiva”; e, de outro, o espírito de “uma individualidade que, na solidão de sua consciência, acede ao sentido da justiça universal sem se deixar fascinar pela opinião majoritária e covarde” (Gros, 2018, p. 155).

Em outras palavras, significa dizer que Thoreau compreende que o governo, muitas vezes, age em benefício de uma aristocracia e que todo o aparato estatal é frequentemente utilizado para proteger os interesses e o *status quo* dessa elite. Para isso o Estado exige uma obediência passiva dos seus cidadãos. A desobediência se mostra como uma saída, pois ao destacar a importância da consciência individual de cada ser, Thoreau estima que cada pessoa tem a capacidade de perceber a justiça universal por meio de sua própria consciência, sem a necessidade de ser politicamente influenciado ou cooptado por um discurso que se estabeleça por meio da opinião dada da maioria. À desobediência corrobora-se o caráter responsável de que cada indivíduo possui para seguir sua própria voz interior e buscar o que é moralmente correto, ou seja, trata-se de um trabalho ético sobre si, uma conversão espiritual:

Só desobedecemos autenticamente ao outro, aos outros, ao mundo como ele está e finalmente a nós mesmos como hábito, a partir dessa conversão. **E é dentro e por meio desse movimento de volta a si mesmo que nos descobrimos como insubstituíveis** (Gros, 2018, p. 155) *Grifo nosso*.

É o descobrimento desse si que se volta a si mesmo em um ‘eu’ insubstituível que está a fórmula exata da desobediência de um sujeito responsável, o que, conseqüentemente, é a ideia daquilo que Gros denomina de o ‘*Si indelegável*’. “Se não for eu, quem será em meu lugar?⁸⁴”. Desobedece-se, portanto, com base nessa atitude de que ninguém pode pensar no meu lugar e decidir sobre o que é justo ou injusto. Vive-se a experiência do indelegável na justa medida em que se percebe que existe uma responsabilidade intrasferível, intransponível, sobre os nossos ombros.

A todo instante se é chamado a pensar a e assumir a tarefa de discernir a verdade, de se tomar decisões justas e até mesmo a de desobedecer, não só aos outros, como também a si mesmo, quando confrontado com aquilo que é intolerável. É uma jornada individual e interior, de autoconhecimento, como aquela já preceituada por Delfos a Sócrates do “Conhece-te a ti mesmo”, a qual nos leva a reconhecer o que “cabe a esse si fazer” e que essa responsabilidade não pode ser delegada a mais ninguém. Logo, é a busca pela autenticidade e pelo compromisso que se acredita ser o certo, o qual nunca é um certo completo, absoluto e fechado em si mesmo, mas sempre o certo aberto, passível de se desobedecer. Explica Gros:

Esse sujeito indelegável nunca é ameaçado pelo individualismo, pelo relativismo, pelo subjetivismo. Porque esse ponto de indelegável em mim é precisamente o princípio de humanidade, a exigência de um universal. **Porque nós nos descobrimos insubstituíveis antes e essencialmente para nos pôr a serviço dos outros** (Gros, 2018, p. 157) *Grifo nosso*.

⁸⁴ Frase retirada do diário de Thoreau. (Apud. Gros, *Desobedecer*, p. 156).

Descobre-se, diante da desobediência, a inversão da lógica narcísica da plenitude egóica do ‘Eu’ absoluto que marca a política do conformismo. Degenera-se o ‘Eu’ único e singular daquele que obedece pelo conformismo e pelo consentimento, e se constrói uma outra percepção de sentido, a do ‘Si indelegável’. Vivenciar o ‘Si indelegável’ é perceber em si o ‘Eu’ indelegável que nos convida, não apenas a reconhecer a necessidade de ser autêntico para além das normas e das leis que nos objetificam diante da sociedade, mas, essencialmente, descobrir um chamado, um despertar de consciência, que nos convoca a agir em prol dos outros (mundo, natureza, humanidade), e de dar vida e movimento dialético ao sentimento de justiça, cuja urgência se sente profundamente no ‘Si Indelegável’.

Encontrar-se como insubstituível é, parafraseando Gros, assumir a responsabilidade de, como sujeitos/cidadãos, defender a justiça e a ‘dignidade minha’, mas, sobretudo, a dos excluídos. Essa atitude ética de experimentar o ‘Si indelegável’ que reside em cada indivíduo como uma expressão autêntica do poder, encontra-se nos bastidores da dissidência cívica⁸⁵. É na dissidência cívica que se caracteriza e emerge o compromisso de cada um dos indivíduos com a justiça e a dignidade. Cria-se uma barreira protetora contra a manipulação política e garante a integridade da desobediência como um ato genuíno e poderoso de resistência. É o espaço onde a ética encontra a sua ação, na qual a verdadeira mudança política começa a florescer.

CAPÍTULO 5 - O OBEDECER E O DESOBEDECER COMO SÍNTESE NA FORMAÇÃO DE SUJEITOS ÉTICO-POLÍTICOS

O itinerário até aqui esboçado revela, principalmente por meio da *dissidência cívica*, que o ato da obediência é, em quase sua totalidade, uma sucessão ou uma sequência de recusas e negações internas do ‘Eu’. A partir das perspectivas apresentadas, o obedecer se identifica, não apenas como um negar a si mesmo, mas, sobretudo, aceitar, concordar e ‘dizer sim’ ao outro. Obedece-se sem questionar, pois não se quer tumultos e problemas. Obedece-se cegamente, pois não se quer ver, saber e questionar – a ‘verdade’ é dolorida demais aos olhos, além de que há um medo daquilo que ela pode desmistificar. Obedece-se com sofrimento, pois teme-se a solidão que se faz surgir por meio da desobediência. Desobedecer é árduo. Obedece-

⁸⁵ Frédéric Gros aborda um capítulo inteiro sobre a dissidência cívica (capítulo 10 do livro *Desobedecer*). Basicamente, ele apresenta o conceito de dissidência cívica nas seguintes palavras: “Entendo por isso uma desobediência que não é forçosamente sustentada pela consciência nítida de valores transcendentais, pela convicção, esclarecida de um sentido moral superior, de leis que dominam a humanidade e o tempo. O dissidente faz sobretudo a experiência de uma impossibilidade ética. Ele desobedece porque já não pode continuar a obedecer” (Gros, 2018, p. 167).

se, por fim, de forma automática, pois teme-se o risco de que a desobediência poderia arruinar e desfazer a ‘minha vida’, ‘minha carreira’, ‘meus hábitos’. Obedecer, no fundo, é “dizer não a si mesmo dizendo sim ao outro” (Gros, 2018, p.168).

Com efeito, Frédéric Gros enuncia com a dissidência cívica uma nova compreensão do ‘dizer não’. Desobedece, pois não há como continuar a obedecer. Como exemplo do enigma da dissidência cívica, Gros cita Sócrates. Ao lembrar do julgamento de Sócrates, nota-se que uma das acusações lançadas contra ele era a de introduzir novas entidades divinas na juventude ateniense, as chamadas *daimónias*.

Em sua defesa, Sócrates sustenta, eloquentemente, a essa acusação revelando o mistério daquilo que estava por detrás daquelas ‘vozes divinas’ (que estava sempre em sua mente) dizendo ser, de modo simples, a ‘voz da consciência’ que lhe dirigia sempre a intuir o dever de agir com justiça. Assim, o *daimonion* socrático era uma espécie de ‘voz divina’ que atuava como um guardião de suas ações. Essa voz havia salvado Sócrates inúmeras vezes de perigos e escolhas específicas e, por isso, ela seria a essência do seu próprio ser, uma bússola interior capaz de nos conduzir pelos obscuros e difíceis caminhos da busca pela verdade e pela virtude.

Após o julgamento, Sócrates é preso e condenado à morte por Atenas. Críton, seu amigo, elabora um plano e pede que Sócrates se apresse para fugir da prisão e salvar sua vida. Contudo, Sócrates, ao se opor a essa decisão, responde a seu amigo que não deveriam se precipitar, e que era necessário primeiro examinar. Ora, na urgência do ato de fugir, era necessário para Sócrates primeiro examinar. O exame é “pensar as razões, interrogar a si questionando o outro, interrogar o outro para questionar a si mesmo, cuidar de julgar bem” (Gros, 2018, p. 165).

E, ao avaliar os prós e os contras, Sócrates decide obedecer a si mesmo, pois conforme sua avaliação, fugir nesse caso seria “salvar precipitadamente o corpo” e “correr o risco de perder a alma” (Gros, 2018, p.164). Ao obedecer a si mesmo, Sócrates também obedece às leis da cidade e a sua condenação. Entretanto, há algo de subversivo na sua obediência e nessa recusa de salvar-se, pois no momento inquietante em que há a possibilidade de fugir ou morrer, é a sua escolha, a de permanecer preso e morrer, que indica sua resistência. Pois, “aceitar a sanção não é forçosamente legitimá-la, mas provocar seu escândalo”. Assim, Sócrates alega que “até a sua condenação é ele quem a decide” (Gros, 2018, p. 166).

Há uma potência de ser na liberdade em Sócrates. Ora, mais uma vez, essa era aquela essência do seu próprio ser que atuou como um guardião de suas ações. No centro dessa aceitação da sua condenação está uma força intrínseca de resistência, a afirmação do pensamento do ‘Si indelegável’ que é responsável sobre si. “É ele quem escolhe obedecer; e faz cintilar, permanecendo sentado em sua prisão, uma potência: Sócrates tem uma maneira de

obedecer que é uma forma de resistir” (Gros, 2018, p. 167). Ou seja, a partir da obediência, Sócrates sinaliza, em contrapartida, sua resistência, a afirmação do seu ser.

Por outro lado, ao recordar de Antígona inquieta com o decreto injusto de seu tio Creonte, alcança-se a resistência pelo viés da antítese da obediência socrática, a desobediência. Antígona percebe que já não pode mais obedecer, pois toma a consciência que obedecer ao decreto é ir contra os seus princípios e seus valores mais profundos, princípios esses que se ligam e atravessam o senso ético de uma justiça ‘universal’ imanente à Humanidade.

Assim, é ela, tensionada por essa incoerência, quem toma as rédeas e a responsabilidade da sua escolha e, por isso, aceita, inclusive, a sua condenação à morte. Obedece a si mesma. Há, novamente, uma nova maneira de obedecer que se torna também uma forma de resistir. É então, em nome de uma obediência interior, que é ao mesmo tempo ‘superior’, que ela desobedece às leis de Creonte. Ou seja, é o obedecer imanente de Antígona que se revela em um obedecer transcendental à Humanidade.

Há um movimento reflexivo que liga o particular ao universal, pois a sua desobediência interna e particular está ligada a uma obediência de um princípio de justiça ‘universal’ concretizada naquele contexto específico, a saber: que seus dois irmãos tenham o mesmo direito de serem enterrados respeitosamente conforme as leis da Humanidade (leis divinas), que integram a pólis grega de Tebas. Ela é aquela que, como o dissidente cívico, experimenta uma impossibilidade interior de continuar a obedecer às leis de Creonte, pois se conscientiza daquilo que é intolerável à Humanidade como valor e, com isso, ela não pode mais fingir não saber, não ver e, principalmente, não dizer. Resta-lhe desobedecer. Antígona afirma sua potência de ser pela desobediência e, dessa forma, chega-se à resistência.

Observa-se, ao analisar os casos de Sócrates e de Antígona, uma síntese de um movimento dialético que se determina no âmbito da dissidência cívica. Obediência e desobediência se negam, se guardam e se superam a partir da imanência concreta do próprio Ser. O ‘Si indelegável’ se torna capaz de assumir a responsabilidade, tanto da consciência do *daimonion* socrático, que obedece como forma de resistência, quanto da desobediência de Antígona, que se efetiva como consciência daquilo que é intolerável à Humanidade como valor imanente. Sócrates assume uma coragem em obedecer, Antígona assume uma coragem em desobedecer. Ambos são mortos, ambos se obrigam a serem fiéis consigo mesmos perante suas consciências. Em ambos os casos se cria uma solidariedade a partir da afirmação e da ativação de um governo de si sobre si.

Há também um outro caminho filosófico, que não o dialético, que nos leva, semelhantemente e uniformemente, à mesma conclusão anterior. Gros, ao articular sobre uma

última forma da estilística conceitual da obediência, desenvolve o que constituiria o reverso da dissidência cívica, uma espécie de *obrigação ética*. Volta a Aristóteles para caracterizar tal definição:

É bom saber igualmente mandar e obedecer, e um cidadão experimentado é aquele que é capaz de ambos os papéis. [...] há um outro tipo de comando que por súditos as pessoas livres e de mesma condição: é o que se chama de governo civil. Só se aprende começando por obedecer. Assim, pelo próprio serviço sob ordem hiparca, se aprende a comandar a cavalaria; servindo sob o general e os demais oficiais da infantaria, aprende-se a comandar os diversos graus de militares. Existe até uma máxima quanto a isto, que diz que não é possível bem comandar se antes não se tiver obedecido. Ora, estes são dois gêneros diferentes de mérito, e **é preciso que um cidadão adquira ambos, saiba obedecer e esteja em condições de comandar** (Aristóteles, 2006, p. 50-51) *Grifo nosso*.

Diferentemente da obediência política hierarquizada que se caracterizou a partir das monarquias e que nos é conhecida nas atuais democracias constitucionais, Aristóteles sustenta que, na obediência ‘política’ grega, o cidadão que obedece é o mesmo cidadão capaz de comandar, ou seja, se obedece a um igual. Há um vínculo de compatibilidade entre a relação de comando e relação de igualdade. Não há uma condição absoluta de comandante e comandado.

Na democracia ateniense, os cidadãos, que são livres e iguais, vão até a Ágora colocar em confronto suas ideias, seus pontos de vista, todos em pé de igualdade. Obviamente, há a possibilidade de um cidadão se destacar mais que o outro, de ter uma habilidade mais formidável ou algo mais inventivo nos seus discursos. No entanto, aqueles que são convencidos por uma ideia de outrem seguem esta ideia, não por meio de uma passividade, em renunciar-se ou abdicar-se de si mesmo, mas, sobretudo, por meio de um ativo confronto de ideias postas e discutidas por todos. Ou seja, “A igualdade grega não é um direito, uma estrutura jurídica, um *a priori* estatutário” como nas democracias atuais, é, essencialmente, “um regime de encontros, aqui chamado político. É o regime dos encontros dos indivíduos livres” (Gros, 2018, p. 173).

O critério de igualdade se baseia, para Aristóteles, no fato específico de que os cidadãos são livres. É a liberdade que põe os cidadãos em pé de igualdade. Os indivíduos são igualmente dotados de liberdade, mas não aquela igualdade no sentido de uma uniformização, mas sim, a igualdade na promoção de uma capacidade universalmente reconhecida de poder dar ordens, de poder comandar, sem que isso introduza divisões. Na esfera política, encontra-se, portanto, a dinâmica de comando e obediência, na qual, por meio do comando, não se cria uma hierarquia de posições. Reitera-se, não há comandante e comandado de modo absoluto. Há, sempre em aberto, uma possível reversibilidade entre o comando e a obediência. É a igualdade de liberdade

que nivela a capacidade de não se conformar passivamente, mas de ser um coautor do próprio destino da pólis.

Há, segundo Aristóteles, uma segunda condição estruturante para que esse sistema de reversibilidade entre o comando e a obediência se efetive: “Só se aprende começando por obedecer”, ou seja, só aprende a comandar aquele que antes aprendeu a obedecer. “Obedecer bem é se preparar para comandar, e a obediência é sempre uma etapa no caminho do comando” (Gros, 2018, p. 173). Mas essa frase de Aristóteles, que faz referência à arte militar⁸⁶ grega, indica que somente um hoplita apto a manter seu posto corajosamente, não será capaz de abandonar seus companheiros e colocá-los em risco de vida. O general é sempre o primeiro da fila em uma falange, é ele quem dá o comando e é ele quem dá o exemplo de coragem ao coletivo. Sendo o bom hoplita aquele capaz de manter seu posto e resistir em sua posição sem covardia, ergue-se um novo sentido de coragem, a saber: a coragem como determinação, isto é, como resistência.

Pois bem, quando o hoplita determina sua coragem em forma de resistência, e insiste em permanecer e guardar o seu posto inabalável para que o coletivo da falange não desmorone, mesmo que o medo de morrer possa surgir, ele está, de fato, na posição de comandante ou na posição de obediente? Ele está na posição de comandante de si mesmo, isto é, ele comanda a ele mesmo a obedecer. Há aqui uma obediência como forma de ativação da própria vontade, na qual seria impossível pensar uma lógica como a obediência de Eichmann: “não sou responsável, pois só obedecia”. Essa é a obrigação ético-política que liga o hoplita como cidadão grego que Aristóteles menciona.

É uma obrigação ética que cria uma responsabilidade e uma solidariedade “a partir da afirmação, da ativação de um governo de si sobre si: eu me obrigo a obedecer a um outro que é meu igual” (Gros, 2018, p. 177). Existe uma ligação do sujeito com o coletivo, em que cada cidadão livre constrói ativamente uma obrigação interna de se ‘fazer sociedade’. Essa obrigação é a própria “possibilidade geral de desobedecer no interior da própria forma ética da obediência” (Gros, 2018, p. 177), pois é sempre o cidadão livre aquele que, em última instância, sempre lhe dará o poder de comandar a ele mesmo em obedecer ou desobedecer. No fundo, a obediência

⁸⁶ Vale ressaltar que o modelo militar (modelo hoplítico) empregado como referência por Aristóteles é totalmente diferente do modelo militar contemporâneo aludido, como, por exemplo, pelo exército. Conforme explica Gros, no modelo hoplítico, “o hoplita sustenta o braço esquerdo um escudo redondo (o *hóplon*) que lhe permite proteger, ao mesmo tempo, seu flanco esquerdo e o direito de seu vizinho, enquanto seu próprio lado oposto é coberto pelo escudo de seu vizinho da direita. [...] O dispositivo supõe o alinhamento de hoplitas por várias fileiras em profundidade, de tal maneira que, se um homem cai, ele é imediatamente substituído pelo que se encontra atrás. [...] A força desse modelo está na constituição de um corpo unido e solidário. Cada um só se mantém aqui por ser mantido pelo outro, cada um só está protegido à condição que proteja um outro. E o lugar natural dos generais é a primeira fila: eles dão o exemplo, insuflam coragem ao coletivo” (Gros, 2018, p. 174-175).

política que aqui se refere Aristóteles é, particularmente, a do governo de si que se perfaz no governo dos outros:

A obediência política autêntica supõe estabelecer de si para si uma relação de comando: trata-se de fazer reinar a ordem em si, ser o mestre consigo, em si e para si. Por “ordem”, não se deve somente compreender o comando, mas também a ordenança no sentido quase harmônico. O que Platão denomina “justiça” é o superior, em si mesmo, comandar o inferior, é a capacidade de instaurar uma aristocracia interior. Meus desejos, minhas vontades, meus impulsos, meus ideais, minhas necessidades, minhas capacidades, minhas energias: é preciso que cada coisa em mim se mantenha em seu lugar, que o que há em mim de mais elevado dirija, que minha potência de agir se ponha a serviço das convicções racionais, que minhas aspirações vulgares sejam contidas, que minhas necessidades naturais sejam somente satisfeitas. **“Obedecer-se” ou “comandar-se” é sempre um único trabalho de si sobre si mesmo** (Gros, 2018, p. 177-178) *Grifo nosso*.

Obedecer a si mesmo e comandar a si mesmo são dois lados da mesma moeda. A verdadeira obediência política trata da relação intrínseca da capacidade de estabelecer a si um relacionamento de comando consigo mesmo. Ser o mestre de si mesmo consiste em governar a ordem interior, e vincular, a partir disso, uma relação harmoniosa não só para si, mas também para com o outro. Trata-se, não de um olhar solipsista da dependência do ‘Eu’ com ‘Eu’, mas, essencialmente, de uma associação harmoniosa do ‘Eu’ com o ‘Nós’, sendo, portanto, uma conexão baseada no fundamento da alteridade. Para Gros, “não se trata de cuidar de si no sentido de uma postura egoísta, individualista, mas de permanecer vigilante nesse núcleo ético que habita cada um” (Gros, 2018, p. 181).

É por meio da autorreflexão, do autoquestionar-se socrático, que se destaca a alavanca da desobediência, em que o ‘si’ do cuidado de si permanece não só aberto ao outro, mas, sobretudo, a si mesmo. É esse ‘si’ a base, o ponto de origem, no qual o sujeito toma decisões sobre o que aceita e o que recusa em sua vida. Ou, em outras palavras, esse ‘si’ é a base sobre as qualidades das escolhas éticas que devem ser feitas, na qual o particular se liga ao universal. É a força motriz da consciência, em que cada cidadão tem, por si mesmo, a capacidade de aceitar ou recusar tal ordem: “o Sócrates do exame dialético interminável, do cuidado de si; o Kant da coragem da verdade e do pensamento que julga” (Gros, 2018, p. 183).

Sinteticamente, conclui-se que o caminho traçado, até as últimas consequências pela desobediência encontra em si mesmo a própria obediência. Assim como Antígona, ao desobedecer às leis de Creonte obedece a si mesma e às leis divinas, em contrapartida, Sócrates, ao obedecer a si mesmo torna sua obediência em uma manifestação de resistência às leis de Atenas; ambos se tornam mártires. Somente o trabalho crítico, o pensamento pensante sobre si mesmo, é capaz de buscar um rearranjo, uma síntese do ‘Si indelegável’ como uma forma de

um novo sujeito ético-político, um sujeito que possui uma responsabilidade indelegável, “em que ninguém pode pensar em seu lugar, ninguém pode responder em seu lugar” (Gros, 2018, p.183).

5.1 - EM QUE MEDIDA DESOBEDECER É RESPONSÁVEL?

Antígona abraça o *amor fraternal* como critério orientador para *desobedecer* a Creonte. Ela se submete ao outro lado da moeda, obedece a si mesma e às leis divinas que, na esfera da legitimação, se enquadram hierarquicamente acima das leis de Creonte e do Estado, devido as suas fontes emergirem de uma tradição que é também consuetudinária. Ao contrário das leis dos homens, que distinguem os irmãos Etéocles e Polinices, o princípio norteador da justiça, para Antígona, os coloca em pé de igualdade. Ora, é essa desobediência de Antígona que a posiciona em um estado elevado na escala de uma emancipação humana e que a coloca em uma posição ética revolucionária.

A mensagem é clara: as leis dos homens, ao transgredirem o princípio de justiça da humanidade, devem ser desafiadas em prol do amor fraterno, que cuida e governa tanto o ‘eu’ quanto o ‘outro’. Valoriza-se assim as diferenças como expressão desse ideal revolucionário. O brilho de Antígona se estabelece, e *desobedecer* se torna uma possibilidade concreta, um ato revolucionário legítimo e autêntico para a constituição de uma justiça mais ‘humanística’, pautada nesse princípio de amor fraternal que reprime, por exemplo, no contexto contemporâneo, o individualismo excessivo capitalista em favor de um reconhecimento de que todos os seres humanos têm uma igualdade fundamental e uma dignidade intrínseca e ontológica.

Entretanto, a pergunta que ainda fica é a seguinte: até que ponto desobedecer é responsável? Ao discorrer sobre essa questão, o pensador francês Frédéric Gros apresenta, inicialmente, como pressuposto do conceito de responsabilidade, um daqueles horizontes do cotidiano e do senso comum: a máxima de que só é responsável aquele que obedece às leis. Ou seja, ser irresponsável, no conhecimento vulgar, está intimamente associado com a ideia, em linhas gerais, de ser desobediente às normas.

O sentido é: se todos desobedecerem, a vida em sociedade será uma anarquia, ninguém respeitará a lei. Com efeito, é interessante perceber, segundo ele, que, por outro lado, há vários momentos em que obedecer nos faz entrar em um regime de desresponsabilidade. Como, por exemplo, o caso de Adolf Eichmann que alegou, em sua defesa no Julgamento de Nuremberg, que estava apenas seguindo ordens e que, por isso, não haveria para ele responsabilidade nenhuma pelas atrocidades cometidas durante a vigência do estado nazista alemão. Ou seja, ele

estava apenas obedecendo às leis de seu país e, por essa razão, não poderia ser responsabilizado pelos crimes que havia cometido. Desse modo, é possível afirmar que a obediência pode gerar também um regime de desresponsabilidade. “A partir do momento em que obedeco, o que executo não é mais minha responsabilidade” (Gros, 2018, p.186).

Diante dessa ambiguidade, Gros esclarece que o termo ‘responsabilidade’ possui caráter amplo e que deve ser analisado e pensado. Preliminarmente, ao termo ‘responsável’ designa-se, no contexto contemporâneo, aquele que toma decisões, que possui iniciativa, que arbitra, que aceita os compromissos, que considera o mundo tal como é e que responde à urgência da ação, o que assume riscos e que assume as consequências dos seus atos. “É pragmático, reformista, antiutopista”. É o ‘responsável’ que designa o mundo empresarial, que age e põe em prática a utilidade dos resultados já pré-estabelecidos pelo mercado: “esforço aplicado à vontade” (cf. Gros, 2018, p.186). Esse é o ‘responsável’ pelo resultado terminal ou, em outras palavras, ‘responsável’ é aquele que obtém sucesso em sua carreira. No entanto, ele evoca também outras quatro figuras a respeito da responsabilidade.

A primeira ele qualifica como responsabilidade integral ou responsabilidade do erro. Trata-se da ideia de que haverá um tribunal dos mortos que julgará todas as ações humanas, e que, desse modo, dever-se-á “prestar contas da integralidade de nossos atos e até dos nossos pensamentos” (Gros, 2018, p.187) perante uma instância divina, superior, imperante. Essa é denominada como a responsabilidade *perante* e se estabelece por meio da ponderação moral que se dá perante a relação do sujeito a uma autoridade superior divina que avaliará e julgará todos os atos dos indivíduos no dia final. Desse modo, o sujeito carrega o fardo de seus atos morais frente a uma lei superior e, por esse motivo, ele é responsável.

A segunda figura refere-se à responsabilidade absoluta ou responsabilidade do acontecimento. Essa se fundamenta na filosofia estoica de Epicteto. Em sua obra *O Manual de Epicteto* dizia que nenhum homem seria livre caso não fosse senhor de si mesmo. Ele faz uma distinção do que está em nosso controle e o que não está. Enfatizava que o sofrimento humano não está nas coisas em si, mas em nossas opiniões e julgamentos acerca do mundo. Logo, “o que depende absolutamente da minha responsabilidade, em compensação, é o sentido que darei ao que me ocorre” (Gros, 2018, p.188). Desse modo, ser responsável é dar-se conta do poder absoluto que possuo ao interpretar e dar sentido à própria vida. “Sou eu que absolutamente decido” (Gros, 2018, p.188).

A terceira figura titula-se de responsabilidade infinita ou de responsabilidade do frágil. Nessa esfera, Gros invoca Levinas. Trata-se da responsabilidade perante o outro. Isto é, ao se deparar e estar na presença de um outro ser vulnerável, eu enquanto Ser devo me

responsabilizar. Em outras palavras, entende-se como responsabilidade de proteger “o outro a partir de seu sofrimento mudo, o outro em sua fragilidade, o outro carente, desarmado, é ele quem me comanda” (Gros, 2018, p.189). A responsabilidade é inicialmente por outrem que me chama, me intima, e, devido a isso, carrego o incômodo de me responsabilizar infinitamente por ele e protegê-lo. Não se trata de sentir-se responsável por uma instância superior como no caso da responsabilidade integral, mas trata-se do inverso. Responsável é aquele que “por ser confrontado com o mais frágil, o mais carente (...)” responde ilimitadamente ao sofrimento do outro. Isto é, “(...) minha força, minha superioridade são a alavanca de uma obrigação infinita para com o outro” (Gros, 2018, p.190).

Por fim, Gros debruça-se acerca da última figura do conceito amplo de responsabilidade. Trata-se da responsabilidade global ou da responsabilidade pelo mundo. Essa diz respeito à consciência de que todos nós, enquanto seres humanos, somos solidários nas injustiças que são produzidas de todos os lados.

Tal responsabilidade representa a ideia de que tudo está conectado. Há uma interrelação entre o ser, a humanidade e o *kosmos*, no sentido de que o grau da responsabilidade global se insere sobre aquele que toma consciência, a partir da sua própria existência, do pertencimento do humano à humanidade e, conseqüentemente, ao universo que, por meio dele, coexiste. Para Gros, esse sentimento de responsabilidade é implacável e urgente, pois traz consigo, “a certeza de que no fundo cada um traz em si a responsabilidade (ou o que Arendt denominava o “cuidado”) do mundo” (Gros, 2018, p.190).

Cada sujeito, em sua autonomia e em sua própria condição de Ser, é Ser responsável na medida em que ser só é possível na condição de uma interrelação entre o Ser, a humanidade e o universo. Nesse sentido, observa-se que o Ser enquanto Ser autenticamente não se esquivava dessa responsabilidade, uma vez que, se todos somos responsáveis, não há nenhuma desculpa para não combater esta ou aquela injustiça. Dessa forma, Gros parafraseia Sartre quando escreve:

(...) o próprio da realidade humana é ser sem desculpa, é também para tornar ilegítima a neutralidade. Trata-se de dizer: nenhuma desculpa para não lutar contra esta ou aquela injustiça, nenhuma desculpa para não combater esta ou aquela iniquidade. Sou responsável por isso por princípio e, pela minha inação, torno-me cúmplice (Gros, 2018, p.190).

Portanto, diante dessa responsabilidade não há possibilidade de neutralidade, não há possibilidade de não assumirmos a responsabilidade das injustiças globais, de ser indiferente ou de fechar os olhos às iniquidades causadas por um modo de vida que desresponsabiliza o

Ser com o intuito de promover um sistema econômico que está destruindo o planeta e gerando ainda mais injustiças.

Essa responsabilidade global é o grito revolucionário de justiça que emerge desde Antígona. É a reivindicação de que cada Ser, intimamente, conecta-se com um olhar de amor fraternal ao outro e ao mundo. É a justiça humana holisticamente responsabilizada e conectada. Não há a alternativa de se manter solipsista, neutro e indiferente frente a esse conservadorismo irresponsável e nefasto gerado pela neutralidade das leis humanas que constituem um sistema político-econômico que gera injustiças globais. Por isso, complementa Gros que “Ser responsável é, antes de mais nada: sentir o peso de um fardo nos seus ombros”, isto é, viver o fardo de se sentir responsabilizado, sobretudo às injustiças que permeiam o mundo, das quais o ser não pode se dispensar por, necessariamente, fazer parte do todo, do *kosmos*. É a responsabilidade de manter-se vivo, como parte e como todo, essa é responsabilidade vital.

E do que esse Ser responsável se constitui? Segundo Gros, apresenta-se, primordialmente, com duas características. Primeiro, como um Ser que é insubstituível, pois não há a possibilidade desse Ser, constituído de consciência, se desfazer dessa responsabilidade humanamente global, que é indelegável a outros. E, segundo, como um Ser de responsabilidade que se conhece na medida em que se percebe que sua responsabilidade não é a responsabilidade de nenhum outro Ser, mas sim, aquela de si mesma. O que isso significa? Ora, diferentemente do *cogito* cartesiano e do ego transcendental kantiano que reivindicam o caráter de universalidade do Ser como sujeitos universais, essa responsabilidade global apresenta como alternativa um Ser autorresponsável que valoriza as diferenças.

Não se trata da soma das responsabilidades particulares de cada sujeito como fonte metódica para a compreensão de uma verdade universal do Ser. Mas, trata-se exatamente de reconhecer e valorizar as diferenças incandescentes, múltiplas e, infinitamente, potenciais do Ser; que, a partir de sua própria conscientização de si, sucumbe na responsabilização autêntica (de cada Ser consigo mesmo) e no reconhecimento mútuo entre os Seres.

Cria-se a possibilidade de, por meio desse autoconhecimento, conhecer e valorizar as diferenças da humanidade. Tais diferenças humanas, pautadas numa responsabilidade global, desvelam-se na possibilidade do reconhecimento mútuo. É esse reconhecimento mútuo que constitui a ‘verdadeira democracia’. A democracia plural em que cada Ser se efetiva, a partir das suas próprias diferenças, na construção de uma justiça fraternal.

Antígona se revela como esse Ser autêntico e livre, que invoca, em sua imediatez, o princípio de um amor fraternal para desobedecer legitimamente a ordem ilegítima de um outro, Creonte. Isso significa que Antígona não traiu a si mesma, não traiu o seu Ser. Ela se sente

responsável por uma justiça global. Por quê? Porque o que chamam de ‘justiça’ não é o que se vê por toda a parte como justiça humana e que sempre é a mesma farsa: “o interesse do mais forte travestido de interesse comum” (Gros, 2018, p.202). Fazer justiça aqui se torna um hábito de se manter fiel a essa responsabilidade global do amor fraternal inerente a todo Ser.

Com efeito, Frédéric Gros conclui que a imediatez do Ser responsável globalmente se caracteriza pela possibilidade contínua de desobedecer a si mesmo. E, em última instância, desobedecer a si mesmo não seria trair-se? Explica Gros que a força de desobedecer ao outro se torna, então, a força de obedecer a si mesmo. Esclarece: ao comandar-se a si mesmo, por meio do ato da desobediência ao outro, o sujeito incorre em uma outra face da própria obediência, a obediência de si mesmo. Esse comando, segundo Gros, se torna um confinamento consigo mesmo, aquele que é um si soberano de si mesmo. Em outras palavras significa dizer que aquele que detém em si mesmo a força de decidir, de pôr ordens, de se comandar. “Desobedecer é, portanto, supremamente, obedecer. Obedecer a si próprio” (Gros, 2018, p. 214). Entretanto, esse *Si indelegável*, soberano de si mesmo, não se trata daquele que se fecha na relação solipsista consigo mesmo do ego transcendental kantiano. É preciso avançar. Pois, esse *Si indelegável* recai, lamentavelmente como enfatizado, em uma outra obediência, obediência de si mesmo. Um fechamento do Ser. Entretanto, esse *Si indelegável* deve também ser passível de desobedecer a si mesmo quando necessário.

Em última instância, é preciso desobedecer a si mesmo como ato revolucionário de si mesmo. O *Si indelegável* pensado por Gros é aquele que, para salvaguardar a sua liberdade, mantém aberta a legitimidade da sua desobediência íntima para consigo mesmo. Obedecer é, para ele, fazer-se traidor de sua própria liberdade, é fechar-se à sua liberdade de pensar. Trata-se, portanto, em uma iminência de uma abertura filosófica para o preceito socrático, qual seja: a desobediência como capacidade ética do cuidado de si de autotransformar-se alinhada ao princípio de alteridade. Pensar e se questionar é se auto desobedecer. Filosofar é desobedecer a si mesmo. O que é a filosofia se não o ato de se autoquestionar, de se auto-reinventar? Ou seja, desobedecer é questionar as nossas certezas, nossos hábitos, nossas convicções. Logo, “se nos desobedecemos é para não sermos traidores de nós mesmo” (Gros, 2018, p. 215).

Assim, não só o pensar o desobedecer se estabelece, mas pensar e se desobedecer são, sobretudo, maneiras de refletir, ante o absurdo irresponsável e irracional que se ostenta no mundo, uma possível exteriorização da responsabilidade ética e política e uma substancialização da autenticidade do preceito socrático do cuidado de si, do cuidado de si para o cuidado com o outro e, conseqüentemente, com o mundo.

5.2 - UMA HIPÓTESE PARA A FUNDAMENTAÇÃO DE UMA ÉTICA DO DESOBEDECER

Em termos ético-filosóficos, é possível perceber que a *hilemorfização* da *desobediência* não pode ser compreendida, portanto, de forma reducionista como um gesto condenável de simples negação do *status quo* ou de pura prática de rebeldia acerca de uma lei injusta que possa constituir o ordenamento jurídico do mundo, mas, deve ser entendida de modo mais amplo, sobretudo, como uma forma de (re)afirmação da existência humana, a qual sugere o entrelaçamento entre o potencial poder singular criativo-racional que cada ser humano tem de autotransformar-se, e da pura liberdade ontológica que se manifesta, a partir disso, de se ir além dos próprios limites previamente estabelecidos, observando sempre as condições que impõem uma responsabilidade incondicional por si, pelo outro e pelo mundo. A *desobediência*, enquanto ato ético, político e existencial precisa ser pensada, desse modo, sob uma perspectiva dialética que transcenda a mera oposição à obediência, à lei e à autoridade.

Propõe-se, nesse sentido, uma hipótese: a construção de um *ethos* do *desobedecer* – isto é, um conjunto de critérios que orientam e fundamentam a *práxis* da *desobediência* em termos filosóficos. Tal sistema ético, não apenas justificaria a *desobediência* como ato constitutivo ontológico da potência criativa-consciente-racional do ser humano, mas também a transformaria em um compromisso moral crítico e responsável, que se orienta, não só para o cuidado de Si, mas também para o cuidado do Outro, tendo como direção a valorização da diferença, da singularidade e da pluralidade.

A *ética do desobedecer* emerge dessa intersecção entre a responsabilidade pelo Outro (alteridade), conforme aquela prescrita por Levinas, e a necessidade de autoconhecimento crítico e transformador, preceito fundamental da máxima socrática, o ‘conhece-te a ti mesmo’. Essa ética que deve ainda ser pensada, não se manifesta, conforme explicado, como uma rejeição arbitrária e reducionista das normas, mas como uma postura deliberada e reflexiva-dialética de resistência aos *modus* de vida estruturantes que, ao mesmo tempo, negam a singularidade do ‘Eu’ e do ‘Outro’, desvirtuando a própria essência constitutiva do Ser e formatando as subjetividades aos moldes do pensamento unidimensional e padronizado que reforçam a lógica do sistema liberal burguês, mantendo, conseqüentemente, o conformismo apático e a inautenticidade por meio de um sistema de consumismo e de alienação.

Desse modo, a *ética do desobedecer* deve ser constituída pelo reconhecimento da diferença, do pluralismo e da diversidade, que convoca o sujeito a assumir um amor fraternal como princípio central, elencado por Antígona, o qual deve se concatenar em função de uma

responsabilidade global. Segundo Levinas, o contato com o ‘Outro’, representado pelo ‘rosto’⁸⁷, não é apenas uma identificação com a diferença, mas um apelo ético que insta o indivíduo a assumir uma responsabilidade sem condições. Na alteridade, o ‘Eu’ ao encontrar o ‘Outro’, evidencia-se a insuficiência dos sistemas normativos totalizantes, demandando uma resposta que vai além do simples cumprimento de normas pré-definidas. É diante desse chamado que obedecer a ordens que neguem ou desrespeitem a dignidade e a singularidade do Outro se torna moralmente inaceitável. Assim, a *práxis* do *desobedecer* se justifica eticamente quando as normas vigentes se revelam incompatíveis com a necessidade e a exigência de reconhecer e salvaguardar o ‘Outro’ em sua totalidade.

Por outro lado, o preceito socrático ‘conhece-te a ti mesmo’, tese capital da filosofia maiêutica, enfatiza a necessidade de uma profunda investigação de si, uma perquirição interna, que permita ao indivíduo compreender as suas próprias limitações, seus valores e suas potencialidades. Esse autoconhecimento é crucial para que o sujeito possa distinguir entre o que é imposto externamente e o que verdadeiramente direciona uma vida ética.

A importância da prática do autoconhecimento se destaca, especialmente, na conjuntura contemporânea atual, devido ao impacto das novas tecnologias e das redes sociais, conforme argumentos expostos por Giuliano da Empoli, no livro *Os Engenheiros do Caos*. Ele demonstra que com essas novas tecnologias, surgem novas estratégias de comunicação política que operam nos bastidores ocultos da política global, as quais se utilizam de dados, algoritmos e da psicologia das massas com o intuito de manipular emoções, criar narrativas polarizadoras e moldar o debate público afim de que determinados grupos elitistas possam se manter no poder através de informações falsas e de desinformação.

Nesse sentido, o que se observa é uma polarização ética e política que pode ser descrita e qualificada como uma ‘guerra de afetos’, em que as interações interpessoais e sociais não são mais determinadas por diálogos de cunho argumentativos-rationais, em que há a possibilidade de se ouvir argumentos e de se refletir conjuntamente sobre eles. Mas, o que claramente se evidencia são bolhas patológicas de monólogos solipsistas marcados por conflitos e fragmentações emocionais que expõe a ausência de conexão e de, principalmente, compreensão

⁸⁷ Em *Violência do Rosto*, Levinas aprofunda essa ideia ao demonstrar que o rosto não deve ser reduzido a um objeto de conhecimento, mas compreendido como a manifestação irreduzível da alteridade, revelando a vulnerabilidade e singularidade do ‘Outro’. Essa abordagem evidencia que a violência, neste contexto, não se restringe ao âmbito físico, mas se estende à objetificação e à desumanização que ocorrem quando sistemas totalizantes ignoram o imperativo ético de reconhecer o ‘Outro’. Assim, o encontro com o rosto convoca o sujeito a uma postura de respeito e responsabilidade, desafiando normas e práticas que promovem a exclusão e a desumanização. Ver mais em: Levinas, Emmanuel. *Violência do Rosto*. Tradução: Fernando Soares Moreira. São Paulo. Edições Loyola. 2014, p. 27 – 43.

entre os indivíduos. Constrói-se uma narrativa do ‘nós contra eles’, em que aqueles que pensam de forma diferente são vistos como adversários e inimigos que devem ser eliminados. Um exemplo disso, são as políticas xenofóbicas contra imigração que ocorrem em todo o continente Europeu e, principalmente, nos Estados Unidos.

Tal problema ético origina-se pela incapacidade de se identificar e de se reconhecer a alteridade, a relação entre ‘Eu-Outro’, intensificado pela falta de autoconhecimento que impede a análise das próprias limitações e a identificação de valores que verdadeiramente direcionam e orientam a vida. Neste contexto, a busca pelo ‘conhece-te a ti mesmo’ torna-se fundamental, pois é por meio do autoconhecimento que o sujeito adquire a clareza necessária para distinguir entre os impulsos destrutivos e as possibilidades de reconciliação, proporcionando, assim, uma resposta ética transformadora que consiga transcender a ‘guerra dos afetos’. Em suma, ao se autocompreender profundamente, o sujeito não só percebe e reconhece sua responsabilidade perante Si e perante o Outro, mas também adquire a capacidade de *desobedecer* aos afetos que perpetuam a desumanização, abrindo caminho para relações mais autênticas, genuínas e solidárias.

Além disso, é essa atitude de se autoconhecer que permite ao indivíduo desenvolver a capacidade de poder identificar quando seus valores internos, as normas jurídicas e as leis externas se opõem a sua percepção de justiça e que, conseqüentemente, se opõe à percepção de uma justiça que lhe atravessa em direção ao dever de responsabilidade e responsabilização com o Outro. Assim sendo, a desobediência não se desvela como um simples ato de rebeldia, mas como o resultado de um processo que é imanente e que possui característica transcendental, o qual busca alinhar a ação de autocrítica com os valores mais profundos do Ser.

O *ethos* da desobediência é construído, portanto, sob a integração de dois pilares essenciais que se complementam e se reforçam reciprocamente. Por um lado, a alteridade exige uma responsabilidade incondicional para com o ‘Outro’, entendida como o reconhecimento da singularidade de cada sujeito e, simultaneamente, a vulnerabilidade intrínseca à condição humana. Esse reconhecimento vai além de uma mera tolerância, traduzindo-se em um compromisso ético que demanda do sujeito a superação de sistemas normativos totalizantes, os quais, frequentemente, desumanizam, marginalizam ou excluem o ‘Outro’. Por outro lado, é o autoconhecimento, encarnado na máxima socrática, que capacita o sujeito a uma profunda reflexão interna, permitindo-lhe reconhecer, identificar e questionar os valores e normas estabelecidos externamente. Esta capacidade de análise permite ao sujeito transcender limites arbitrários pré-estabelecidos, possibilitando assim, alinhar suas emoções e ações com valores que promovem e fomentam a justiça e a dignidade humana.

O indivíduo, munido de uma compreensão clara, tanto de suas limitações quanto de sua responsabilidade para com o ‘Outro’, passa a rejeitar ordens e estruturas que comprometem e prejudicam a integridade das relações humanas. Em termos práticos, esse tipo de ética do desobedecer assume uma dimensão puramente transformadora, pois, ao se recusar a obedecer a ordens, valores e leis opressoras, há, em contrapartida, uma colaboração para a formação de uma sociedade mais equitativa, solidária e justa. Portanto, a recusa consciente torna-se, de modo mais profundo, um meio de estimular e de fomentar relações interpessoais coletivas baseadas no respeito à singularidade e na promoção de uma ética que preza tanto pelo autoconhecimento quanto pela alteridade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Da perquirição investida neste presente trabalho sobre o tema do desobedecer, evidenciou-se que o conceito de desobedecer ultrapassa a concepção simplista e limitada, que subjaz os espaços públicos de debates políticos e acadêmicos em que costumam defini-lo como mera rebeldia ou como apenas instrumento de resistência. Esse conceito, como demonstrado, caracteriza-se, sumariamente, como uma perspectiva ontológica e ética de (re)afirmação da própria existência humana. Ademais, a investigação também certificou que o desobedecer, entendido como gênero ético-filosófico, permite uma abertura para o questionamento, a reflexão e a reconstrução dos paradigmas que regem a vida contemporânea. Ao articular o preceito socrático do ‘conhece-te a ti mesmo’ com o princípio da alteridade – cuja essência se fundamenta na responsabilização pelo cuidado de si, do outro e do mundo – o estudo reafirma que o desobedecer é, antes de tudo, uma prática de autenticidade e de responsabilização ético-política.

Deste modo, os frutos colhidos neste estudo podem ser desdobrados e vinculados a três esferas distintas: a teórica, a prática e a acadêmica.

Na esfera teórica, certificou-se que o conceito do desobedecer possibilita uma reinterpretção dos fundamentos e princípios básicos do Direito, desafiando a perspectiva convencional que vê o indivíduo, possuidor de direitos, apenas como um mero executor obediente de normas. Ao integrar a responsabilidade ética de reconhecer a alteridade e o imperativo socrático, o desobedecer sugere que o direito não seja visto apenas como um conjunto de normas inalteráveis, mas como uma prática viva, dinâmica e transformadora. Essa perspectiva crítica propicia reconhecer e identificar que a obediência cega à ordem normativa pode, em muitos casos, perpetuar injustiças e desumanizações, ao passo que o desobedecer, visto como uma postura ética reflexiva, assume o potencial de remodelar e reconfigurar a ordem

jurídica. Ao se opor a normas que o desumanizam ou excluem, o sujeito se torna um participante ativo na construção de um sistema jurídico legítimo e mais justo, no qual o pluralismo e a singularidade dos indivíduos são valorizados e resguardados. Dessa forma, o desobedecer vai além da mera resistência política e se apresenta como um recurso teórico que estabelece potencialmente uma nova ética jurídica, voltada para a justiça, a solidariedade e a valorização da dignidade humana.

É possível inferir também que esse conceito possui uma abertura filosófica polissêmica, uma vez que ele opera por meio de uma lógica indeterminada, a qual se determina a partir de outros conceitos como, por exemplo, liberdade, autoridade, legalidade, legitimidade e cidadania. O que era antes visto reduzidamente, pela modernidade e pelo senso comum, apenas como uma categoria conceitual negativa que caracterizava o sujeito como ‘incorrigível’, ‘selvagem’, ‘rebelde’, ‘anárquico’ e ‘anormal’, pode ser notado e concebido agora como característica de um sujeito que é possuidor de uma virtude socrática e fraternal: o desobediente é aquele que possui uma responsabilidade ético-política sobre si e sobre os outros. O processo estilístico conceitual do desobedecer se apresenta, assim, com diversos outros sentidos ético-políticos positivos possíveis, concebíveis sempre diante do contexto em que este conceito é empregado.

Salienta-se que, a partir dessa nova perspectiva sobre o desobedecer, surge também outras novas formas de se entender e compreender a obediência. Distinguiu-se aquilo que é a submissão, a subordinação, o consentimento e o conformismo (formas de obediência que desresponsabilizam o sujeito) para se conceber e perceber a outra forma de obediência, que é extraída da própria desobediência: a obediência de si. ‘No momento em que desobedeço, me afirmo’. Há nessa obediência a íntima fidelidade autêntica de si para consigo mesmo. Da desobediência do outro chega-se à obediência de si como obrigação ética que se responsabiliza frente ao mundo.

Concretiza-se a abertura para se pensar o desobedecer como o ato pelo qual o sujeito põe em pensamento contínuo a possibilidade, inclusive, de desobedecer também a si mesmo. Essa abertura é capaz de proporcionar e assegurar a esse sujeito, agora responsável, a obrigação ética de se questionar como sujeito fechado, absoluto e dogmático e, fraternalmente, pensar junto ao ‘Outro’ como um sujeito aberto, de alteridade e que respeita as diferenças. O que se caracteriza, resumidamente, é uma síntese conceitual entre o desobedecer e o obedecer. Na medida em que é possível desobedecer não só aos outros como a si mesmo, extrai-se, da força do desobedecer, o sentido de uma outra obediência, a obediência de si mesmo que se responsabiliza perante o mundo. Desobedecer se torna, portanto, dar a si a força de decidir,

recuperar o ato de liberdade de dar a si o comando de obedecer a si próprio. Descobre-se como insubstituível.

Na esfera prática, destacou-se que a obediência muitas vezes prepara o sujeito político para aceitar e concordar com leis das quais ele conscientemente não concordaria; há uma educação e um discurso, fruto da obediência e do conformismo, que gera resignação política. Isto é, evidenciou-se que quando a obediência é pautada pelo conformismo e pela resignação política, descobre-se um dos fatores que legaliza sistemas opressores e ineficientes na resolução dos grandes problemas contemporâneos.

Nesse sentido, existe, por outro lado, uma urgência política, a saber: a humanidade está perdendo para si mesma, está à beira de um abismo. O sistema capitalista neoliberal e suas (pseudo)democracias não deram conta de solucionar os grandes problemas que atravessam o mundo ocidental e a humanidade como um todo. Há uma degradação progressiva do meio ambiente, um aprofundamento cada vez maior das injustiças sociais, um endividamento massivo das populações mundiais, e um ambiente apocalíptico de guerras nucleares que podem eclodir a qualquer momento diante do cenário geopolítico. Esses grandes problemas são fruto, principalmente, de um modelo econômico-político que ainda mantém e faz com que essa pequena minoria de oligarcas super ricos, que estão enriquecendo cada vez mais às custas de uma grande maioria, governem e explorem os cidadãos pobres, arrebanhados, que aceitam de braços cruzados, conformados e de modo irresponsavelmente submissos frente à iminência da catástrofe mortal. É diante disso que se propôs a questão da desobediência. A rebelião, a transgressão, a sublevação, a resistência, a desobediência civil e a dissidência cívica fazem prova da possibilidade de não mais obedecer e de, desse modo, dar forma à liberdade humana.

Busca-se com o desobedecer a transformação prática da realidade através da ativação política do sujeito. O sujeito se responsabiliza pelo mundo em que vive, pelas ações políticas, pela natureza, pelo seu vizinho, pela sua comunidade e, conseqüentemente, pelo globo terrestre. A transformação prática que do desobedecer se exige ecoa como um grito à humanidade, grito revolucionário como aquele de Antígona a Creonte. Confirma-se que, pela prática do desobedecer, a tensão ética que existe no íntimo de cada pessoa que, em sã consciência, se exige reinterrogar a política e busca em si a ação pública como caminho para a construção de um mundo melhor, o qual contém em si um princípio universal de justiça. É no íntimo do 'Si Indelegável' que habita em cada um de 'nós' que, como se demonstrou, se faz possível criar o poder de juízo, a capacidade de pensar, a faculdade de criticar modelos que geram conformismo sociais, ideias dogmáticas, modos de vidas atomistas e, sobretudo, a competência de se

responsabilizar por isso. Desobedecer, no final das contas, é um despertar e, portanto, um assumir a seriedade de ser livre.

Por fim, na esfera acadêmica, deve ser realçada a potência de uma nova perspectiva que se abre, um novo horizonte de aprofundamento de uma hipótese de uma ética pela qual o desobedecer pode se desvelar. Salienta-se que a aplicação de qualquer teoria depende de sua adequada compreensão prática. Observa-se que há aqui uma relação especial, na qual deve-se pensar o desobedecer por intermédio de uma relação umbilical entre a ética, a política e o direito. Essa profícua relação possibilita criar outras maneiras saudáveis do si político se relacionar com o mundo. É diante dessa perspectiva que, no âmbito acadêmico, se torna possível aprofundar, por meio de pesquisas e debates, outras formas de vida e de organização para os sujeitos ético-políticos que se formam a partir do desobedecer. Há, eventualmente, a possibilidade de se construir uma possível ética da desobediência que corrobore com a ideia de uma verdadeira democracia, uma ética da desobediência pautada na singularidade, no pluralismo e nos múltiplos modos de existência. O desobedecer é a categoria pela qual se torna possível pensar também o múltiplo da humanidade. O desobedecer é, portanto, a luz dessa potência que põe em movimento a humanidade.

REFERÊNCIAS

- Abbagnano, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução: Alfredo Bosi. 6ª Edição. São Paulo. WMF Martins Fontes. 2012.
- Agamben, Giorgio. **Estado de Exceção, Homo Sacer II, I**. Tradução: Iraci D. Poleti. 2ª Edição. São Paulo. Boitempo. 2004.
- _____. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2002.
- Arendt, Hannah. **Crises da República**. Tradução: Adriana Novaes. São Paulo. Planeta do Brasil. 2024.
- _____. **Entre o passado e o futuro**. Tradução: Mauro W. Barbosa. 9ª edição. São Paulo. Perspectiva. 2022.
- _____. **A condição humana**. Tradução: Roberto Raposo. 13ª edição. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 2018.
- _____. **Sobre a revolução**. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo. Companhia das Letras. 2011.
- Aristóteles. **A política**. Tradução: Roberto Leal Ferreira. São Paulo. Martins Fontes. 2006.
- Bachega, Leandro. **Isaiah Berlin: pluralismo e dois conceitos de liberdade**. São Paulo. É realizações. 2023.
- Barros, Douglas Rodrigues. **Hegel e o sentido do político**. São Paulo. Lavrapalavra. 2022.
- Bataille, Georges. **A estrutura psicológica do fascismo**. Tradução: João Gomes. São Paulo. N-1 Edições. 2022.
- _____. **O Erotismo**. Tradução: Fernando Scheibe. 2ª Edição. Belo Horizonte. Autêntica. 2023.
- Berlin, Isaiah. **Quatro ensaios sobre a liberdade**. Tradução: Wamberto Hudson Ferreira. Brasília. Editora Universidade de Brasília, 1981.
- Boétie, Étienne de La. **Discurso da servidão voluntária**. Tradução: Laymert Garcia dos Santos. São Paulo. Brasiliense. 1999.
- Bobbio, Norberto. **Teoria geral da política: a filosofia política e as lições dos clássicos**. 5ª ed. Rio de Janeiro. Campus. 2000.
- Butler, Judith. **O clamor de Antígona. Parentesco entre a vida e a morte**. Tradução: André Cechinel. Florianópolis. Editora UFSC. 2014.
- Buzanello, José Carlos. **Direito de resistência constitucional**. Rio de Janeiro. América Jurídica. 2002.

- Celikates, Robin. **Civilidade Radical?** Desobediência civil e a ideologia da não violência. Tradução: Marianna Poyares. In: *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v.3 n.1, 1º semestre de 2019, pp.23-69. Disponível em: <https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/teoriacritica/article/view/3848/3038>. Acesso em: 5 dez. 2024.
- Costa, Nelson Nery. **Teoria e realidade da desobediência civil**. Rio de Janeiro. Forense. 2000.
- Coulanges, de Fustel. **A cidade antiga**. Tradução: Fernando de Aguiar. 5ª Edição. São Paulo. Martins Fontes. 2004.
- Deleuze, Gilles. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. 2ª Edição. São Paulo. Editora 34. 2011.
- Delmas, Candice. **A Duty to Resist: when disobedience should be uncivil**. New York. Oxford University Press. 2018.
- Dworkin, Ronald. **Levando os direitos a sério**. Tradução: Nelson Boeira. São Paulo. Martins Fontes. 2002.
- _____. **Uma questão de princípio**. Tradução: Luís Carlos Borges. São Paulo. Martins Fontes. 2000.
- _____. **O império do direito**. Tradução: Jefferson Luiz Camargo. São Paulo. Martins Fontes. 1999.
- Derrida, Jacques. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. Tradução: Leyla Perrone-Moisés. 3ª Edição. São Paulo. WMF Martins Fontes. 2018.
- Dimoulis, Dimitri. **Positivismo jurídico: introdução a uma teoria do direito e defesa do pragmatismo jurídico-político**. São Paulo. Método. 2006.
- Empoli, Giuliano Da. **Os engenheiros do caos**. Tradução: Arnaldo Bloch. 1ª Edição. São Paulo. Vestígio. 2020.
- Espinosa. **Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar**. Tradução: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Olivia. São Paulo. Autêntica. 2012.
- _____. **Tratado teológico-político**. Tradução: Diogo Pires Aurélio. São Paulo. Martins Fontes. 2003.
- Foucault, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução: Raquel Ramallete. Petrópolis. Vozes. 2010.
- _____. **O governo de si e dos outros**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo. WMF Martins Fontes. 2010.
- _____. **Estética: literatura e pintura, música e cinema**. Tradução: Inês Autran Dourado Barbosa. 2ª Edição. Rio de Janeiro, Forense Universitária. 2006.

- _____. **Os Anormais**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo. WMF Martins Fontes. 2010.
- _____. **Em defesa da sociedade**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. 2ª Edição. São Paulo. WMF Martins Fontes. 2010.
- _____. **Hermenêutica do Sujeito**. Tradução: Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo. Martins Fontes. 2010.
- _____. **História da Sexualidade** (vols. 2 e 3). Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. 8ª Edição. São Paulo. Paz & Terra. 2020.
- Freitag, Barbara. **Itinerários de Antígona**. A questão da moralidade. Campinas. Papyrus. 1992.
- Fromm, Eric. **O Medo à Liberdade**. Tradução: Octavio Alves Velho. 11ª edição. Rio de Janeiro. Editora Zahar. 1978.
- Garcia, Maria. **Desobediência civil: direito fundamental**. 2ª edição. São Paulo. Revista dos Tribunais. 2004.
- Gros, Frédéric. **Desobedecer**. Tradução: Célia Euvaldo. São Paulo. Ubu Editora. 2018.
- Habermas, Jürgen. **Verdade e Justificação**. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo. Loyola. 2004.
- Han, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Tradução: Enio Paulo Giachini. 2ª Edição. Petrópolis. Vozes. 2017.
- Hegel, Georg W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução: Paulo Meneses e outros. 6ª Edição. Petrópolis. Editora Vozes. 2011.
- _____. **Linhas fundamentais da filosofia do direito: direito natural e ciência do Estado no seu traçado fundamental**. Tradução: Marcos Lutz Müller. São Paulo. Editora 34. 2022.
- Hobbes, Thomas. **Leviatã**. Tradução: Rosina D'Angina. 1ª Edição. São Paulo. Martin Claret. 2014.
- Höffe, Otfried. **Justiça Política**. Tradução: Ernildo Stein. 3ª Edição. São Paulo. Martins Fontes. 2005.
- Jonas, Hans. **O princípio responsabilidade**. Tradução: Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro. Contraponto/Editora Puc Rio. 2015.
- Kant, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Tradução: Valerio Rohden. 3ª Edição. São Paulo. WMF Martins Fontes. 2011.
- _____. **Sobre a pedagogia**. Tradução: Francisco Cock Fontanella. 5ª edição. Piracicaba. Editora Unimep. 2006.
- Kelsen, Hans. **Teoria Pura do Direito**. Tradução: João Baptista Machado. 8ª Edição. São Paulo. Editora MWF Martins Fontes. 2009.

- Kouvelakis, Stathis. **Philosophie et revolution: de Kant à Marx**. PUF/Actuel Marx. Paris. 2003.
- Lafer, Celso. **Ensaio sobre a liberdade**. São Paulo. Editora Perspectiva. 2011.
- Levinas, Emmanuel. **Violência do Rosto**. Tradução: Fernando Soares Moreira. São Paulo. Edições Loyola. 2014.
- Locke, John. **Segundo tratado sobre o governo**. Tradução: Alex Marins. São Paulo. Martin Claret. 2011.
- Maquiavel, Nicolau. **O príncipe**. Tradução: Maurício Santana Dias. São Paulo. Penguin Classics Companhia das Letras. 2010.
- Marx, Karl. **Sobre a Questão Judaica**. Tradução: Nélio Schneider. São Paulo. Boitempo. 2010.
- _____. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. Tradução: Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 3ª Edição. São Paulo. Boitempo. 2013.
- Mascaro, Alysson Leandro. **Filosofia do direito**. 9ª Edição. Barueri-SP. Atlas. 2022.
- Matos, Andityas Soares de Moura Costa. **Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte**. Revista Direito e Práxis, [S. l.], v. 7, n. 4, p. 43–95, 2016. DOI: 10.12957/dep.2016.19953. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaceaju/article/view/19953>. Acesso em: 2 dez. 2024.
- Medeiros, Eduardo Vicentini de. **Thoreau: resistência ou desobediência?** In: Dissonância: Revista de Teoria Crítica, v.3 n.1, 1º semestre de 2019, pp. 71-103. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica/workflow/index/3577>. Acesso em: 5 dez. 2024.
- Negri, Antonio. **O poder constituinte: ensaios sobre as alternativas da modernidade**. Tradução: Adriano Pilatti. 2ª Edição. Rio de Janeiro. Lamparina. 2015.
- Piketty, Thomas. **O capital no século XXI**. Tradução: Monica Baumgarten de Bolle. Rio de Janeiro. Intrínseca. 2014.
- Pinto, Thiago Ferrare. **Desobediência Civil como luta por reconhecimento: um contraponto às concepções liberais**. In: Problemata: R. Intern. Fil. v. 5. n. 2, p. 99-124. 2014. e-ISSN 2236-8612. DOI: 10.7443/problemata.v5i2.20581. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/problemata/article/view/20581/12374>. Acesso em: 8 out. 2024.
- Platão. **A república**. Tradução: Edson Bini. 3ª Edição. São Paulo. Edipro. 2019.
- _____. **Apologia de Sócrates**. Tradução de André Malta. Porto Alegre. L&PM. 2019.
- _____. **As leis: ou da legislação e *epinomis***. Tradução: Edson Bini. 3ª Ed. São Paulo. Edipro. 2021.

- Ramos, Flamarion Caldeira; Melo, Rúrion; Frateschi, Yara. **Manual de Filosofia Política**. 4ª Edição. São Paulo. Saraiva Educação. 2021.
- Rancière, Jacques. **O ódio à democracia**. Tradução: Mariana Echalar. 1ª Edição. São Paulo. Boitempo. 2014.
- Rawls, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução: Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. 2ª Edição. São Paulo. Martins Fontes. 2002.
- Reale, Miguel. **Noções preliminares de direito**. 27ª Edição. São Paulo. Saraiva. 2002.
- _____. **O Direito como experiência: introdução à epistemologia jurídica**. 2ª ed. São Paulo. Saraiva. 1992.
- Reich, Wilhem. **Psicologia de Massas do Fascismo**. Tradução: Macedo Maria da Graça. 3ª Ed. São Paulo. Martins Fontes. 2019.
- Rousseau, Jean-Jacques. **Do contrato social: princípios do direito político**. Tradução: Edson Bini. São Paulo. Edipro. 2018.
- _____. **Escritos sobre a política e as artes**. Tradução: Iracema Soares e M. Cristina Nagle. São Paulo. Ubu Editora. 2020.
- Scaldaferro, Maikon Chaidier. **A Família e o Estado: Antígona, Hegel e as raízes do Brasil**. Griot Revista de Filosofia. Cruz das Almas – BA, volume 14, número 2, p. 152 – 166. Dezembro, 2016.
- Scheuerman, William E. **Civil Disobedience**. Malden, Massachusetts. Polity Press. 2018.
- Schutz, Péricles; Weber, Thadeu. **Liberdade em vertigem: Para quem os direitos humanos servem?**. Textos & Contextos (Porto Alegre), [S. l.], v. 23, n. 1, p. e45682, 2024. DOI: 10.15448/1677-9509.2024.1.45682. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/fass/article/view/45682>. Acesso em: 15 out. 2024.
- Sófocles. **Antígona**. Tradução: Millôr Fernandes. 11ª Edição. São Paulo. Paz & Terra. 2021.
- Snowden, Edward. **Eterna Vigilância**. Tradução: Sandra Martha Dolinsky. São Paulo. Planeta do Brasil. 2019.
- Thoreau, Henry D. **A desobediência civil**. Tradução: Daniel Moreira Miranda. São Paulo. Edipro. 2016.
- Tomé, Julio. **Os entrelaçamentos entre desobediência civil, pluralismo razoável e razão pública em Rawls**. In: Problemata: R. Intern. Fil. V.11, N. 1, p. 263-286. 2020. e-ISSN 2236-8612. DOI: <http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v11i1.50271>. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/problemata/article/view/50271>. Acesso em: 16 jan. 2025.
- Varoufakis, Yanis. **Techno-Feudalism: What Killed Capitalism**. Penguin Random House. United Kingdom. 2023.

Weber, Thadeu. **Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo kantiano**. Porto Alegre. EDIPUCRS. 1999.

_____. **Formalismo e liberdade em Kant**. In: Veritas (Porto Alegre), [S. l.], v. 41, n. 164, p. 671–679, 1996. DOI: 10.15448/1984-6746.1996.164.35917. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/veritas/article/view/35917>. Acesso em: 7 out. 2024.

Weil, Simone. **Meditação sobre a obediência e a liberdade**. Tradução: Cícero Oliveira. Cadernos de Leituras 56/Série intempestiva. Belo Horizonte. Edições Chão de Feira. 2016.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação
Av. Ipiranga, 6681 – Prédio 1 – Térreo
Porto Alegre – RS – Brasil
Fone: (51) 3320-3513
E-mail: propesq@pucrs.br
Site: www.pucrs.br