



Dissonância

revista de teoria crítica

ISSN: 2594-5025

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Universidade Estadual de Campinas

www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica

Título	Martin Luther King Jr. e a desobediência civil como um apelo às emoções políticas do público
Autor/a	Edison Dri Consiglio Filho
Tradutor/a	
Fonte	<i>Dissonância: Revista de Teoria Crítica</i> , v.3 n.1, Dossiê Desobediência civil, 1º semestre de 2019, pp. 104-154
Link	https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica/workflow/index/3589

Formato de citação sugerido:

CONSIGLIO FILHO, Edison Dri. “Martin Luther King Jr. e a desobediência civil como um apelo às emoções políticas do público”. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v.3 n.1, 1º semestre de 2019, pp. 104-154.

MARTIN LUTHER KING JR. E A DESOBEDIÊNCIA CIVIL COMO UM APELO ÀS EMOÇÕES POLÍTICAS DO PÚBLICO

Edison Dri Consiglio Filho¹

RESUMO

O presente trabalho busca tratar do tema da desobediência civil, defendendo uma interpretação, baseada principalmente em uma análise das contribuições filosóficas de Martin Luther King Jr, segundo a qual essa forma de reivindicação política tem como uma de suas características distintivas, quiçá a sua característica central, a reparação de injustiças por meio do suscitamento de certos sentimentos políticos (ou morais) no público a que se endereça, forjando nele uma transformação ou um despertar emocional. Primeiramente, resumo brevemente o desenvolvimento inicial do conceito e da prática da desobediência civil no século XX por Mohandas K. Gandhi e Martin Luther King Jr. Depois, esboço uma comparação entre alguns elementos da abordagem de John Rawls e de King, destacando a ênfase *emotiva* dada pelo segundo autor na sua defesa dos princípios que devem guiar a desobediência civil. Por fim, à luz dessa interpreta-

¹ Graduado em Direito pela UFRGS. Mestre em Filosofia pela UFRGS na área de Ética e Filosofia Política. Contato: edison.consiglio@gmail.com.

ção, e para dar maior clareza às consequências da sugerida mudança de foco na compreensão do conceito, faço apontamentos sobre algumas críticas recentes endereçadas por Robin Celikates à desobediência civil liberal de John Rawls.

PALAVRAS-CHAVE

Desobediência Civil; Emoções Políticas; Martin Luther King Jr.; John Rawls; Robin Celikates

MARTIN LUTHER KING JR. AND CIVIL DISOBEDIENCE AS AN APPEAL TO POLITICAL EMOTIONS OF THE PUBLIC

ABSTRACT

This work aims to write about civil disobedience, defending an interpretation, based chiefly on an analysis of Martin Luther King Jr's philosophical contributions, whereby this form of political claim has as one of its distinctive features, perhaps its core feature, the repair of injustices through evoking certain political (or moral) emotions in the target public, raising in him an emotional transformation or awakening. First, I resume the early evolution of civil disobedience concept and practice carried out by Mohandas K. Gandhi and Martin Luther King Jr in the XX century. Secondly, I sketch an comparison between some elements of John Rawls' approach and King's, detaching the emotional emphasis given by the latter in his defence of the principles which ought to guide civil disobedience. Last, following this interpretation, and to give more clarity for the consequences arising from the suggested focus shift on the understanding of the concept, I

make appointments towards some recent critics addressed by Robin Celikates against John Rawls' liberal civil disobedience.

KEYWORDS

Civil Disobedience; Political Emotions; Martin Luther King Jr.; John Rawls; Robin Celikates

1. Introdução: Gandhi e King como desobedientes que têm em vista uma lei mais alta

O tema da desobediência civil adquire maior relevância teórica e, principalmente, prática no turbulento século XX, mormente a partir dos movimentos políticos liderados por Mohandas K. Gandhi, na Índia da primeira metade do século, e por Martin Luther King Jr, nos EUA da segunda metade do século. Os métodos políticos adotados por ambos os movimentos se tornaram célebres tanto pelos seus resultados práticos, que envolveram um forte efeito sobre a opinião pública e mudanças mais ou menos efetivas nas circunstâncias sociais em que eles estavam inseridos, quanto pela acurada articulação teórica dos princípios que os guiaram. Tais princípios, em grande parte desenvolvidos pelos seus líderes-intelectuais Gandhi e King, orientavam os participantes daqueles levantes massivos a se comportarem de determinadas formas. Suas ações deveriam violar a lei conscientemente e ser motivadas por convicções morais genuínas que, em ambos os casos, tinham um caráter fortemente religioso; deveriam ser levadas a

cabo apenas após o exaurimento inexitoso dos canais institucionais ordinários; deveriam ser públicas ou abertas, exigindo por vezes anúncio prévio às autoridades políticas; deveriam ser pacíficas ou não-violentas – exigindo mesmo uma atitude gentil, humilde e amorosa perante os outros; os desobedientes deveriam, ainda, aceitar as punições a eles impostas em razão da infração à ordem jurídica realizada (King 1963: 1-2 e Gandhi 2010: 84-88).²

Segundo a análise de William Scheuerman (2018: 17-27), os requisitos delineados por Gandhi e King têm como fundamento central, que é reivindicado pelo autor como traço distintivo da categoria de desobediência civil – que se manteria, de alguma forma, nas conceituações seculares posteriores –, a ideia de *respeito à lei* ou *respeito a uma lei mais alta*: o desobediente *civil* se diferenciaria de um outro tipo de rebelde ou revolucionário em razão da sua explícita afirmação de apreço pelas instituições e práticas fundamentais de uma ordem social em que uma certa noção de *legalidade* é um valor importante. O praticante da desobediência civil não estaria se insurgindo contra toda ordem. Ainda que os desobedientes busquem reformas profundas na realidade social – como certamente se afiguravam as reivindicações contra o colonialismo britânico na Índia e por direitos civis dos negros nos EUA –, há algo que se almeja preservar e, ao mesmo tempo, colocar em prática no próprio modo da reivindicação. Segundo essa interpretação, as ações inspira-

² Todas as citações inseridas no artigo, salvo as de Gandhi (2010), foram traduzidas por mim diretamente do texto original em inglês das obras. Por essa razão, não farei referência ao fato da tradução em cada uma das citações, no formato “trad. nossa”.

das por Gandhi e King foram intencionalmente pacíficas, abertas e submissas às punições legais porque buscavam prefigurar uma ordem mais justa, na qual o consentimento voluntário, o amor e a não-violência permeariam mais plenamente as questões políticas e sociais (Scheuerman 2018: 18). Entendo que esse tipo de interpretação não precisa negar a dimensão estratégica da desobediência civil. É possível entender que para Gandhi e King essa era a única ou principal forma de reivindicação que poderia levar à superação dos males sociais por eles denunciados justamente por ser o único método que, ao incorporar no próprio modo de expressão política os princípios que se almeja realizar, questiona as raízes das violências que se quer superar e mobiliza as forças – do “espírito”, do “amor” – que efetivamente podem superá-las. Embora tanto Gandhi quanto King admitam eventualmente que os transtornos (especialmente os econômicos) produzidos direta ou indiretamente pelos desobedientes pudessem ser benéficos para os objetivos das reivindicações, ambos afirmam, como algo primordial, um vínculo forte entre *meios* e *fins*: é o amor e a não-violência exprimida pelos desobedientes que pode construir uma ordem social mais amorosa e não-violenta.³

³ Gandhi explicita esse vínculo forte em vários momentos, como por exemplo nesse trecho em *Hind Swaraj*: “Pensar que não há ligação entre os fins e os meios é um grande equívoco (...) é o mesmo que dizer que podemos ter uma rosa se plantarmos uma erva daninha (...) os meios podem ser comparados à semente, e os fins à árvore; há a mesma ligação inviolável entre os meios e os fins (...) meios justos produzem resultados justos (...) pelo menos na maioria dos casos, senão em todos, a força do amor e da piedade é infinitamente maior do que a força das armas. Há prejuízo no exercício da força bruta mas nunca no exercício da piedade” (Gandhi 2010 [1938]: 76-77). King, igualmente, afirma constantemente o vínculo: “Fins construtivos jamais podem dar absoluta justificação moral para meios destrutivos, porque na análise

Scheurman entende que nos escritos de Gandhi, muito embora a justificação central da não-violência permaneça espiritual, é possível desvelar uma “sutil versão” da ideia de que a desobediência pacífica significa a afirmação de uma nova ordem que não prescindiria da legalidade (uma legalidade que refletiria Deus) e de alguns dispositivos para a execução das leis. Assim as próprias ações dos desobedientes motivados por tal inspiração divina deveriam incorporar e colocar em prática os princípios da nova ordem, na qual o papel da coerção seria sensivelmente reduzido mas, ainda assim, a noção de respeito e cumprimento da lei exerceria um papel importante (Scheurman 2018: 19). Alexander Livingston (2018) interpreta o projeto de Gandhi distintamente. Ele entende que a desobediência civil do indiano, com todos os seus aspectos, significou um questionamento mais profundo do modo de vida da civilização ocidental que então colonizava a sociedade indiana, fundado na busca pelo prazer corpóreo e no medo da dor e da morte, elementos que perpetuam a violência endêmica da vida na modernidade ocidental. Entendida dessa forma, a prática da desobediência civil, ao cultivar as virtudes do destemor, da paciência, da humildade, do autossacrifício, seria um modo de alcançar uma espécie de *verdade* distorcida pela colonização e ao mesmo tempo de conquistar as condições subjetivas para um autogoverno espiritual e político (2018: 13). Sendo assim, as práticas

final o fim é preexistente no meio” (King 1986 [1958]: 80). Ele destaca que o resistente não-violento “precisa frequentemente expressar o seu protesto pela não-cooperação ou pelos boicotes, mas ele percebe que esses não são fins em si mesmos; eles são meramente meios para despertar um senso de vergonha moral no oponente” (*Ibid*: 90).

sugeridas por Gandhi não poderiam ser colocadas na mesma gaveta semântica (do *respeito à lei*) das lutas ocidentais como a de Thoreau ou King – muito embora ele aponte para um ponto em comum entre Gandhi e esse último, a saber, o de que ambos vislumbravam a desobediência civil como um modo de transformação espiritual interna dos desobedientes (*Ibid*: 19).

De qualquer forma, é possível compatibilizar, em parte, a interpretação de Scheuerman com a leitura de Livingston. É verdade que a ordem social pretendida pelo indiano era distinta em muitos aspectos daquela de King, e certamente representava uma quebra radical com alguns dos ideais da civilização ocidental. Todavia, o importante aqui é notar que Gandhi acreditava que a cultura indiana já havia testado e descoberto pela experiência histórica um modo de vida que leva à verdadeira felicidade – um modo de vida não-intoxicado por “luxos e prazeres”, “máquinas” e um “sistema de competição que corrói a vida”, e em que as “instituições” (tribunais, advogados, médicos) não são senhores do povo, mas dependentes dele (Gandhi 2010 [1938]: 64-65). A não-violência e a “força do espírito” sempre fizeram parte da cultura indiana, segundo Gandhi: “a nação como um todo geralmente usou a resistência passiva em todos os setores da vida (...) paramos de cooperar com nossos governantes quando eles nos desagradam (...) [os] camponeses nunca foram subjugados pela espada e nunca serão” (*Ibid*: 85). Ele entendia, ainda, que boa parte da população do interior do seu país, intocada pelos efeitos da colonização britânica, permanecia vivendo segundo tais costumes. Assim, uma vez que “a

Índia ainda se assenta de uma forma ou de outra em bases sólidas” (*Ibid*: 63) cabe “a cada amante da Índia agarrar-se à antiga civilização indiana como uma criança se agarra ao seio materno” (*Ibid*: 66). Não é que Gandhi não percebesse os defeitos da sua própria cultura, mas via na valorização e na retomada dos ideais ético-políticos da civilização indiana (interpretados à sua maneira) o único recurso para purgar a nação dos seus próprios males. É possível, pois, entender a desobediência civil de Gandhi como apelando a uma *lei mais alta* – certos princípios que, para ele, estão inscritos no modo de vida da civilização indiana – que se almeja realizar em face das injustiças perpetradas pelas leis positivadas pelos colonizadores. Entendida desse modo, a interpretação de Scheuerman parece servir bem para categorizar um aspecto importante da desobediência civil que liga Gandhi a King, salvaguardados os importantes contrastes apontados por Livingston.

King, de modo similar, entendia que a desobediência civil posta em prática conforme as orientações já mencionadas antecederia uma ordem superior futura baseada no *agape*, um ideal que “começa por amar os outros como um fim em si (...) não faz distinção e entre amigo e inimigo; é dirigido para ambos” (King 1986 [1958]: 104-105) e que “é o amor buscando preservar e criar comunidade (...) uma inclinação para percorrer qualquer distância para restaurar a comunidade (...) um reconhecimento do fato de que toda vida está inter-relacionada” (*Ibid*: 94). King, segundo ele próprio (*Ibid*: 78-85, 88-89), foi um ávido leitor de teologia, de filosofia política de tradição anglo-americana e também dos escritos de Marx, Hegel e Nietzsche. O *Reino de*

Deus imaginado por ele como ordem social idealmente justa, embora tenha inspiração e fundamento religioso, é uma espécie de síntese que reconcilia a visão da vida como um empreendimento coletivo, contida em Marx – que o capitalismo do século XIX, no seu entendimento, prejudicou – e, ao mesmo tempo, a visão da vida como uma experiência individual e pessoal, um fim em si mesmo, contida na tradição liberal – que o totalitarismo político e o relativismo ético marxistas, no seu entendimento, prejudicaram (*Ibid*: 81-83). Ele cria que os ideais liberais e democráticos presentes na Declaração de Independência e na Constituição estadunidenses, se devidamente compreendidos, repousavam nesse ideal ético-religioso, ou ao menos eram coerentes com ele (King 1963: 5 e Scheuerman 2018: 26-27). Pode-se descrever mais precisamente as pretensões de King como uma busca por transformação profunda na realidade social estadunidense também, como Gandhi, pela afirmação e mobilização de uma *lei mais alta*: de princípios já inseridos, ainda que não plenamente, na sua cultura política e instituições. Desenvolverei uma interpretação da desobediência civil de King em mais detalhes no terceiro capítulo do presente artigo. O ponto aqui é mostrar as características gerais comuns do desenvolvimento inicial do conceito por Gandhi e King. Não almejo defender inteiramente a interpretação de Scheuerman sobre o desenvolvimento do conceito de desobediência civil na sua fase “secular” – nem a sua inteira interpretação de Gandhi ou de King. O que parece correto em sua análise – e por isso lanço mão dela aqui – é a descrição de uma característica importante da categoria, de que ela é um apelo a uma *lei mais alta*, a que os

desobedientes já buscam, em um certo sentido, fazer cumprir ou *prefigurar* no próprio ato de desobedecer.

O fato é que os movimentos instaurados por ambos os personagens ensejaram um profícuo debate teórico sobre a legitimidade e o papel desse tipo de desobediência nas democracias liberais, mormente a partir da obra de John Rawls, que atribui lugar privilegiado à categoria em seu tratado político mais famoso. Muitas das características presentes na abordagem de ambos os autores se mantiveram no centro da análise do conceito, como é o caso da ideia do ‘respeito ou fidelidade a uma lei mais alta’ ressaltada pela recente obra de William Scheurman. Como já mencionado, Scheurman está correto, em linhas gerais, ao ressaltar esse aspecto do conceito. Todavia, parte do sentido e da potência da desobediência civil parece ter se perdido (inclusive na reconstrução de Scheurman) ao longo da ‘secularização’ e do desenvolvimento teórico em geral do conceito. Entendo que a desobediência civil, ao menos no contexto ocidental, pode ser melhor compreendida, e a sua potência e sentido resgatados, por meio de uma retomada da obra de Martin Luther King Jr. É nesse sentido o esforço empreendido no presente artigo. Esboçando uma comparação entre os elementos e o papel da categoria em *A Theory of Justice* (1999 [1971]) de Rawls e a abordagem de King, especialmente em *Stride Toward Freedom: The Montgomery Story* (1986 [1958]) e em *Letter from Birmingham City Jail* (1963), defendo, nas duas próximas seções, que essa forma de reivindicação política tem como uma de suas características distintivas, quiçá a sua característica central, a reparação de injustiças por meio do suscita-

mento de certos sentimentos políticos (ou morais) no público a que se endereça, forjando nele uma transformação ou um despertar emocional. Por fim, à luz dessa interpretação, e para dar maior clareza às consequências da sugerida mudança de foco na compreensão do conceito, na última seção, faço apontamentos sobre algumas críticas recentes endereçadas por Robin Celikates à desobediência civil liberal de John Rawls.

2. A secularização por John Rawls: a desobediência civil como correção de falhas de uma sociedade justa ou quase-justa

Há antecedentes seculares no pensamento filosófico acerca do tipo de ação política que hoje costumamos denominar de desobediência civil, ainda que sem o uso dessa nomenclatura, sendo os casos mais célebres os de Sócrates e Thoreau.⁴ De qualquer forma, é no contexto das décadas de 50 e 60 do século XX, especialmente após desencadeamento dos movi-

⁴ Existe um recorrente debate sobre o enquadramento ou não de ambos como desobedientes civis. O já citado Alexander Livingston (2018) chama atenção para as descontinuidades entre as obras e ações desses autores e aquelas de Gandhi, especialmente. Hannah Arendt, por sua vez, entende que o modo de reivindicação de Sócrates e Thoreau não se enquadra no que ela compreende como desobediência civil pois parte de uma consciência moral subjetiva não generalizável e se origina de um interesse individual do desobediente, e não de uma opinião compartilhada por um grupo político que se mobiliza em torno dela (1972: 156-68). Tais questionamentos, todavia, são frutos das disputas próprias acerca do conceito e das exigências da desobediência civil. O que é certo é que boa parte dos autores que disputam uma determinada compreensão da categoria mencionam Sócrates e Thoreau, seja para exaltá-los como primeiros desobedientes civis, seja para afastá-los das características de uma prática política que, nesse caso, é entendida como fenômeno do século XX.

mentos por direitos civis nos EUA, que começaram a surgir trabalhos teóricos sobre o tema propriamente dito, destacando-se os de Howard Zinn (2002 [1968]), Hugo Bedau (1969) e George Woodcock (1966). Contudo, a categoria só foi tratada de modo sistemático e consagrada no pensamento teórico liberal por John Rawls em sua obra clássica *A Theory of Justice* (1999 [1971]). Muito embora o tema já houvesse ensejado um amplo debate na literatura anglófona ao longo das décadas anteriores, a partir da obra de Rawls ele ganha um marco importante na filosofia política, uma vez que conectado com uma ampla e influente teoria neocontratualista da justiça e da legitimidade políticas. Depois de Rawls, todo teórico que almejou debater o tema teve de levar em consideração a sua proposta, aproximando-se ou afastando-se dela. Este artigo não fará algo distinto. Analisarei a desobediência civil no contexto da teoria de Rawls a fim de destacar algumas de suas insuficiências que, como busco defender na próxima seção, podem ser atenuadas ou supridas pela abordagem de Martin Luther King.

Como objetivo geral da sua teoria da justiça, Rawls busca justificar e fornecer os princípios aptos a servirem como critério de avaliação da justiça da estrutura básica de uma sociedade ou o “modo como as principais instituições sociais distribuem os direitos e os deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens decorrentes da cooperação social” (Rawls 1999: 6). É relevante explicitar o que o autor quer dizer com a noção de *cooperação social*. Ele não concebe a sociedade como um amontoado de indivíduos que buscam realizar os seus interesses *apesar* dos interesses dos outros, mas como um empreendi-

mento mutuamente vantajoso entre pessoas livres e iguais, em que “o bem-estar de todos depende de um sistema de cooperação, sem o qual ninguém teria uma vida satisfatória” e a existência de talentos naturais e de posições sociais mais afortunadas inevitáveis em qualquer estrutura social são um mero acidente ao qual não se deve atribuir qualquer mérito (*Ibid*: 7 e 14).

A *estrutura básica* da sociedade descrita por ele é composta pelas instituições sociais mais importantes, tais como a constituição política e os arranjos econômicos em geral, que devem estabelecer de forma justa a distribuição do que ele chama de *bens primários sociais*. Esses bens primários são direitos, liberdades, renda e riqueza, além do autorrespeito ou autoestima:⁵ nas palavras do autor, são “coisas que se presume que um indivíduo racional deseje, não importando o que mais ele deseje”, necessários para se obter êxito “na realização das próprias intenções e na promoção dos próprios objetivos, sejam quais forem esses objetivos” (*Ibid*: 79). A estrutura básica de uma sociedade *justa* ou *bem-ordenada*, defende Rawls, deve organizar e distribuir os bens primários sociais conforme os ditames de dois princípios de justiça – o primeiro tendo prioridade sobre o segundo –, o primeiro exigindo liberdades básicas

⁵ O autorrespeito contém “o sentido que a pessoa tem de seu próprio valor, sua firme convicção de que vale a pena realizar sua concepção de seu bem, seu projeto de vida (...) implica uma confiança na própria capacidade, contanto que isso esteja ao alcance da pessoa, de realizar as próprias intenções (...) [s]em ele, parece que não vale a pena fazer nada, ou, se alguma coisa tem valor para nós, falta-nos disposição para lutar por ela. Todos os desejos e todas as atividades se tornam vazios e fúteis, e naufragamos na apatia e no ceticismo” (*Ibid*: 386).

iguais para todos, o segundo exigindo que as desigualdades sociais e econômicas sejam arrançadas de modo a beneficiar a situação dos menos favorecidos, e que as posições e os ofícios de autoridade e responsabilidade estejam abertos a todos sob condições de igualdade equitativa de oportunidades (*Ibid*: 53 e 264).

Rawls, não por acaso, escreve sobre a desobediência civil no capítulo que trata dos deveres e obrigações dos indivíduos que compõem uma sociedade justa ou bem ordenada, que é o último capítulo da segunda parte da sua obra, na fronteira com a terceira parte – que trata do problema da estabilidade de uma sociedade governada pela sua concepção de justiça. Ao que tudo indica, isso se dá porque a desobediência civil já diz respeito à preocupação com a estabilidade, como veremos.⁶ Os deveres e obrigações definidos pelo autor são pilares que dão estabilidade aos vínculos que os indivíduos têm uns com os outros mediados pelas instituições da estrutura básica, especialmente o *dever natural de apoiar e promover instituições justas*,

⁶ A primeira parte de *A Theory of Justice* serve à justificação dos dois princípios de justiça – são apresentadas as razões pelas quais estes, e não princípios de teorias rivais (demarcadamente o Utilitarismo), devem orientar a formatação e o julgamento da estrutura social básica. Na segunda parte do livro, Rawls ilustra mais detidamente quais são as instituições sociais básicas exigidas pelos princípios de justiça e quais são os deveres e obrigações dos indivíduos em uma democracia constitucional construída a partir desse ideal. A terceira e última parte se presta a demonstrar de que modo os indivíduos, dada uma certa psicologia moral humana, adquirem o senso ou sentimento de justiça, melhor dizendo, de que modo os indivíduos incorporam como um bem para si os princípios de justiça estabelecidos pela teoria e as instituições que os efetivam. Essa parte final da obra almeja argumentar pela relativa estabilidade de uma sociedade pautada pelos princípios de justiça, já que para Rawls é justamente esta incorporação dos princípios no senso moral genuíno dos indivíduos que garante a sustentação de uma sociedade justa (*Ibid*: 347).

segundo o qual “devemos fazer nossa parte e obedecer às instituições justas existentes que nos dizem respeito (...) devemos cooperar na criação de instituições justas quando elas não existem, pelo menos quando podemos fazê-lo sem grande ônus pessoal” (*Ibid*: 293-4). Esse *dever* fundamental independe de voluntariedade ou de aceitação dos benefícios por parte dos indivíduos, e se lhes impõe em vez de um compromisso político fundado na noção de *obrigação* (que exige ato voluntário de aceitação), pois os indivíduos “têm todos os motivos para assegurar a estabilidade de instituições justas, e a maneira mais fácil e mais direta de fazê-lo é aceitar a exigência de apoiá-las e acatá-las independentemente de nossos atos voluntários” (*Ibid*: 295).⁷ O comprometimento com um tal dever, aliado a um conhecimento público de que os outros cidadãos geralmente têm um senso de justiça efetivo que inclui o comprometimento com o dever natural de justiça, tende a eliminar as principais tendências de instabilidade em arranjos sociais justos: o egoísmo e a falta de confiança nos outros indivíduos (*Ibid*: 296). Dado esse dever de justiça, os cidadãos estão em geral vinculados a obedecer às leis que se originam das instituições da sociedade bem-ordenada.

Acontece que mesmo uma sociedade guiada pelos princípios de justiça oferecidos por Rawls está sujeita a um procedimento imperfeito de promulgação de leis. A criação de uma

⁷ Para Rawls o Princípio da Equidade (*Principle of Fairness*), que é conhecidamente utilizado para fundar obrigações políticas por H.L.A. Hart (1955), só gera obrigações para aqueles indivíduos em uma sociedade bem-ordenada que assumem cargos de destaque ou aproveitaram certas oportunidades de promover seus interesses.

Constituição e das demais leis se submete, por uma necessidade prática, a uma versão mais ou menos limitada do procedimento da *regra da maioria*, em que os cidadãos representativos, imbuídos de senso de justiça e tendo como objetivo chegar a uma legislação justa, deliberam e chegam a um acordo político sobre quais leis e políticas realizam da melhor forma os dois princípios de justiça (*Ibid*: 313-18).⁸ As maiorias ou coalizões de minorias decisivas, contudo, “estão fadadas a cometer erros, se não por falta de conhecimento e discernimento, ao menos em consequência de opiniões parciais e egoístas” (*Ibid*: 311). Rawls denomina de *estado de quase-justiça* uma situação em que uma sociedade de estrutura básica *razoavelmente* justa produz leis e políticas injustas. Isso ocorre quando “existe um regime constitucional viável que satisfaz razoavelmente os princípios de justiça (...) em sua maior parte, o sistema social é bem-ordenado”, mas “os arranjos vigentes podem afastar-se em diversos graus dos padrões publicamente aceitos e que são mais ou menos justos” (*Ibid*: 309-10). Tal situação, na qual está inserida a desobediência civil, é descrita por Rawls como pertencente à teoria não-ideal, aquela que lida com circunstâncias em que os princípios definidos pela teoria ideal (os princípios de justiça),

⁸ Rawls entende que tal procedimento é uma situação de *justiça procedimental quase pura*, em que o resultado não define literalmente o resultado correto. Isso se dá porque, principalmente nos casos em que os princípios de justiça não são claros ou precisos quanto àquilo que exigem (como é especialmente o caso do princípio da diferença no entendimento de Rawls), há um leque de opções políticas permitidas pelos princípios, não se conseguindo definir com precisão exatamente qual é a decisão correta em cada caso. Dados esses limites, são os acordos políticos – submetidos a alguma espécie de regra da maioria – que definirão a interpretação dos princípios na legislação. Tais acordos não são definitivos, podendo ser reinterpretados e rediscutidos ao longo do tempo (*Ibid*: 317-18).

embora regulem “em sua maior parte” as instituições e as condutas dos indivíduos, não são rigorosamente adotados e seguidos por todos (*Ibid*: 308-9). Mesmo nesse contexto não-ideal de quase-justiça, em que ocorrem eventuais injustiças, o dever natural de justiça exige que os indivíduos acatem ou ao menos não façam oposição ilícita a leis e políticas injustas, diante da inevitável imperfeição dos procedimentos democráticos de tomada de decisão e da necessidade de se formar acordos por meio da regra da maioria. Existem, no entanto, limites a esse dever de justiça, o que se dá quando as decisões majoritárias se afastam demasiadamente da concepção de justiça vigente. É aí que entra o papel da desobediência civil.

Mas quando é que o dever de obedecer a leis injustas cai por terra e abre espaço para a desobediência civil? Rawls nos informa que o objeto apropriado da desobediência civil são os “casos de clara e substancial injustiça, e de preferência [...] casos que estão no caminho da remoção de outras injustiças” (*Ibid*: 326). Para ele isso ocorre nas violações ao primeiro princípio de justiça, que protege as liberdades fundamentais iguais, e ao princípio da igualdade equitativa de oportunidades, pois aqui muitas vezes são inequívocas as violações, podendo ser “óbvias para todos” (*Ibid*: 327). Rawls entende que as exigências desses dois princípios são, em geral, claras, não havendo tanta margem para diferentes modos de interpretá-los – são os casos em que se nega a certas minorias o direito de votar, de ocupar cargos públicos, à propriedade, de ir e vir, à liberdade religiosa (*Ibid*: 327). Já quanto ao princípio da diferença, que diz respeito

às políticas econômicas e sociais em geral que devem ser estabelecidas de modo a melhorar a situação dos menos favorecidos, Rawls entende que há uma presunção de que a desobediência civil não é um modo adequado de questionar a justiça das leis e políticas referentes a tais temas. Isso se dá porque esse princípio é mais abstrato, permitindo um leque de opções políticas para efetivá-lo, e a opção por uma ou outra “depende de convicções teóricas e especulativas, bem como de um manancial de informações estatísticas e de outros tipos, tudo temperado com juízo perspicaz e pura intuição” (*Ibid*: 326-7). Nesse caso, só seria cabível o recurso à desobediência civil quando se constatasse a influência de interesses próprios e preconceitos, ou que leis de distribuição econômica (como as tributárias) foram elaboradas explicitamente para atacar ou reduzir a liberdade igual fundamental (afetando, portanto, o primeiro princípio de justiça) (*Ibid*: 327).⁹

Rawls procura afastar a desobediência civil dos fundamentos religiosos ou de uma consciência moral particular, sustentando que ela “provém da concepção pública de justiça que caracteriza uma sociedade democrática”, podendo os cidadãos contestar a autoridade democrática legítima de forma que “expressem fidelidade à lei e apelem aos princípios políticos fundamentais do regime democrático” (*Ibid*: 338). Trata-se de uma *politização* da categoria, afastando-a de apelos sectários:

⁹ Diversas críticas foram direcionadas à restrição, ainda que não absoluta, feita pelo autor quanto ao tipo de injustiça que pode ser questionado por esse recurso (Celikates 2013, Scheuerman 2018 e Delmas 2018). A restrição de Rawls é certamente questionável, mas a discussão sobre esse ponto não será levada adiante neste artigo, pois não faz parte do seu objeto central.

diante do fato do pluralismo das sociedades contemporâneas, o liberalismo de Rawls exige que as reivindicações dos desobedientes civis, embora sejam motivadas pela sua consciência (que pode ter elementos de convicção religiosa), sejam expressas nos termos de uma razão *pública* ou *política*, em nome de princípios publicamente compartilhados pela comunidade e expressos na Constituição, direcionadas ao senso de justiça da maioria (Scheurman 2018: 37-40 e Rawls 1999: 338-9).¹⁰ No esquema de

¹⁰ A articulação da ideia de *razão pública* surge apenas no *Political Liberalism* (2005 [1993]), em que Rawls enfraquece a sua concepção de justiça da *Teoria* como base para as reivindicações políticas em uma democracia, em favor da ideia mais tolerante de um *consenso sobreposto* entre concepções políticas razoáveis de justiça. É esse conjunto de concepções que passa a definir a base comum de princípios compartilhados publicamente (e o conteúdo da razão pública), a partir da qual os cidadãos podem legitimamente fazer reivindicações políticas. Destaque-se que o autor acrescentou a ideia de consenso sobreposto ao capítulo sobre desobediência civil da Teoria da Justiça em edições posteriores, quando já havia começado a desenvolver sua nova abordagem. Ele passa a admitir que uma concepção de justiça compartilhada pelos cidadãos talvez seja uma exigência demasiado forte. Propõe, assim, que é suficiente para funcionar como base para o tipo de reivindicação da desobediência civil a existência de um consenso sobreposto, apontando que “a sobreposição das concepções professadas de justiça basta para que a desobediência civil seja uma forma razoável e prudente de contestação política”, devendo os indivíduos acreditarem que “por mais diferentes que sejam suas concepções de justiça, suas visões defendem o mesmo juízo na situação em questão, e o fariam mesmo que as situações respectivas se intercambiassem” (Rawls 1999: 340). De qualquer modo, na Teoria da Justiça é a concepção de justiça dos dois princípios apresentados por Rawls que funciona como razão pública para as reivindicações dos cidadãos e é com essa base que o autor discute as exigências e o sentido da categoria. O importante aqui é mostrar que, para Rawls, a desobediência civil legítima e democrática exige um apelo a princípios de justiça compartilhados – sejam eles os princípios por ele advogados ou uma concepção menos exigente. Opto, nesse trabalho, por focar-me na Teoria da Justiça, deixando de tratar das importantes modificações ocorridas nas obras posteriores, uma vez que (i) é nessa primeira obra que a categoria é efetivamente conceituada e debatida e (ii) é nessa obra que Rawls enfrenta o tema dos sentimentos ou emoções políticas, colocando-os em um lugar de relativo destaque no seu projeto (e é justamente com tais sentimentos que pretendo relacionar a categoria de desobediência

Rawls, a exigência de que o apelo dos desobedientes seja formulado nos termos dos princípios de justiça parece ser uma preocupação de legitimidade democrática e ao mesmo tempo de eficácia da reivindicação. É razoável pensar que, se a comunidade política em geral se une em torno dessa concepção de justiça e se motiva, no campo político, a agir a partir dela, não resta estratégia mais eficaz aos injustiçados senão a de apelar a tal concepção.

Tendo em vista essa pressuposta concordância *racional* prévia da comunidade política em torno da concepção de justiça à qual os desobedientes precisam apelar é que Rawls leva a cabo a formulação da categoria e o estabelecimento dos seus requisitos, que se aproximam daqueles afirmados pela desobediência civil “religiosa” de Gandhi e King: a desobediência civil deve ser 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 (...) se dirige ao senso de justiça da maioria da comunidade” (Rawls 1999: 320), deve envolver a disposição de arcar com as consequências jurídicas da própria conduta (*Ibid*: 321) e pressupor o uso sem sucesso dos meios institucionais disponíveis – ao menos na maioria dos casos (*Ibid*: 327-8).¹¹

civil nesse artigo).

¹¹ O autor explica que isso não significa necessariamente o esgotamento de todos os meios legais, pois se algumas ações ‘normais’ anteriores revelaram uma “maioria inerte ou apática” e for “razoável imaginar que novas tentativas também serão infrutíferas” é possível usar desse recurso antes de todas as possibilidades institucionais normais. Além disso alguns casos de injustiça “podem ser tão extremos que talvez não haja o dever de se usar em primeiro lugar somente os meios legais de oposição política”, como é o caso da promulgação de uma “violação ultrajante da liberdade

A preocupação de Rawls com os requisitos da publicidade, não-violência e disposição de aceitar as consequências legais está ligada à importância que ele confere à expressão clara e inequívoca da *fidelidade à lei mais alta* – aos princípios de justiça – pelos desobedientes, que é o que dá legitimidade e potência à desobediência. Os desobedientes descumprem a lei particular para reivindicar, afinal, a verdadeira efetivação da *lei maior*: os princípios de justiça que devem orientar a comunidade política na criação de todas as leis. Nesse contexto, a desobediência civil funciona como um meio de chamar a atenção do público para um *erro* seu, persuadindo-o a efetivar de modo mais preciso e inclusivo os princípios com os quais esse público quase que inequivocamente está de acordo. A desobediência civil deve ser um ato orientado, justificado e manifestado explicitamente por princípios políticos, de modo público e não-violento, porque não é uma ameaça, mas uma forma de *discurso público*, uma “expressão de convicção política profunda e consciente” que é a “derradeira expressão da própria argumentação” (*Ibid*: 321). A violência e a clandestinidade prejudicariam o objetivo de “expor a própria sinceridade” dos desobedientes na sua tentativa de convencimento do público sobre as suas intenções e a justiça das reivindicações (*Ibid*: 322). Uma desobediência clandestina, violenta, que fuja das consequências legais da violação legal e atrole os meios formais de questionamento (políticos e jurídicos) pode ser interpretada pelo público como um mero *grito* para alcançar interesses particulares não neces-

igual, digamos, a proibição da religião de uma minoria fraca e indefesa” (*Ibid*: 327).

sariamente justos. A categoria para ele é um discurso político na forma de “um apelo aos outros para que reconsiderem, para que se ponham no nosso lugar e reconheçam que não podem esperar nossa aquiescência indefinidamente nas condições que nos impõem”, em que “as condições da livre cooperação estão sendo violadas” (*Ibid*: 336). Tudo leva à compreensão de que todas as exigências da desobediência civil liberal inaugurada por Rawls estão ligadas à proteção do seu caráter *comunicativo* e *persuasivo*; essa forma de desobediência é *civil* porque é uma reivindicação que se dá por meio de um debate público, aberto e que respeita o status dos outros como livres e iguais. Assim, ações coercivas e não-públicas deixariam de ser *civis*, recaindo em uma outra categoria tal qual a *ação militante* que não aceita o sistema político vigente “como sistema quase justo ou razoavelmente justo (...) não apela ao senso de justiça da maioria (...) pois acha que o senso de justiça dessas pessoas é errôneo ou inválido (...) [e] representa uma oposição mais profunda à ordem jurídica” (Rawls 1999: 322-3).¹²

A desobediência civil para Rawls é um recurso *estabilizador* para a manutenção de uma sociedade justa ou quase-justa, ajudando a “manter e fortalecer as instituições justas (...) [a]o

¹² É relevante notar que Rawls considera legítimo o uso da ação militante quando a estrutura básica é muito injusta ou se afasta demais dos ideais que supostamente a fundamentam. Nesse caso, embora a ação dos militantes seja consciente e possa ser fundada em um senso de justiça que busca tornar mais justa a ordem política, ela não apela ao senso de justiça da maioria, que nesse caso está distorcido – muito embora se tente despertar a “consciência popular no tocante às reformas fundamentais que é preciso fazer” (*Ibid*: 323). Nesse contexto, também não faz sentido falar em aceitação das consequências jurídicas da transgressão, uma vez que isso significaria cair nas mãos de forças políticas indignas de confiança e o reconhecimento da legitimidade da ordem política à qual se busca transformar (*Ibid*: 322-3).

resistir à injustiça dentro dos limites da fidelidade à lei, serve para inibir afastamentos da justiça e para corrigi-los quando ocorrem” (*Ibid*: 336). Ao descrever a desobediência civil como um instrumento para lidar com o problema de estabilidade, ele a coloca na mesma caixa de ferramentas do dever de apoiar e promover instituições justas – muito embora não a conceba como um dever, mas como uma possibilidade legítima disponível para os indivíduos. A existência de certas injustiças em uma sociedade razoavelmente justa parece, pois, tanto quanto o descumprimento das leis em geral, colocar em risco as próprias bases do empreendimento da cooperação voluntária entre pessoas livres e iguais. A negação da justiça a alguns membros da cooperação social, que significa a recusa ao reconhecimento destes como iguais ou a manifestação de uma disposição egoísta (*Ibid*: 337), por si só já produz as principais tendências de instabilidade a arranjos sociais justos descritas por Rawls nesse capítulo – o egoísmo e a falta de confiança mútua. O que se segue do cometimento das injustiças produz ainda outros efeitos de instabilidade. Caso os injustiçados se submetam à injustiça perpetrada, é despertado o *desprezo* por estes nos perpetradores da injustiça; caso haja resistência violenta, rompem-se os laços da comunidade (*Ibid*: 337). Mais uma vez, o egoísmo e a falta de confiança mútua são fomentados. Assim, uma disposição geral para o engajamento na desobediência civil nos casos em que ela se justifica não apenas melhora as possibilidades das vítimas das injustiças graves de terem a sua justa parte na distribuição dos bens primários, mas funciona como uma defesa contra sintomas disruptivos da cooperação

social, tendendo a “realçar a realização da justiça por toda a sociedade ao fortalecer o autorrespeito dos indivíduos, bem como o respeito mútuo” (*Ibid*: 337). Afinal, a desobediência civil aparenta ser remédio para corrigir e fortalecer o próprio senso de justiça dos cidadãos – tanto das vítimas quanto dos ‘beneficiados’ e perpetradores das eventuais injustiças – que é distorcido em circunstâncias de quase-justiça. Todavia, como se verá, a abordagem de Rawls é ambígua, não concebendo explicitamente a desobediência civil como uma forma de correção ou mesmo de fortalecimento do senso de justiça dos cidadãos.

Na terceira parte de *A Theory of Justice*, em que se trata especificamente do modo como os indivíduos adquirem o senso de justiça e como esse *sentimento* opera para dar estabilidade a um justo esquema de cooperação social entre pessoas livres e iguais, Rawls lida com outros fatores de instabilidade enfrentados por comunidades políticas em geral.¹³ Nesse ponto ele menciona a inveja e o ciúme (e o rancor, que é o ciúme levado a cabo) como emoções especialmente perigosas para arranjos jus-

¹³ Rawls rejeita em sua obra posterior o argumento desenvolvido nessa parte da obra e é justamente essa rejeição que impulsiona a escrita do já mencionado *Political Liberalism*. Segundo ele o argumento da terceira parte (e que sustenta o argumento do livro como um todo) exige que todos os membros da sociedade bem-ordenada sustentem a mesma concepção de justiça (fornecida pela sua Teoria) como uma *doutrina abrangente de bem*, a fim de adquirir o senso de justiça que dará estabilidade à sociedade. Essa exigência, contudo, não é realista e não respeita o princípio da tolerância frente a um pluralismo razoável como resultado normal da cultura democrática (Rawls 2005: xl-xli). Em face dessas dificuldades, contudo, parece haver um abandono por parte de Rawls de abordar com profundidade o relevante problema das emoções políticas em um projeto de justiça liberal, como bem apontou Martha Nussbaum (2013). Entendo, conforme o argumento geral do artigo, que tal abandono é especialmente problemático quando tentamos entender o papel e o sentido da desobediência civil na obra de Rawls e em qualquer projeto de filosofia política que aborde o tema.

tos.¹⁴ No campo da inveja, são problemáticas para a estabilidade da sociedade justa a *inveja geral desculpável* e o *ressentimento*. No primeiro caso, as disparidades de renda e riqueza podem ser tão grandes a ponto de ferir o autorrespeito dos menos favorecidos – afetando, assim, a justa distribuição do bem primário mais importante para Rawls. Produz-se neles uma sensação subjetiva de inferioridade e, assim, de perda do sentido do próprio valor e de apatia. O *ressentimento*, por sua vez, é um sentimento moral propriamente dito, pois é resultante de instituições injustas ou de condutas erradas das instituições ou pessoas (*Ibid*: 466-68). Esse último caso, contudo, sequer é cogitado por Rawls em uma sociedade bem-ordenada, já que se presume um justo funcionamento das instituições. O problema do ciúme parece de alguma forma estar subsumido pelo problema da inveja, sendo mencionado por Rawls como uma consequência desta (*Ibid*: 466).¹⁵

¹⁴ Ele define a inveja como a “propensão de ver com hostilidade o maior bem dos outros mesmo quando o fato de eles serem mais afortunados do que nós não diminua as nossas próprias vantagens”. Ele trata da inveja *geral* como um problema de estabilidade política, pois, diferentemente da inveja específica, é sentida pelos menos favorecidos “pelos tipos de bens, e não pelos objetivos específicos que [os mais favorecidos] possuem” (*Ibid*: 466). A inveja é coletivamente desvantajosa pois “o indivíduo que inveja outro está preparado para fazer coisas que tornam a situação de ambos pior, desde que isso reduza suficientemente a discrepância entre os dois” (*Ibid*: 466). O ciúme e a avareza, de outro lado, são o “reverso (...) da inveja” e ocorrem quando a pessoa em melhor situação “tem ciúme da sua situação superior e regateia as vantagens maiores que colocariam as outras pessoas em pé de igualdade com ela própria”. Quando essa propensão chega ao ponto de fazer com que os ciumentos neguem aos menos favorecidos vantagens de que não precisam e não podem fazer uso, “sua motivação é o rancor [*spite*]” (*Ibid*: 467-8). Do mesmo modo, tais vícios são um mal coletivo, pois não melhoram a situação de ninguém, apenas aumentam ou mantêm discrepâncias na distribuição de bens-primários.

Tanto a inveja geral desculpável quanto o ciúme, além de “outros sentimentos destrutivos” (*Ibid*: 125), ele argumenta, são mantidos sob controle ou eliminados em uma sociedade bem-ordenada. As instituições governadas pelos princípios de justiça não despertarão ou incentivarão tais inclinações psicológicas basicamente porque (1) o senso de justiça compartilhado entre os cidadãos estabelece entre eles um laço de amizade cívica; (2) o respeito e a prioridade do primeiro princípio faz com que todos tenham os mesmos direitos fundamentais e sejam tratados com igual respeito no foro público; (3) a disparidade de renda e riqueza permitida pelo princípio da diferença não será excessiva na prática, dadas as instituições básicas de fundo, e mesmo as disparidades existentes não serão determinantes para a autoestima (autorrespeito) e o *status* social almejado pelos cidadãos (*Ibid*: 469-71). Em suma, a raiz psicológica da tendência à inveja para Rawls está na falta de autorrespeito, existindo entre tais sentimentos uma relação inversamente proporcional (quanto mais autorrespeito, menos inveja, e *vice-versa*) (*Ibid*: 468-69). Como a sociedade governada pelos princípios de justiça distribui de maneira adequada esse bem primário, a tendência à inveja e, por conseguinte, ao ciúme é praticamente eliminada. Para tanto, é fundamental que os cidadãos compartilhem do senso de justiça e nutram sentimentos de amizade

¹⁵ Rawls traça essa conexão quando, ao tratar da inveja, escreve que quando “os outros estão cientes da nossa inveja, eles podem se tornar ciumentos das suas melhores circunstâncias e ansiosos para tomar precauções contra os atos hostis a que nossa inveja nos torna propensos” (*Ibid*: 466). Em seguida, deixa de lado a questão do ciúme e do rancor e passa a argumentar como a sociedade bem-ordenada lida com o problema da inveja, dando a entender que, resolvendo-se essa questão, resolve-se a questão do ciúme.

cívica uns pelos outros: é isso que garante que as liberdades fundamentais iguais se traduzam, de fato, em um tratamento de respeito e consideração mútua na esfera pública, e que as desigualdades socioeconômicas não sejam critério para o julgamento do status social e para o mérito moral dos indivíduos (*Ibid*: 477-80).

É curioso que Rawls não trate explicitamente desses sentimentos no contexto da sociedade quase-justa, justamente a situação em que não estão garantidas todas as características que afastam o seu surgimento e em que, por isso mesmo, se torna tão relevante tratar deles. O ciúme e o rancor, e mesmo o desprezo, parecem estar bastante próximos da disposição egoísta e a da recusa do reconhecimento dos outros como iguais apontadas por Rawls como causas das injustiças surgidas no seio de uma sociedade quase-justa (*Ibid*: 337). De outro lado, a criação de leis e políticas injustas, mormente as que violam o primeiro princípio, tende a enfraquecer o autorrespeito dos injustiçados, o que, conforme entende Rawls, favorece o surgimento do sentimento de inveja geral desculpável e mesmo de ressentimento, já que nesse caso o sentimento de inferioridade é fruto de uma injustiça na distribuição de bens primários. Não é à toa que ele descreve a desobediência civil como algo que fortalece o autorrespeito e o respeito mútuo dos indivíduos (*Ibid*: 337). Acontece que, do que se depreende da própria descrição do autor, em uma sociedade quase-justa há no mínimo uma forte distorção no senso de justiça de uma parte razoável dos cidadãos, a ponto de isso resultar em decisões majoritárias

que violam gravemente a justa distribuição de liberdades básicas e dos demais bens primários. É de se presumir, pois, que os ‘laços de amizade cívica’ que protegem a sociedade contra sentimentos ou emoções destrutivas estão comprometidos. Diante de um tal cenário, afirmar que a desobediência civil é o modo de apelar para o senso de justiça da maioria, ainda que de modo dramático, por meio de um ‘discurso público’ que faz referência a razões e sentimentos supostamente compartilhadas pela comunidade política, não é suficiente. Rawls parece nos oferecer a desobediência civil como um importante instrumento para construir ou reconstruir, em circunstâncias não-ideais (como são as do nosso mundo em geral), os laços de amizade cívica necessários para uma realização mais plena dos princípios de justiça. Não fica claro no seu texto, contudo, como essa forma de manifestação política pode desarticular o egoísmo, o desprezo, a falta de confiança mútua, a inveja e outros sentimentos desagregadores, e assim levar a uma modificação ou a um despertar do senso de justiça distorcido por tais sentimentos. Defenderei, no próximo ponto, que os escritos de Martin Luther King Jr. explicitam a especialidade da desobediência civil para enfrentar emoções disruptivas e suscitar emoções agregadoras nos membros da comunidade política.

3. King e a transformação emocional como passo para a realização da justiça

Rawls considerava que as reivindicações do movimento liderado e influenciado por Martin Luther King Jr, embora

envolvessem motivações de base religiosa, eram apresentadas e ‘traduzíveis’ na forma de uma concepção política de justiça compartilhada, representando portanto um exemplo da desobediência civil democrática por ele imaginada (Rawls 2005: 464).¹⁶ O filósofo compartilha com King a convicção de que existe algo compartilhado na sociedade (no caso de King, especificamente na sociedade estadunidense, no de Rawls, em uma sociedade que seja bem-ordenada ou quase-justa) inscrito de alguma forma na cultura política e nas instituições ao qual os desobedientes podem e precisam apelar – ainda que, no caso de King, isso esteja inscrito de maneira ambígua, reticente e contraditória. Rawls parece mesmo concordar com King que existe um “sentimento coletivo” a favor da justiça ao qual se deve apelar, que tem força suficiente para superar “o desejo de poder, prestígio e riqueza” (Rawls 1999: 339) e os sentimentos de medo e repulsa diagnosticados por King na sociedade estadunidense. Contudo, o texto de Rawls, embora não afaste do apelo da desobediência civil os seus aspectos sentimentais e expressivos que, como veremos, são tão destacados por King, atribui-lhes pouco destaque, dando ênfase ao seu caráter de persuasão racional. Além disso, em dissonância com Rawls, a *lei* à qual King quer

¹⁶ Rawls cita explicitamente o episódio dos movimentos por direitos civis apenas na sua obra posterior *Political Liberalism* (2005 [1993]). Nela, como já mencionado, Rawls modifica a sua abordagem, enfraquecendo os seus princípios de justiça antes apresentados como base forte para a justiça e a estabilidade social, em prol de da ideia de um *consenso sobreposto* entre concepções políticas de justiça razoáveis, em que a sua teoria da justiça é apenas uma das concepções. De qualquer forma, e muito embora Rawls não tenha rearticulado o papel da desobediência civil nessa obra posterior, o importante aqui é destacar que as ações e discursos do movimento de King são coerentes com os ideais razoáveis de justiça concebidos por Rawls e são entendidos por ele como apelos *políticos* – e não *sectários* – às maiorias sociais.

que os desobedientes apelem, inobstante esteja para ele no espírito da Constituição dos EUA e no âmago da consciência da maioria dos seus concidadãos, ainda não foi realizada. A luta pela integração racial não é uma falha no sistema democrático constitucional estadunidense que precisa ser meramente *percebida* pela maior parte do eleitorado, mas a efetivação de algo antes jamais levado a cabo verdadeiramente. A desobediência civil é concebida por King como um meio de despertar a consciência do público a que se dirige, de cultivar nele um sentimento de comunhão social que antes inexistia (ou, ao menos, estava adormecido) e, assim, construir as condições para que se realize efetivamente a livre cooperação social. O projeto de justiça de King é semelhante em muitos aspectos ao de Rawls. Todavia, distintamente, é algo a ser realizado, e não consertado ou estabilizado, por meio da resistência não-violenta ativa. A persuasão buscada por King, embora não deixe de ser em grande medida articulada discursiva e racionalmente, se dirige especialmente a moldar um sentimento público (King 1986 [1958]: 211) e a criar laços subjetivos comuns entre brancos e negros (*Ibid*: 198), um destino compartilhado que os faça sentir que precisam se importar uns com os outros. Como se verá, a categoria é mobilizada por King como um modo de construir ou reconstruir os laços de amizade cívica entre os cidadãos, dito de outro modo, de realizar as condições subjetivas exigidas por uma sociedade justa. Analisarei o argumento de King basicamente a partir de uma leitura do seu *Stride Toward Freedom: The Montgomery Story* (1986 [1958]) e da sua *Letter from Bir-*

mingham City Jail (1963), em que os princípios da não-violência e da desobediência civil são desenvolvidos.

Os esforços de King parecem encarar de frente certos “déficits afetivos” e uma superestima do papel da racionalidade moral atribuídas ao liberalismo e diagnosticados por alguns autores contemporâneos ligados ao campo da psicologia cognitiva (Pinker 2003, Kanemann 2011e Haidt 2012). Jonathan Haidt, inspirando-se no que ele denomina uma análise durkheimiana da sociedade, entende que a teoria política liberal e as práticas políticas do campo da esquerda – especialmente a esquerda estadunidense – fracassam, enquanto o conservadorismo ganha força, por compreenderem mal a complexidade das emoções morais humanas. O progressismo liberal subestimaria a importância de certos aspectos da estrutura social – tais como a ordem, a tradição e o sagrado – que mobilizam fortemente as nossas intuições mais primitivas e têm o poder de vincular os indivíduos em torno de comunidades morais que efetivamente cooperam, nas quais a solidariedade e o cumprimento de regras sociais não são tão dependentes de ameaças e sanções prudenciais (Haidt 2012). A filósofa Martha C. Nussbaum leva a sério tais desafios. Ela considera que a tentativa de Rawls de dar conta do problema das emoções políticas na terceira parte da sua Teoria da Justiça é valiosa (e por isso mesmo não deveria ter sido abandonada na obra posterior do autor), mas insuficiente, uma vez que ele (a) aborda o desenvolvimento das emoções humanas em condições excessivamente ideais, (b) deixa de enfrentar diretamente questões controversas da psico-

logia política como o problema do nojo e do estigma e que (c) seu aparato teórico para solucionar tais questões é demasiado abstrato (Nussbaum 2013: 220-221). Pode-se sintetizar o argumento de Nussbaum contra Rawls destacando o seu entendimento de que os sentimentos de amizade cívica que conferem estabilidade a uma sociedade justa precisam se dirigir não apenas a princípios abstratos mas a uma “entidade particular, com uma história específica, características físicas específicas” (*Ibid*: 207). Em suma, o amor *não* é verbo intransitivo, necessita de objetos mais substantivos – pessoas, símbolos, narrativas.

Nussbaum busca, diante desse diagnóstico, articular um aporte teórico distinto que conduza uma sociedade justa – que aspire igualdade, inclusão e distribuição – a suscitar em seus membros *boas* emoções (como o amor e a compaixão expandida) e a preveni-los de *más* emoções (como a inveja, a vergonha, o narcisismo, o ressentimento, o ódio e o medo), especialmente em sua obra *Political Emotions: Why Love Matters for Justice* (2013). Ela reconhece que a capacidade de compaixão dos humanos, de criação de vínculos de respeito e consideração com os seus pares que pode sustentar uma comunidade política, tende a se dirigir aos parentes e àqueles que compartilham traços comuns ou modos de vida comuns, sendo um desafio para sociedades pluralistas tornar tal sentimento algo mais espraiado (2013: 156). Entende Nussbaum que não é suficiente criar boas leis e instituições pois elas “não se sustentarão por si na ausência de amor dirigido aos seus concidadãos e à nação como um todo (...) precisamos sujar nossas mãos entrando no temido terreno emocional” (*Ibid*: 214). É necessário

pois que uma sociedade pretensamente democrática, justa e estável promova uma cultura pública que suscite formas de *amor político* “eficazes, de diferentes modos, em provocar comportamento cooperativo e não-egoísta” (*Ibid*: 382) por meio do estabelecimento de práticas, símbolos, celebrações, parques, monumentos e um certo patriotismo que *convidem* as pessoas a sentir fortes emoções direcionadas a valores centrais de uma sociedade justa. Festivais de poesia, música e de arte em geral, que exploram o trágico e o cômico da nossa existência, e mesmo os discursos do próprio Martin Luther King Jr., seriam exemplos de uma cultura pública desse tipo, como unificadores que “tiram as pessoas para fora de si mesmas e forjam uma comunidade compartilhada” (*Ibid*: 204-230 e 388).

A autora cita a atuação política de King como um dos mais profícuos exemplos na história dos EUA em que a educação das emoções teve papel central, com o alcance da ‘transformação emocional na sua audiência’, e em que se buscou construir por meio da argumentação mas destacadamente pela retórica poética uma narrativa nacional na qual estão incluídos os negros estadunidenses. Segundo a sua interpretação, King buscou enfrentar o nojo (*disgust*), uma das principais ameaças emocionais a “projetos nacionais que envolvem o sacrifício altruísta para um bem comum, pois ele divide a nação em grupos hierarquicamente ordenados que precisam não se encontrar”, por meio de um tipo de emoção patriótica na qual “os cidadãos se abraçam uns aos outros como uma família, compartilhando propósitos comuns; assim o estigma é derrotado (ao

menos por um tempo) pela imaginação e o amor” (*Ibid*: 210-211). A rejeição da violência nos discursos públicos de King está relacionada ao seu intuito de cultivar esperança e confiança no público – tanto no público negro quanto no branco –, sinalizando que esse estado futuro almejado pelos negros é pacífico e só pode ser conquistado “juntando a força física com a força da alma” (Nussbaum 2013: 236).

Almejo ressaltar que o mesmo intuito ocorre no campo das ações – especialmente no ato de desobedecer pacificamente. King buscou formular uma noção ampla de “filosofia da não-violência”, segundo a qual a resistência não-violenta – que se opõe tanto à aquiescência quanto à violência – é o instrumento mais potente para as pessoas oprimidas na sua luta por justiça social (King 1986 [1958]: 89).¹⁷ Tal modo de resistir não é passivo, pois o resistente age de modo que “sua mente e emoções estão sempre ativas, constantemente buscando persuadir seu oponente de que ele está errado” (*Ibid*: 90). A resistência não-violenta envolvia uma série de ações políticas, como os diversas marchas e boicotes da comunidade negra ao uso dos ônibus que estabeleciam espaços de segregação entre brancos e negros (além de um tratamento frequentemente humilhante e desigual em relação aos passageiros negros), seguidos de pacientes e cordiais negociações entre os representantes da comu-

¹⁷ King entende que o princípio da resistência não-violenta funciona como a “síntese na filosofia Hegeliana (...) busca reconciliar as verdades de dois opostos – aquiescência e violência – enquanto evita os extremos e as imoralidades de ambos. O resistente não-violento concorda com a pessoa que aquiesce ao fato de que não se deveria ser fisicamente agressivo com o seu oponente, mas equilibra a equação concordando com a pessoa da violência segundo a qual é preciso resistir ao mal” (*Ibid*: 209).

nidade negra e os políticos e empresários brancos. O boicote ao uso dos ônibus em Montgomery era uma espécie de ativa “não-cooperação com o mal” que fortalecia a dignidade dos negros e diminuía o poder das regras racistas sobre o cotidiano (*Ibid*: 141). Todos esses movimentos são exigidos por uma necessidade de ação social efetiva, que enfraqueça a legitimidade e o funcionamento prático das leis de segregação e constranja os seus perpetradores a negociarem e a revogarem as leis antissegregação. A desobediência consciente e aberta das leis, dentro desse manancial de opções disponíveis, é a ação política mais drástica e precisa ser precedida das tentativas de pressão e negociação anteriores. O que une tais ações e lhes confere potência e distinção enquanto *método*, todavia, é o seu caráter não-violento.

A resistência não-violenta, diferentemente da violenta, “pode desenvolver um senso de vergonha no oponente, e assim levar a cabo uma transformação e mudança do coração” (King 1986 [1958]: 86). A recusa em exercer a violência frente à violência injusta perpetrada pelos oponentes produz um sofrimento que, para King, tem “possibilidades transformadoras e educacionais tremendas” e (fazendo referência a escritos de Gandhi) “é infinitamente mais poderosa do que a lei da selva para converter o oponente e abrir os seus ouvidos até então fechados à voz da razão” (*Ibid*: 91-2). Ao mesmo tempo em que o sofrimento martirizante e a atitude amorosa e pacífica ligados ao princípio da não-violência de King refletem uma atitude religiosa que leva o indivíduo comprometido com essa espirituali-

dade a alcançar uma redenção própria, eles são afirmados tanto quanto um meio para a recuperação do autorrespeito dos resistentes,¹⁸ quanto como uma ferramenta comunicativa poderosa, que pode transformar as mentes e os corações do público a que se endereça de um modo muito particular. Embora os resistentes não-violentos tenham como inequívoco objetivo a mudança das leis e políticas públicas que regem a vida de todos, a sua ação carrega em si uma potência ainda maior do que aquela da própria lei positivada para a realização da justiça. Ainda que o Congresso, a Suprema Corte e a Constituição sejam sem dúvida “instrutores eloquentes” (*Ibid*: 193), cujas decisões e leis têm um caráter educativo e alteram os hábitos das pessoas, cumprem apenas um “papel indireto na moldagem do sentimento público” (*Ibid*: 211). Existe algo mais profundo em que reside o verdadeiro antídoto contra a injustiça. Só a não-violência pode superar a injustiça racial no contexto de King pois apenas ela promove o ideal de *integração*. Tal ideal pode ser melhor compreendido pela sua oposição à *mera dessegregação*. Conforme interpreta Danielle Allen pela leitura dos primeiros escritos de King, a mera dessegregação significa a simples conquista da

¹⁸ Boxill (2018) sustenta que a desobediência civil não-violenta de King é uma retomada da ideia de ‘liberdade mais do que pela metade’ ou ‘liberdade de fato’ desenvolvida pelo intelectual escravizado Frederick Douglass e das estratégias pensadas por ele para alcançá-la durante o seu período como escravo. A manutenção dessa ‘liberdade de fato’ significa, ainda que permanecida a escravidão ‘em forma’, a manutenção da “preferência de obedecer apenas a si, que significava reter a habilidade e o prazer de pensar, deliberar e escolher para si” (2018: 152), o que deixava melhores condições para que o escravizado pudesse lutar pela liberdade total – com mais esperança e motivação. Tal noção é muito próxima do bem primário do autorrespeito imaginado por Rawls como algo que a desobediência civil resguarda e realça.

dimensão negativa da liberdade pela eliminação de restrições legais e institucionais, que reúne apenas fisicamente os indivíduos; já a integração é, como afirmou King, a “aceitação positiva da dessegregação e a participação bem-vinda dos negros no espectro total das atividades humanas (...) é intergrupo genuíno, fazer interpessoal” e apenas ela “desacorrenta o espírito e a mente e fornece no mais alto grau a liberdade qualidade-de-vida” (Allen 2018: 298 e King, 1990: 118-21). É enfrentando as verdadeiras fontes da injustiça – nos negros uma autoestima mutilada e desesperançosa, nos brancos uma subjetividade marcada por emoções destrutivas ou, no máximo, por uma aceitação reticente da dessegregação racial – que se pode realizar o ideal da justiça como integração.

King aponta, à época das tensões raciais nos EUA do meio do século, que mesmo os liberais brancos do norte do país – que tinham, para o autor, um papel vital a cumprir naquele momento – estavam um passo atrás de serem verdadeiramente liberais, em vez disso eram praticantes de um *quasi-liberalismo* “tão objetivamente analítico que não é subjetivamente comprometido” (King 1986 [1958]: 194), e talvez por isso não fossem imunes às campanhas a eles endereçadas pelos brancos racistas do sul, que forjavam a imagem do negro como inerentemente criminoso e, assim, também o causador dos problemas sociais do norte (*Ibid.*: 187-8).¹⁹ Para King

¹⁹ King chega a sugerir que “a maior pedra no caminho do negro em direção à liberdade não é o Conselho de Cidadãos Brancos ou o Ku Klux Klaner, mas o branco moderado que é mais devoto da ordem do que da justiça; que prefere uma paz negativa que é a ausência de tensão a uma paz positiva que é a presença de justiça; que constantemente diz, ‘Eu concordo com você no objetivo que você busca, mas não

estamos retidos em uma rede de mutualidade inescapável (...) Por isso, nenhum americano pode se permitir ser apático quanto ao problema da justiça racial (...) O problema racial será resolvido na América à medida que cada americano se considere pessoalmente confrontado com ele (...) Uma coisa é concordar que o objetivo da integração é moralmente e legalmente correto; outra coisa é se comprometer positiva e ativamente com o ideal da integração – a primeira é concordância intelectual, a última é crença de fato (*Ibid*: 193-4).

É do cultivo de um sentimento genuíno de comunidade entre os cidadãos da sociedade estadunidense, que os vincule subjetivamente (e não apenas ‘analiticamente’), que pode emergir o necessário comprometimento com a luta pela integração, e não apenas a convicção ‘intelectual’, pálida, que leva à mera dessegregação. O suscitamento desse sentimento de comunhão deveria ser endereçado não somente aos brancos do norte, mas também aos brancos moderados do sul, mais seduzidos pela narrativa conspiratória das lideranças políticas da região que apelavam ao sentimento de medo do que convictos da justiça das políticas de segregação (*Ibid*: 194-196) – especialmente os trabalhadores brancos pobres que, segundo o texto de King, eram tão oprimidos quanto os trabalhadores negros (*Ibid*: 198). Não é irrelevante destacar, pois, que a militância proposta por King não almejava excitar apenas os sentimentos da intelectualidade branca do norte, mas a maioria da classe trabalhadora branca, uma vez que “fortes laços precisam ser feitos entre

posso concordar com seus métodos de ação direta’ (...) e que constantemente aconselha o negro a esperar até uma ‘temporada mais conveniente’ (...) A aceitação morna é muito mais desconcertante do que a rejeição sincera” (1963: 3).

esses brancos e negros que têm problemas em comum” (*Ibid*: 198). A ação não-violenta, e especialmente a desobediência civil não-violenta, é um instrumento para desarticular o *medo* forjado pela propaganda racista na maioria branca, medo que explicaria “muitos dos problemas com os quais a América agora se confronta” (*Ibid*: 201). Funcionaria como a “forma de persuasão última” que molda o *sentimento público* de modo mais protagonista que as leis, buscando no contexto de King “uma demonstração para a comunidade branca que se um tal movimento [dos negros pelos direitos civis] alcançasse um grau de força, usaria seu poder criativamente e não vingativamente” (*Ibid*: 211). Nas palavras de King o “negro precisa amar o homem branco, porque o homem branco necessita do seu amor para remover as suas tensões, inseguranças e medos” (*Ibid*: 94).

A desobediência civil de massa propriamente dita, semelhante ao que ocorre nos discursos de King, é proposta como um recurso para provocar e dialogar com as emoções da maior parte do público, buscando expandir a sua compaixão quanto aos desobedientes ou aos mais amplamente afetados pela injustiça questionada. Como já mencionado, trata-se de uma espécie de ação da filosofia da não-violência que precisa ser precedida de outros meios não-violentos de pressão e negociação. É o momento em que não há mais alternativa “exceto a de preparar[-se] para a ação direta, pela qual apresentamos nossos próprios corpos como um meio de colocar o nosso caso diante da consciência da comunidade local e nacional” (King 1963: 1). Trata-se de recurso que busca “dramatizar uma condição vergo-

nhosa” (King 2012: 34) por meio de uma ação coletiva que põe em evidência o sofrimento causado por leis ou políticas injustas, levando-o às últimas consequências; ao mesmo tempo, o sofrimento explicitado e a atitude pacífica, consciente e aberta oferecida diante dele busca tocar o espectador, fazer com que ele se coloque no lugar do desobediente e queira tomar parte na sua dor. Perceba-se que esse movimento não é um mero *oferecimento de razões*, um apelo para que o público e as autoridades reexaminem o conjunto de argumentos que sustenta e o que não sustenta a condição denunciada e, então, mudem de opinião – como um Tribunal que, depois de manter por anos uma interpretação segundo a qual uma determinada lei é compatível com os preceitos constitucionais, reconsidera, diante de novos argumentos ou uma nova composição de juízes, sua posição e declara a lei inconstitucional. Afinal, existem outras formas – mesmo não-violentas – de *oferecer razões* na esfera pública que não envolvem violações intencionais à lei, seja nas instâncias formais de representação, seja por via de meios de comunicação abrangentes, seja em protestos de rua que busquem explicitar esses argumentos e o expressivo número de apoiadores que os endossam. É claro que todas essas vias de expressão política podem envolver e frequentemente envolvem elementos retóricos e emotivos, e todas as ações do movimento não-violento liderado por King tinham uma forte dimensão retórica. A potência da desobediência civil, por sua vez, parece residir especialmente no seu aspecto não-deliberativo – ou não propriamente deliberativo –, *performático*.

Violar a lei e se sujeitar às consequências de entrar em conflito com a institucionalidade não significa apenas trazer à atenção do público uma injustiça existente, mas dramatizar a injustiça para o fim de comovê-lo. É elevar ao absurdo a aplicação de uma lei injusta contra um número considerável de pessoas, explicitando a sua impropriedade. É expressar que *essa situação é tão desalentadora e insuportável que estamos dispostas a ir de peito aberto às últimas consequências para confrontá-la* e questionar implicitamente o público: *vocês estão dispostos a legitimar a punição e o sofrimento de todos nós que, pacificamente e sem tirar nenhuma vantagem disso, descumprimos uma lei que impede a realização da nossa liberdade e de uma sociedade justa e integrada?* É claro que esse recurso tem também como objetivo a reabertura de negociações com as autoridades que insistem em manter leis e práticas segregacionistas. Mesmo esse objetivo ‘prático’, porém – que poderia levar à interpretação de que a desobediência é uma escolha puramente instrumental – é alcançado por meio da criação de “um tipo de tensão [não-violenta] na sociedade que ajudará os homens a levantarem-se dos escuros abismos do preconceito e do racismo para as majestosas alturas da compreensão e da irmandade” (1963: 2). É uma tensão que busca despertar um senso de vergonha moral no oponente (1986 [1958]: 90). Ainda que os levantes massivos de desobediência causem transtornos no funcionamento social e econômico das cidades do sul, pressionando os donos do poder a negociarem e eventualmente revogarem as leis de segregação, o olhar e a energia do desobediente não-violento se voltam para o horizonte mais profundo da integra-

ção – que exige a desarticulação do medo e do ódio, e a expansão da compaixão, dos seus interlocutores brancos. Toda a teoria ético-política e a retórica de King, carregadas com o espírito da não-violência, não se apresentam como uma ameaça, mas como um convite a uma cooperação futura *integrada*, em que a liberdade e a dignidade de todos, e não apenas dos negros, são mais plenamente realizadas. O apelo dos desobedientes civis é a expressão simbólica mais poderosa desse convite: é, como já mencionado, a entrega do próprio corpo dos protestantes ao sofrimento injusto.

A potência e o sentido da desobediência civil no contexto de uma sociedade quase-justa são ambíguos e insuficientemente articulados na obra de Rawls, uma vez que ele parece conceber, ao mesmo tempo, (a) a sociedade quase-justa como um contexto em que o senso de justiça de parte considerável dos cidadãos está distorcido, tomado pela inveja, o ciúme, o desprezo, o autorrespeito e mesmo o ressentimento, e (b) a desobediência civil como um modo de apelar ao senso de justiça da maioria, explicitando o fato de que certas leis e políticas públicas estão em desacordo com tal senso de justiça. A abordagem de King não sofre do mesmo mal, uma vez que compreende a sua sociedade de modo aproximado a '(a)', porém de modo menos ambíguo e mais explícito, dando ênfase ainda à presença de outros sentimentos destrutivos importantes, como o medo e o nojo. Justamente por dar ênfase aos sentimentos destrutivos em que estão aprisionados os seus concidadãos brancos e negros, e por compreender que essa dimensão emocional é a causa subjetiva das injustiças e o motor subjetivo da

realização de uma sociedade justa e *integrada*, é que King concebe ‘(b)’ de modo mais apropriado e coerente com as circunstâncias descritas em ‘(a)’. A desobediência civil, assim, não apenas apela ao senso de justiça da maioria, mas busca transformá-lo, almejando construir pela primeira vez na história dos EUA laços substantivos de amizade cívica entre brancos e negros. A vantagem do tratamento de King não é apenas teórica, mas também prática. Ele não supõe o compartilhamento de um senso de justiça ligado a princípios bem definidos ou de uma menos exigente e mais ‘política’ (defendida por Rawls no seu posterior *Political Liberalism*) “firme fidelidade a ideais políticos (morais) e valores de uma sociedade democrática” (Rawls 2005: 459) que hão de garantir a estabilidade e a justiça sociais. Em vez disso, aposta em um poderoso agir político – o qual, sim, mobiliza símbolos e ideais presentes na cultura e nas instituições públicas e, ao menos em potência, na psicologia moral dos cidadãos – que se dirige à verdadeira *criação* de um senso de justiça compartilhado, cimento social necessário para a realização da justa cooperação social. Como o próprio Rawls sugeriu em sua obra posterior, tal abordagem de modo algum é incompatível com o seu projeto, muito embora ele não a conceba explicitamente como uma efetiva contribuição do ponto de vista teórico – como defendo no presente artigo. A abordagem de King é capaz de corrigir as ambiguidades e insuficiências já mencionadas, tornando o projeto de justiça liberal mais realista e *afetivamente* potente.

4. Um novo olhar sobre a crítica à não-violência da desobediência civil liberal a partir de King

Muitas críticas foram e têm sido feitas no sentido de relativizar os elementos constituintes da desobediência civil *liberal* de King e Rawls. Howard Zinn, mesmo antes de Rawls, via essa prática política como uma “tentativa de levar adiante mudança social revolucionária sem o enorme custo humano da violência suicida” (2002 [1968]: 109), atribuindo-lhe papel até mais proeminente do que as instituições democráticas tradicionais (parlamento e cortes de justiça) em razão da sua potência aceleradora e progressista que faltaria a essas. Nesse tom, conceitua a categoria de modo amplo, flexibilizando boa parte dos requisitos afirmados por Rawls e King. Uma dessas flexibilizações é a referente à exigência da não-violência, a qual Zinn rejeita tendo em vista a violência física e espiritual endêmica das sociedades liberais (2002 [1968]: 19). Robin Celikates, de modo similar, quer livrar a categoria de restrições excessivas que a afastariam da realidade de diversas expressões políticas contemporâneas. Analisarei brevemente a crítica de Celikates por considerá-la um exemplar poderoso do tipo de crítica que tem sido direcionada à desobediência civil liberal. Entendo que, embora algumas dessas críticas sejam relevantes e bem fundadas, elas podem se mostrar (ao menos parcialmente) equivocadas se a desobediência civil proposta nos termos gerais de Rawls for reinterpretada segundo a abordagem menos ambígua e mais afetivamente potente de King.

Buscando uma definição “menos carregada normativamente e assim menos restritiva”, Celikates afasta a desobediên-

cia civil apenas do protesto legalmente permitido, da criminalidade comum, dos levantes imotivados e da objeção de consciência, deixando-a em uma fronteira gris com a revolta revolucionária (Celikates 2016a: 39). Ele crê que definir a desobediência civil como não-violenta pode “excluir importantes questões normativas e estratégicas sobre pesar os custos de diferentes formas de desobediência (e de permanecer inativo) especialmente em face de injustiças severas” além de submeter a categoria a uma instável e maleável definição levada a cabo social, política e legalmente do que deve ser considerado *violência* (*Ibid*: 42). O autor leva o argumento adiante apontando que o poder simbólico ou *dramatizante* da desobediência civil só se torna efetivo quando acompanhado de momentos de real confrontação, os quais podem envolver ações eventualmente consideradas *violentas* (como a destruição de propriedades, o bloqueio de estradas e as ocupações); a ausência de confrontação – que, segundo o autor, é um traço marcante da conceituação de Rawls e Habermas – relegaria a desobediência civil a um mero “apelo moral que coloca toda a esperança em um público responsivo a reivindicações razoáveis” (Celikates 2016b: 986). A dimensão *civil* da categoria residiria, desse modo, não no seu caráter não-confrontativo, mas no fato de que ela segue uma lógica política e não uma lógica de confronto militarista, o que significa que seus participantes precisam agir como cidadãos reconhecendo “algum tipo de laço civil com os seus adversários que está atado a certas formas de autolimitação e autorrestrição” (*Ibid*: 986) e “permanecer conscientes” da sua [da desobediência civil] dimensão simbólica irredutível – do fato de que

os seus efeitos, à medida que há algum, nunca podem estar separados das meditações simbólicas e do êxito comunicativo na esfera pública” (*Ibid.*: 987-8).

Até aqui, o autor parece de certo modo comprometido com o espírito geral do conceito desenvolvido por King e Rawls, pois afinal o caráter simbólico e comunicativo parecem ter centralidade na sua abordagem. Ele apresenta uma preocupação relevante com as disputas em torno da interpretação da exigência de não-violência no cotidiano das lutas e dos julgamentos políticos, sendo aparentemente essa preocupação *prática* o principal motivador da relativização do requisito. A ideia é que, com a flexibilização do requisito, os movimentos políticos podem reivindicar o manto da categoria sob suas ações – e contar com o prestígio que carrega a nomenclatura frente à opinião pública e às autoridades – podendo optar por uma gama maior de instrumentos para produzir momentos de confrontação. Destaco, porém, que na abordagem de Rawls e, especialmente, na de King existe espaço normativo para que caibam na categoria distintas estratégias dos atores políticos que envolvam intensas restrições do funcionamento cotidiano da vida social (tais como bloqueios de vias e ocupações de prédios e órgãos públicos). Afinal, a mera violação massiva de uma lei causa inevitáveis transtornos que são sempre confrontativos, movimentando o aparato das autoridades públicas e as obrigando a oferecer respostas ao público. O que parece ser o cerne da desobediência civil e que dá sentido à preocupação primordial de King com o seu caráter pacífico é que ela convida o público a sentir genuína compaixão pelos desobedientes ou

pelos concernidos com a injustiça por eles denunciada; seu objetivo é moldar o sentimento público, conquistar as mentes e os corações da maioria, fomentar a criação de laços de amizade cívica, e *não* ter uma vitória política a qualquer custo, por meio de ameaças ou chantagens políticas. O que se deve questionar, portanto, é se métodos não estritamente não-violentos que envolvem o emprego de grandes desordens na vida pública – que podem ser eventualmente interpretados pelas autoridades ou pelo público em geral como *violentos* – podem produzir esse efeito no público. Do que se pode duvidar, afinal, é se o potencial comunicativo e comovente da resistência não-violenta para criar laços subjetivos genuínos entre os cidadãos é assim tão universal e atemporal como cria King. Celikates, todavia, em outros momentos, parece questionar o próprio cerne da categoria ao argumentar que “há casos de desobediência civil que não podem ser entendidos como apelos ao senso de justiça de alguém, mas tendo como objetivo aumentar os custos econômicos e políticos para uma certa opção política”, uma vez que “é difícil ver por que se deveria apelar a ele [o senso de justiça da maioria] de modo geral quando o senso de justiça da maioria é tomado como sendo sistematicamente distorcido ou enviesado e se mostrou largamente imune a desafios críticos” (Celikates 2013: 217-8). No mesmo texto, o autor aponta que “não é claro, por exemplo, ao senso de justiça de quem foram dirigidos os apelos de Martin Luther King” (*Ibid*: 218).

Nesse ponto a crítica perde o seu rumo, ao menos se levarmos em consideração a compreensão de King e o sentido

como, segundo ele, a desobediência civil dialoga com o senso de justiça do público. Como já mencionado, é evidente que os apelos de King se dirigem à população negra, buscando o fortalecimento do seu autorrespeito, mas principalmente à maioria branca do sul e do norte. O público branco do norte, já comprometido *moralmente* com a integração racial, é chamado a sentir-se pessoalmente e ativamente confrontado com o sofrimento dos seus compatriotas; o apelo aos brancos do sul, por sua vez, parece significar uma tentativa de aproximação e transformação afetiva que é caminho necessário e precedente para a formação de um senso moral comprometido com a justiça racial. Não é necessário que o senso de justiça da maioria esteja isento de distorções para que a desobediência civil produza os seus efeitos, pois ela é capaz de transformá-lo e, assim, avançar na realização plena de ideais de justiça. Além disso, os apontamentos de Celikates parecem exigir da categoria um afrouxamento normativo excessivo para o fim de encaixá-la num espectro mais amplo de ‘práticas de liberdade cívica’, em que ela pode nomear uma série infindável de ações de confronto organizadas que questionam leis e políticas injustas de modo a dar-lhes legitimidade política e, em certa medida, jurídica. Contudo não é necessário e talvez nem desejável que assim seja, uma vez que a desobediência civil, com toda a sua potência e as suas especificidades, não encerra o instrumental disponível para as lutas políticas contemporâneas, que podem reivindicar legitimidade e alcançar resultados práticos por via de outras gramáticas, com potencialidades distintas. A flexibilização exagerada do acúmulo normativo e histórico da desobe-

diência civil, além de não necessariamente representar um ganho instrumental-político para as lutas sociais, coloca em risco a potência e a estatura de que goza a categoria em boa parte das democracias ocidentais.

Recebido em 01/05/2019, aprovado em 23/03/2020 e publicado em 18/05/2020

Referências bibliográficas

- ALLEN, D. “Integration, Freedom, and the Affirmation of Life”. In: T. Shelby, B. M. Terry (orgs.). *To Shape a New World: Essays on the Political Philosophy of Martin Luther King, Jr.* London: Belknap Press of Harvard University Press, 2018, p. 295-324.
- ARENDT, H. *Crises of the Republic*. San Diego: Harcourt Brace & Company, 1972.
- BEDAU, H. *Civil Disobedience: Theory and Practice*. New York: Pegasus, 1969.
- BOXILL, B. R. “The Roots of Civil Disobedience in Republicanism and Slavery”. In: T. Shelby, B. M. Terry (orgs.). *To Shape a New World: Essays on the Political Philosophy of Martin Luther King, Jr.* London: Belknap Press of Harvard University Press, 2018, p. 121-161.
- CELIKATES, R. “Civil Disobedience as a Practice of Civil Freedom”. In: J. Tully (org.). *On Global Citizenship: James Tully in Dialogue*. London: Bloomsbury Press, 2013, p. 211-28.

- CELIKATES, R. “Rethinking Civil Disobedience as a Practice of Contestation: Beyond the Liberal Paradigm”, *Constelations* n° 23 (1), pp. 37-45, 2016a.
- CELIKATES, R. “Democratizing Civil Disobedience”, *Philosophy and Social Criticism* n° 42 (10), pp. 982-94, 2016b.
- DELMAS, C. *Duty to Resist: When Disobedience should be Uncivil*. New York: Oxford University Press, 2018.
- GANDHI, M. K. Hind Swaraj: Autogoverno da Índia. Trad. G. Gonçalves, D. Carbonieri, C. Gohn, L. P. Z. Izarra. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2010 [1938].
- HAIDT, J. *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*. New York: Pantheon Books, 2012.
- HART, H. L. A. “Are There Any Natural Rights?”. In: *Philosophical Review* 64, n. 2, 1955, p. 175-191.
- KANEMANN, D. *Thinking, Fast and Slow*. New York: Penguin Books, 2011.
- KING, M. L. “Letter from Birmingham City Jail”. In: *The Negro is Your Brother* 212, n° 2, 1963, p. 78-88.
- KING, M. L. *Stride Toward Freedom: The Montgomery Story*. New York: Harper & Row, 1986 [1958].
- KING, M. L. “The Ethical Demands for Integration”. In: Washington, J. M. (Ed.). *A Testament of Hope: The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.* San Francisco: Harper Collins, 1990 [1962].
- KING, M. L., NELSON, K. *I Have a Dream*. New York: Schwartz & Wade, 2012 [1963].
- LIVINGSTON, A. “Fidelity to truth: Gandhi and the genealogy of civil disobedience”. *Political Theory* 46 (4), 511-536, 2018.

- NUSSBAUM, M. C. *Political Emotions: Why Love Matters to Justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2013.
- PINKER, S. *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*. New York: Penguin Books, 2003.
- RAWLS, J. *A Theory of Justice (Revised Edition)*. Cambridge: Harvard University Press, 1999 [1971].
- RAWLS, J. *Political Liberalism (Expanded Edition)*. Cambridge: Columbia University Press, 2005 [1993].
- SHEUERMAN, W. E. *Civil Disobedience*. Malden: Polity Press, 2018.
- ZINN, H. *Disobedience and Democracy: Nine Fallacies on Law and Order*. Cambridge/MA: South End Press, 2012 [1968].
- WOODCOCK, George. *Civil Disobedience*. Toronto: CBC Publications, 1966.