

dissonância

revista de teoria crítica

volume 3 número 1



dossiê desobediência civil



Dissonância

revista de teoria crítica

Dossiê Desobediência Civil

volume 3 número 1
1º semestre de 2019

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Estadual de Campinas

Desobediência Civil

Editores: Eraldo Santos, Felipe Gonçalves Silva, Ricardo Crissiuma

Comitê Editorial Permanente

Adriano Januário, Bárbara Santos, Bruna Batalhão, Fernando Bee, Inara Luisa Marin, Mariana Teixeira, Paulo Yamawake, Olavo Ximenes, Rafael Palazi, Raquel Patriota e Ricardo Lira

Conselho Editorial Científico

Alessandro Pinzani Universidade Federal de Santa Catarina	Jaeho Kang SOAS University of London, Inglaterra
Andrew Feenberg Simon Fraser University, Canadá	John Abromeit The State University of New York, EUA
Arnold Farr University of Kentucky, EUA	Josué Pereira da Silva Universidade Estadual de Campinas
Clodomiro Bannwart Universidade Estadual de Londrina	Katia Genel Université Paris I, França
Daniel Peres Universidade Federal da Bahia	Marcos Nobre Universidade Estadual de Campinas
Denilson Werle Universidade Federal de Santa Catarina	Miriam Madureira Universidade Federal do ABC
Emmanuel Renault Université Paris-Ouest Nanterre, França	Olivier Voirol Université de Lausanne, Suíça
Erick Calheiros Lima Universidade de Brasília	Peter Erwin-Jansen Hochschule Koblenz, Alemanha
Everaldo Vanderlei de Oliveira Universidade Federal de Sergipe	Robin Celikates Universiteit van Amsterdam, Holanda
Felipe Gonçalves Silva Universidade Federal do Rio Grande do Sul	Sérgio Costa Freie Universität-Berlin, Alemanha
Gustavo Leyva Martínez Universidad Autónoma Metropolitana, México	Simon Susen City University of London, Inglaterra
Hélio Alexandre da Silva Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia	Stefan Klein Universidade de Brasília
Hélio Ázara de Oliveira Universidade Federal de Campina Grande	Stefano Giacchetti Loyola University Chicago, Itália
Isabelle Aubert Université Paris I, Panthéon Sorbonne, França	Yara Frateschi Universidade Estadual de Campinas

Diagramação: Fernando Bee e Paulo Yamawake

Imagem da capa: Foto de Marlene Bergamo/Folhapress. São Paulo, SP, Brasil, 30.11.2015: Estudantes das escolas estaduais, entre elas Escola Estadual Fernão Dias Paes, bloqueiam a via do cruzamento da av. Faria Lima e av. Reboças durante um protesto contra o plano de reorganização de ciclos da rede de ensino do governo Geraldo Alckmin.

Sumário

DOSSIÊ TEMÁTICO

- 07 Apresentação do dossiê
Ricardo Crissiuma, Felipe Gonçalves Silva e Eraldo Souza dos Santos

seção editorial

- 23 Civilidade Radical? Desobediência civil e a ideologia da não-violência
Robin Celikates

artigos

- 71 Thoreau: resistência ou desobediência?
Eduardo Vicentini de Medeiros
- 104 Martin Luther King Jr. e a desobediência civil como um apelo às emoções políticas do público
Edison Dri Consiglio Filho
- 155 La définition ‘standard’ de la désobéissance civile entre l’exigence de fidélité à la loi et l’idéal de l’État de droit
Augusto Sperb Machado
- 190 Théoriser l’extra-légalité: désobéissance, anti-obéissance, alter-obéissance
Manuel Cervera-Marzal
- 215 Leituras da desobediência em Herbert Marcuse: dominação, resistência e liberdade
Roan Costa Cordeiro
- 251 Intersecções e divergências entre a desobediência civil e o conceito libertário de ação direta
Peterson Roberto da Silva
- 291 Legitimidade política e esfera pública: disputando os sentidos da desobediência civil
Rúrion Soares Melo

resenhas

- 322 Desobediência civil entre pós-nacionalização e digitalização, resenha do livro *Civil Disobedience* (2018), de William Scheuerman
Gabriel Buch de Brito
- 329 Desobediência como obrigação, resenha do livro *Duty to Resist: When Disobedience Should Be Uncivil* (2018), de Candice Delmas
Hélio Ricardo
- 337 Resenha de do livro *Desobedecer* (2017), de Frédéric Gros
Danillo Avelar Bragança

FLUXO CONTÍNUO

artigo

- 347 Alessandro Volpi. La temporalidad del capitalismo y la ideología de la modernización: La teoría crítica de Kurz a partir de la obra de Postone.
Alessandro Volpi

tradução

- 384 A teoria crítica frankfurtiana recente: Aversa ao direito?
William E. Scheuerman

d::

dossiê temático

APRESENTAÇÃO

Dossiê Desobediência Civil

Ricardo Crissiuma, Felipe Gonçalves Silva e
Eraldo Souza dos Santos

A cena e o debate políticos dos últimos anos expressam como a noção de desobediência civil volta a ecoar de forma enérgica no espaço público, com múltiplas reivindicações, formatos e direcionamentos. O caso Edward Snowden, a Primavera Árabe, o Occupy Wall Street, os atos do Black Lives Matter, a luta dos manifestantes de Hong Kong e as ocupações de escolas no Brasil são todos eventos políticos contemporâneos cujas práticas e cujos discursos convidam a uma retomada da discussão do que vem a ser a desobediência civil.

Essa atualidade reverbera uma história peculiar que sempre entrelaçou teoria e prática. Por meio da contribuição de autores – que, por vezes, também foram ativistas –, tais como Henry David Thoreau, Mohandas Gandhi, Martin Luther King Jr., Hannah Arendt, John Rawls e Jürgen Habermas, a desobediência civil vem se constituindo, ao menos desde o final do século XIX, como um dos conceitos mais complexos e intrigantes da prática e do pensamento políticos. Ela permite acessar os

componentes elementares da legitimação política – como soberania, poder constituinte, estado de direito e formação coletiva da vontade – de um ponto de vista negativo, isto é, invertendo o modo habitual como tais elementos são tradicionalmente pensados e convocando-nos à reflexão sobre as condições em que o *descumprimento* das ordens emanadas pelo poder constituído deve ser tido como legítimo ou mesmo devido. Ao mesmo tempo, a desobediência civil se vê associada a muitos dos movimentos sociais que conseguiram realizar as transformações políticas e sociais mais profundas e radicais do século XX. Seja a partir da teoria de sua prática, seja a partir da prática de sua teoria, pode-se ver que a desobediência civil comporta uma tensão entre, de um lado, o caráter disruptivo e dissolvente da insubordinação a leis e ordens governamentais e, de outro, a força reunificadora desempenhada por uma gramática normativa da civilidade.

A revista *Dissonância* nos deu a satisfação de poder organizar o presente dossiê dedicado a examinar o conceito de desobediência civil tanto em sua importância histórica, quanto a partir de seus novos usos no debate e no ativismo político contemporâneos. Esta seleção de textos, que resulta de um longo processo de avaliação por pares, logra conferir expressão à grande variedade de correntes teóricas dedicadas a pensá-lo, buscando revisitar suas fontes clássicas, seus contextos de surgimento e os novos desafios provocados por suas práticas atuais.

O artigo “Civilidade Radical? Desobediência civil e a ideologia da não-violência”, que abre o dossiê, foi traduzido por

Marianna Poyares e é originalmente publicado aqui. Nele, Robin Celikates defende a necessidade de desacoplar o termo “civil”, que qualifica o ato de desobediência que se consagrou sobretudo na história das lutas por direitos do século XX, de um conceito de “civildade” previa- e verticalmente derivado. Essa medida é necessária para não sobrecarregar o conceito de desobediência civil e sua prática de certos requisitos ligados à noção mais usual de civildade – eminentemente publicidade, aceitação da pena e, sobretudo, não-violência –, evitando assim duas consequências intimamente correlacionadas e igualmente indesejáveis. A primeira seria a obsolescência do conceito. Tais requisitos postos à desobediência civil levariam a um enrijecimento do que vem a ser ou não aceito sob essa designação; sob o peso de tal ênfase, a compreensão da desobediência civil acabaria por incompatibilizar-se de antemão com práticas contemporâneas de protesto como a desobediência digital ou a desobediência de imigrantes ilegais. A segunda consequência seria o falseamento da própria história prática e teórica da desobediência civil pela extração – a contrapelo do que demonstra a literatura mais autorizada sobre o *civil rights movement*, por exemplo – de todo teor confrontativo que a marcou. Da história da desobediência civil preservar-se-ia, assim, apenas a dimensão simbólica. Feitas essas ressalvas em relação ao que se compreende por “civildade”, Celikates afasta-se daqueles que reivindicam um abandono do qualificativo civil e tanto mais daqueles que pregam sua substituição pelo termo “incivil”. Para Celikates, “civil” ainda é um qualificativo essencial para diferenciar esse tipo de desobediência, na medida em

que se caracteriza por um esforço de autorrestrrição e autolimitação que se contrapõe à lógica militar de eliminação do adversário, assim como pelo escopo de manter e/ou expandir laços cívicos (*civic bonds*) de modo a aprofundar e expandir o círculo daqueles com que nos vemos politicamente implicados a ponto de considerá-los como nossos concidadãos.

No artigo “Thoreau: resistência ou desobediência?”, Eduardo Vicentini de Medeiros retorna ao ensaio que é considerado por muitos teóricos e ativistas o texto fundador do pensamento sobre a desobediência civil: “Resistência ao Governo Civil”, de Henry David Thoreau. Como Vicentini de Medeiros revela, o título pelo qual o ensaio ficaria conhecido na história da filosofia e das ideias políticas – “A Desobediência Civil” – foi uma escolha editorial póstuma. Thoreau não recorre, além disso, ao conceito em seu ensaio: o texto refere-se apenas em duas passagens a gestos de “desobediência” e de “desobediência ao Estado”, sem qualificativo suplementar. Partindo de tais constatações, o artigo levanta uma questão de método para as historiadoras e historiadores da desobediência civil: Thoreau poderia mesmo ser considerado um teórico dessa forma de ação política? Seguindo uma leitura contextualista historiograficamente minuciosa, o artigo situa o ensaio de Thoreau na cena intelectual norte-americana das décadas de 1830 e 1840, explorando as formas como o filósofo ao mesmo tempo recusa e prolonga as grandes linhas de debate de seu tempo em torno da luta antiescravista e da justificação da obrigação política. A partir dessa contextualização histórica, Vicentini de Medeiros problematiza o uso de “desobediência civil” como categoria his-

toriográfica. Aplicá-la à filosofia da resistência de Thoreau seria, na leitura do autor, um gesto extemporâneo. Diante disso, o artigo propõe uma distinção categorial entre “desobediência civil” e “resistência ao governo civil”, distinção que permitiria não somente compreender as especificidades filosóficas e históricas do ensaio de Thoreau, mas também reavaliar sob nova luz o que ele ainda pode oferecer hoje às teóricas e teóricos da obrigação política, da não-cooperação e da relação do indivíduo ao Estado.

Assumindo clara posição dentre as linhagens do pensamento político que disputam o conceito de desobediência civil, no artigo “Martin Luther King Jr. e a desobediência civil como um apelo às emoções políticas do público”, Edison Dri Consiglio Filho faz uma defesa assertiva da concepção liberal, cujo traço distintivo seria o afinco aos princípios do “respeito a uma lei mais alta” e da “não-violência”. O inesperado do artigo de Consiglio Filho é privilegiar a defesa da tradição liberal do pensamento da desobediência civil não a partir da clássica concepção de Rawls, mas a partir de King. Certamente não se trata de apresentar a teoria de King como uma concorrente voltada a desbancar a concepção de desobediência civil esposada por Rawls. Consiglio Filho enxerga, antes, no grande nome do *civil rights movement* uma abordagem da desobediência civil capaz de corrigir as “insuficiências” e “ambiguidades” do modelo rawlsiano. Ao valorizar a contraposição entre as forças desagregadoras do medo e do nojo e a força agregadora do amor e da amizade, King não apenas contribuiria a suprir um déficit da teoria de Rawls, qual seja, a dimensão das emoções políticas,

mas mudaria mesmo a maneira como se apreende a conexão chave entre desobediência civil e senso de justiça. Na forma como King procura modular os atos de desobediência civil, de acordo com sua capacidade de estimular ou atenuar certas emoções de forma a superar um quadro em que os negros não são sequer percebidos como parte da sociedade estadunidense, transparece que a intenção de King não é apenas de corrigir um “senso de justiça” distorcido, mas criar esse mesmo senso de justiça. A desobediência civil para King não está voltada, portanto, a apelar para um senso de justiça “supostamente compartilhado pela comunidade política”. Em vez disso, ele assume a tarefa de, por meio de uma atitude performática que passa pela dramatização do sofrimento, criar esse senso de justiça lá onde antes ele seria inexistente. É por isso que a desobediência civil não poderia ser reduzida a um paradigma deliberativo de “oferecer razões” argumentativas: ela busca antes despertar certos sentimentos que permitem que razões possam primeira e efetivamente ser levadas em conta. Até porque o objetivo da desobediência civil para King é buscar, nas palavras de Consiglio Filho, o “comprometimento com a luta pela integração e não apenas a convicção ‘intelectual’ de sua importância”.

Já em “La définition ‘standard’ de la désobéissance civile entre l’exigence de fidélité à la loi et l’idéal de l’État de droit”, Augusto Sperb Machado se debruça sobre um problema clássico nos debates filosóficos sobre a desobediência civil: até que ponto a fidelidade à lei (*fidelity to law*) seria um de seus critérios constitutivos? Partindo de uma análise do caso Edward Snowden, o autor investiga a relação entre fidelidade à lei e

estado de direito tal como ela se configura na concepção dita “padrão” (*standard*) da desobediência civil, a saber aquela oferecida por Rawls n’*Uma Teoria da Justiça*. Trata-se, no artigo, de demonstrar que o respeito ao estado de direito e a fidelidade à lei são dois valores distintos e, a partir da distinção estabelecida, oferecer uma releitura do texto rawlsiano que abre novas perspectivas sobre os fundamentos normativos da justificação da desobediência civil. Para tanto, Sperb Machado recorre à “interpretação assimétrica” do estado de direito proposta por John Gardner. Segundo tal interpretação, enquanto todo gesto de desrespeito aos limites do direito por parte das autoridades públicas, responsáveis por aplicá-lo, representa *necessariamente* um ataque ao estado de direito, gestos de obediência ou desobediência por parte dos cidadãos ordinários *não* implicam *necessariamente* nem a promoção e manutenção, nem a violação do estado de direito. Desvincular estado de direito e fidelidade à lei não significaria, contudo, ignorar que a desobediência civil pressupõe – como a noção rawlsiana de “sociedade quase justa” deixa claro – um estado de direito operante; não significaria, tampouco, que o ou a desobediente civil não tenha razões para ser fiel à lei e aceitar a consequência legal de seus atos. Ao fazê-lo, ela ou ele instaura um “diálogo moral”, nas palavras de Kimberley Brownlee, com a sociedade, diálogo em que se manifestariam os princípios de publicidade e transparência que regem a teoria e a prática da desobediência civil.

Em “Théoriser l’extra-légalité: désobéissance, anti-obéissance, alter-obéissance”, Manuel Cervera-Marzal propõe uma nova constelação conceitual com o objetivo de melhor apreen-

der o caráter subversivo e eminentemente democrático da desobediência civil. Trata-se de conceitualizar a desobediência não como uma forma de ação ilegal, mas *extra-legal*. Para o autor, mesmo as formas de desobediência civil mais radicais não seriam contra a legalidade, mas contra sua fetichização sob a forma do legalismo. A extra-legalidade na qual a desobediência civil se insere não buscaria, assim, abolir o estado democrático de direito, mas revelar que toda lei é politicamente contingente. A desobediência civil seria, portanto, mais do que uma forma de “anti-obediência” generalizada. Subjazeria ao gesto de desobediência uma forma radical de “obediência civil”, fundada no julgamento crítico do conteúdo das leis que decidimos coletivamente obedecer ou desobedecer. Partindo dessa nova semântica da obrigação política, Cervera-Marzal interpreta a desobediência civil como um gesto de dessacralização e profanação das leis através do qual determinada sociedade é forçada a lembrar que as leis que a regem provêm da atividade de seus membros, não de uma força motora exterior. A desobediência seria, nesse sentido, o contrário da “alterobediência” que caracterizaria o pensamento daqueles que fundam a legalidade em universais como Deus, a História, a Natureza, o Progresso ou a Razão. Recorrendo à filosofia de Cornelius Castoriadis, o autor associa a desobediência civil à reflexividade característica de toda sociedade autônoma, que, em sua autonomia, reconhece que se institui a si própria. Antes de tudo, a desobediência civil seria não uma forma de luta pela justiça social, mas um dos processos através dos quais uma sociedade democrática radicaliza sua própria autonomia.

Em seu artigo “Leituras da desobediência em Herbert Marcuse: dominação, resistência e liberdade”, Roan Costa Cordeiro procura mostrar como a conceitualização marcuseana da desobediência civil – precursora no interior da tradição da Teoria Crítica – joga luz na maneira como Herbert Marcuse vai transitar de um diagnóstico de fechamento das vias de oposição na sociedade contemporânea para uma teoria da libertação, a qual deposita forte esperança nos movimentos sociais da segunda metade da década de 1960. Retornando à concepção de história que Marcuse desenvolve a partir de uma combinação peculiar de Hegel e Marx, o texto tenta primeiramente situar qual seria a relação entre negatividade e oposição para a realização dos potenciais de liberdade encontrados em um dado presente histórico. É a partir desse pano de fundo que será possível identificar que Marcuse também vai reconhecer a necessidade de a desobediência civil responder a um “dever mais alto” e, por meio dele, conseguir transitar de uma oposição de objetivos e perspectivas limitados e particulares para um movimento que consiga aprofundar a democracia no sentido de uma verdadeira emancipação. Desafiando interpretações que vão objetar que a política de Marcuse evidenciaria um descaso em relação às instituições democráticas, Costa Cordeiro argumenta que a desobediência civil e outras formas de oposição são pensadas como maneiras de superar algumas das aporias a que a própria democracia se vê presa no regime capitalista. É somente explorando devidamente essas aporias, o que envolve muitas vezes desafiar certas cristalizações do princípio da maioria, que o próprio processo democrático poderia ser aprofundado no sentido de pro-

mover a liberdade. O texto deixa claro que Marcuse vai estar atento ao fato de que, para preservar o seu potencial político, a desobediência civil não pode nem abrir mão de contestar a discricionariedade com que o poder instituído maneja a definição dos meios legais e não-violentos de protestos (não se intimidando por eventualmente se tornar, para a ótica de alguns, incivil), nem recair em uma lógica irresponsável e inócua de simplesmente “buscar o choque tão somente pelo amor ao choque”.

O artigo de Peterson Roberto da Silva, “Intersecções e divergências entre a desobediência civil e o conceito libertário de ação direta”, tem por objetivo realizar uma avaliação comparativa e crítica dos conceitos de desobediência civil e ação direta. À luz das origens históricas e conceituais da ação direta no interior da tradição libertária, o autor busca contrastá-la com um conjunto de critérios básicos encontrados entre concepções clássicas da desobediência civil, identificados como componentes explicativos e justificatórios mais amplos desse conceito. Com apoio em Tony Milligan, o autor defende que grande parte das divergências conceituais entre esses dois tipos de ação política se dão por conta de uma compreensão “comunicativa” da desobediência civil prevalecente, sobretudo, entre as teorias deliberativas, as quais a vinculam essencialmente à tentativa de convencimento das elites políticas. Contrapondo-se a Milligan, entretanto, o autor recusa uma plena sobreposição entre esses dois conceitos, salientando características particulares atribuídas à ação direta no interior da tradição libertária – tais como uma ideologia libertária peculiar de igualdade e

inclusão, a participação direta dos envolvidos em problemas sociais concretos, bem como a tentativa de resolvê-los sem reconhecer ou reforçar as instâncias hierárquicas de autoridade existentes.

O artigo de Rúrion Soares Melo, “Legitimidade política e esfera pública: disputando os sentidos da desobediência civil”, busca destacar as características e consequências elementares de uma compreensão democrática de desobediência civil, a qual encontra suas fontes principais nas obras de Arendt e Habermas. Como característica elementar desse modelo, o autor salienta a rejeição de uma gramática jurídica substantiva como linguagem necessária à justificação de práticas de desobediência civil, alojando seu fundamento normativo nas exigências de legitimidade democrática de processos de formação política da opinião e da vontade. Como consequência mais fundamental desse modelo, o autor defende seu sentido eminentemente aberto, a ser constituído no interior da esfera pública política pela conjunção de diferentes fontes discursivas, dando destaque à cooperação entre a autocompreensão de ativistas e sua respectiva rede de apoio na sociedade civil. Na conclusão do trabalho, a produção recente de Celikates é apontada como aquela que melhor desenvolve teoricamente as consequências políticas do referido modelo, além de defender a necessidade de uma compreensão empírica de processos políticos nos quais a produção de sentido de atos particulares de desobediência civil é construída – fazendo referência ao modo como tal construção é realizada na ocupação de escolas públicas por estudantes secundaristas de São Paulo em 2015.

O dossiê se encerra com três resenhas de livros importantes no panorama atual do debate sobre a desobediência civil. A primeira delas, “Desobediência civil entre pós-nacionalização e digitalização”, é dedicada ao livro *Civil Disobedience*, publicado por William Scheuerman em 2018. Nela, Gabriel Buch de Brito ressalta a pretensão do autor exprimir a ampla história conceitual da desobediência civil como expressão de um processo de aprendizagem marcado por quatro modelos gerais (espiritual-religioso, liberal, democrático e anarquista), dos quais participariam tanto teóricos quanto agentes sociais no intuito de oferecer interpretações plausíveis a um conjunto de critérios comuns para a especificação e legitimidade do conceito. Em suas intervenções críticas, Buch de Brito contesta um possível descompasso entre a superioridade atribuída ao modelo democrático na parte mais estritamente teórica da obra e a ênfase dada ao modelo liberal na segunda parte, dedicada à discussão dos novos formatos tomados pelas práticas atuais de desobediência civil; principalmente, a resenha contesta uma possível sobreposição do modelo teórico moralmente exigente defendido por Scheuerman em relação às práticas atuais, podendo com isso “anular a autocompreensão dos agentes” e “rebaixar a prática à aplicação de modelos estabelecidos pela teoria”.

Em “Desobediência como obrigação”, Hélio Ricardo Alves resenha a obra *A Duty to Resist: When Disobedience Should Be Uncivil*, escrita por Candice Delmas e publicada em 2018. O livro é apresentado como uma das obras mais originais e provocativas sobre o tema na atualidade, sendo composta por um

questionamento profundo dos limites da definição liberal da desobediência civil (a qual teria por consequência a exclusão de importantes movimentos de protesto ocorridos nos últimos anos), pela justificação da aceitabilidade de formas “incivis” de desobediência, ou seja de atos de protestos que escapam aos contornos estritos da civilidade (como publicidade, não-violência e fidelidade à lei) e, seu ponto mais ousado, pela defesa de que em certas ocasiões a desobediência *deve* assumir o formato “incivil”. Alves ressalta que, partindo de um estudo minucioso sobre os fundamentos morais capazes de sustentar a obrigação política, Delmas argumenta que esses mesmos fundamentos também sustentam a obrigação de desobedecer a leis e instituições que descumprem as concepções de justiça compartilhadas pela comunidade.

Por fim, Danillo Avelar Bragança oferece uma resenha de uma coletânea de ensaios de Frédéric Gros, *Desobedecer*, publicada em francês em 2017 e traduzida para o português no ano seguinte por Célia Euvaldo. Para Avelar Bragança, as reflexões de Gros sobre a desobediência se distinguem por se dedicarem não a um “diagnóstico” da contemporaneidade, mas ao seu “tratamento”. O que Gros nos oferece, nesse sentido, é um “tratamento de amplo espectro” do “ciclo completo da questão do poder, do seu exercício até a sua resistência e desconsideração”. Trata-se de se perguntar “o que leva o sujeito a obedecer a leis absolutamente injustas contra si mesmo e contra os outros”, “por que obedecer se são tantos os motivos para se revoltar”. Em um percurso marcado pela releitura de fontes filosóficas clássicas (sobretudo Platão, Thoreau e o *Eichmann* de Arendt),

Gros negligenciaria, contudo, a luta dos ativistas contemporâneos e a influência de suas pautas no debate público. Avelar Bragança questiona, além disso, se categorias como “democracia crítica”, “resistência ética”, “banalidade do mal” e “inversão das monstruosidades” ainda conseguiriam desempenhar o papel crítico que Gros espera que elas desempenhem e até que ponto estratégias de resistência não estão fadadas a serem antecipadas ou tornaram-se obsoletas face a novas técnicas de dominação.

Esta publicação só foi possível pelo enorme auxílio da comissão editorial da *Dissonância*, a quem agradecemos nos nomes de Mariana Teixeira, Ricardo Lira e Fernando Bee, assim como pela dedicação minuciosa e incansável dos pareceristas externos convidados para avaliar os textos submetidos. Quando a chamada para o presente número foi redigida e publicada no início de 2018, o nosso objetivo era relançar o debate sobre a desobediência civil no Brasil, abrindo espaço para novas reflexões sobre o alcance e os potenciais críticos dessa forma de ação política. Talvez se possa afirmar que, hoje, dois anos depois, em meio a uma pandemia que se alastra pelo globo, este número está sendo publicado em uma conjuntura política, econômica e social radicalmente diferente daquela que inspirou o gesto editorial inicial. Entretanto, a desobediência civil não perdeu, contudo, sua atualidade. No Brasil e no mundo, apelos à desobediência civil têm sido lançados de todos os quadrantes do espectro político. Ao oferecer – em muitos aspectos pela primeira vez em língua portuguesa – um panorama dos debates

contemporâneos sobre a desobediência civil, os artigos deste número poderão certamente servir como fonte de inspiração para aquelas e aqueles interessados em refletir sobre sua persistência histórica e contínua relevância como forma de ação política.

Campinas, 31 de maio de 2020.

d::

**seção
editorial**

CIVILIDADE RADICAL?

Desobediência civil e a ideologia da não-violência

Robin Celikates¹

Tradução de Marianna Poyares²

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, com o qual tenta controlar protestos, dividindo-os entre o bom e o mau protesto, com o qual justifica a repressão e o silenciamento do dissenso expresso, em especial, por minorias. Discussões acerca da “crise de incivilidade” em tempos de governo Trump parecem confirmar essa ideia, uma vez que são dirigidas não às cruéis políticas de Trump mas sim aos protestos contra seu governo, como no caso em que a secretária de imprensa da Casa Branca, Sarah Sanders, foi negada serviço em um restaurante na Virgínia, ou quando uma ciclista mostrou o dedo do meio a Trump ou ainda, mais recentemente, quando a recém-chegada congressista Rashida Tlaib prometeu “impeatchmar o filho da puta”.³ A sensação que a civilidade está em crise certamente não é nova e

¹ Professor de Filosofia Social na Freie Universität Berlin.

² Doutoranda e Teaching Fellow do Departamento de Filosofia da The New School for Social Research. Contato: poyam603@newschool.edu.

acusações de incivilidade geralmente atingem grupos mais vulneráveis do que donos de restaurantes ou congressistas, como minorias raciais e religiosas, feministas, LGBTQI e outros grupos historicamente desfavorecidos e dominados quando se engajam em atos de contestação política.

Distinguir entre o civil e o incivil, portanto, nunca é um exercício meramente teórico ou conceitual, mas deve ser analisado frente ao cenário fundamentalmente político das “lutas” e “trabalhos de fronteira” que ocorrem em nossas sociedades.⁴ A forma como essas lutas têm se desdobrado em situações concretas tem implicações práticas sobre como dissenso e protesto são avaliados normativamente, policiados, aceitos, cooptados ou reprimidos – até mesmo para o reconhecimento do protesto como protesto e, portanto, como político, ou para seu enquadramento como perturbação da ordem pública, tumulto, uma questão de segurança a ser resolvida pela polícia e não politicamente.⁵ O caráter vago e adaptável da semântica da civilidade, de modo que possa tão facilmente ser instrumentalizada por manobras políticas de silenciamento também se faz visível na impressionante variedade de comportamentos e atitudes que são tidas como opostas à própria civilidade: criar uma perturba-

³ Ver, respectivamente, https://www.washingtonpost.com/opinions/let-the-trump-team-eat-in-peace/2018/06/24/46882e16-779a-11e8-80be6d32e182a3bc_story.html?utm_term=.f4bc96b85dba, <https://www.politico.com/story/2018/10/10/trump-anger-washington-obscene-gesture-880707>, <https://www.nytimes.com/2019/01/04/us/politics/taib-impeach-trump.html>

⁴ As expressões “boundary work” e “boundary struggle” referem-se às fricções e disputas relativas à conceptualização, simbolismo e aplicação da noção de civilidade, bem como seus efeitos práticos e políticos. A terminologia é adotada da obra de Ruth Braunstein, citada abaixo. [N.T.]

⁵ Cf. Braunstein (2018).

ção para escapar à violência física (como ao bloquear a entrada de um prédio), usar de grosserias (como o uso de linguagem ou gestos vulgares) ou de “emoção excessiva” (como gritar slogans raivosamente). A partir de um ponto de vista ingênuo, pode parecer que civilidade e incivilidade concernem à forma e não ao conteúdo de uma reivindicação política e, portanto, não haveria razão para se supor que reivindicações radicais ou revolucionárias não possam ser feitas de modo civilizado. De fato, essa é uma sugestão frequentemente invocada por liberais que buscam mostrar sua simpatia com causas radicais e, ao mesmo tempo, se opor à forma que elas são realizadas (ensinar às minorias oprimidas como melhor lutar contra opressão faz parte de uma longa história tanto prática quanto teórica e, no caso desta última, atravessa facilmente fronteiras tidas como rígidas como liberalismo, marxismo e feminismo). No entanto, ao prestarmos atenção a como a fronteira entre civil e incivil é estabelecida na prática, vemos que forma e conteúdo não podem ser separados e que, ao menos na maioria dos casos, são precisamente as reivindicações que desafiam o *status quo* que são vistas como incivis, enquanto aquelas que não o ameaçam são toleradas ou até mesmo celebradas como exemplos de civilidade, de alinhamento tanto com normas sociais hegemônicas bem como por vezes com normas sociais particulares a certa classe, raça e gênero. O mesmo raciocínio se aplica aos sujeitos que protestam. Como Linda Zerilli mostra em seu artigo de título programático “Contra Civilidade”, “ao longo da histórica estado-unidense, minorias marginalizadas como mulheres e afro-americanos têm sido frequentemente acusados de incivili-

dade apenas por ousarem aparecer em público e reivindicarem seus direitos” (Zerilli 2014: 112). Invocações de civilidade atuam, então, como “chamadas à ordem” (Bourdieu), disciplinando indivíduos que se comportam “fora do padrão” ou que estão “fora de lugar”. Do mesmo modo, movimentos ou indivíduos que se posicionam ao lado das majorias podem se envolver em formas de ação que são claramente violentas, contanto que sua violência seja direcionada a minorias, sem que sejam, no entanto, vistos como incivilizados ou levados a enfrentar consequências repressivas (a forma que o governo Trump tem permitido e impulsionado a violência por parte da extrema-direita tem levado isso a novos níveis). A impunidade e indiferença generalizadas face a um estado racista e uma polícia violenta é um exemplo poderoso e socialmente consequente de distribuição diferencial dos marcadores de civilidade e incivilidade.

Tendo em conta esse contexto, é compreensível que alguns rejeitem a princípio o discurso da civilidade, uma vez que ele “impõe uma falsa equação entre incivilidade e violência que mascara a violência cotidiana como norma cívica” e usa apelos despolitizantes à civilidade como formas de “evitar chamadas à mudança” (Nyong’o e Tompkins 2018). No contexto desses debates, a desobediência civil, em virtude do “civil” que carrega em seu nome, ocupa uma posição ambivalente. Para muitos na direita que se veem como campeões da civilidade, essa prática contestatória parece muito incivil e radical, uma tentativa de obter poder político sob o manto de princípios morais, uma renúncia unilateral do dever de obediência à lei e

manutenção da ordem que não deve ser tolerada.⁶ Eles veem a desobediência civil como um declive escorregadio levando à violência, vigilantismo e terrorismo. Cidadãos de democracias mais ou menos funcionais, dizem eles, devem se limitar às possibilidades legalmente disponíveis para expressarem seu dissenso e influenciarem o processo político de acordo com o “dever de civilidade” que possuem enquanto cidadãos de bem. Conforme explicitado por Anne Appelbaum de forma bastante direta ao se referir à desobediência praticada por *Occupy Wall Street*, “diferentemente dos egípcios na Praça Tahrir, a quem os protestantes tanto de Londres quanto de Nova Iorque (ridiculamente) se comparam, nós do mundo ocidental possuímos instituições democráticas” (Applebaum 2011). Deste ponto de vista desobediência “civil” é pouco mais do que chantagem política e, *ipso facto*, incivil.

No outro extremo, aqueles na esquerda radical que buscam desmascarar a ideologia da civilidade consideram a desobediência civil demasiadamente civilizada, uma vez que a enxergam como nada mais do que a expressão impotente de um anseio reformista de mudanças cosméticas dentro de um dado sistema, nada além de um protesto socialmente permissível e inofensivo de cidadãos bem intencionados mas obcecados com civilidade, que permanece então puramente simbólico, deixando o estado de violência inquestionado e finalmente contribuindo para a estabilização do *status quo*.⁷

⁶ Ver, por exemplo, Fortas (1968); um grupo alemão de teóricos do direito, influente tanto acadêmica quanto politicamente, tem dado continuidade a essa linha de pensamento no presente, ver Scholz (1983); Isensee (1983); Starck (1995).

⁷ Ver, por exemplo, Gelderloos (2013).

Nesse artigo eu mostrarei que ambas interpretações, tão bem difundidas, falham em identificar as características específicas da desobediência civil como uma prática democrática de contestação genuinamente política e potencialmente radical. Conforme pretendo elucidar, o significado equivocado e potencialmente ideológico de “civil” em “desobediência civil”, bem como pressupostos sobre o que é “civilidade” e quais limites impõe a protestos políticos legítimos, são em parte culpados pela confusão que despolitiza e distorce a forma como a desobediência civil é compreendida tanto em discussões públicas quanto filosóficas.

No entanto, na medida em que parece praticamente impossível escapar à lógica ideológica e disciplinadora do discurso sobre a civilidade que restringe o campo das formas de contestação aceitáveis, uma vez que arranjos políticos e sociais são blindados de qualquer questionamento efetivo, surge mais uma vez a questão sobre se não seria mais recomendável abrir mão da noção de “civilidade” e do “civil” em desobediência civil. Apesar de reconhecer que existem razões tanto estratégicas quanto teóricas favorecendo essa posição, no que segue eu traçarei um outro caminho. Eu irei defender a reivindicação da noção de “civil” e a recuperação seu potencial radical, tanto histórico quanto atual, baseando-me em ao menos três razões pelas quais tanto a prática quanto o rótulo da desobediência civil devem estar no centro de uma teoria crítica de protestos políticos.

Primeiramente, apesar da filosofia política acenar à legitimidade de outras formas de protesto mais militantes frente à

circunstâncias não-ideais (injustas, não democráticas, etc...), existe efetivamente um repertório normativo e conceitual sobre resistência e outras formas de contestação bastante restrito (apesar de estar crescendo lentamente), em claro contraste com o rico debate filosófico acerca de desobediência civil que envolve diversos autores como Arendt, Rawls, Habermas, Dworkin e Balibar. Por razões pragmáticas me parece mais frutífero dar continuidade a esse debate e fazê-lo avançar do que evitá-lo. Em segundo lugar, e ainda mais importante, a prática de desobediência civil, passando por Thoreau, Gandhi, o Movimento por Direitos Civis, os “novos movimentos sociais” dos anos 1970 e 1980 até a mais nova onda de protestos na esteira da “Primavera Árabe” e *Occupy*,⁸ é muito mais complexa e radi-

⁸ Se o *Occupy*, bem como outros movimentos de “praça pública” como aqueles associados com a Primavera Árabe ou o levante no Parque Gezi na Turquia, devem ser vistos como desobediência civil ou não, é uma questão interessante que não discutirei nesse artigo. No entanto, como espero que se torne claro, eu tendo a discordar com a interpretação defendida por Bernard Harcourt em seu artigo “Political Disobedience” (2012), no qual ele enfatiza descontinuidades, mas também pressupõe um entendimento demasiadamente estreito de desobediência civil. Por exemplo: “A desobediência civil aceita a legitimidade das instituições políticas mas resiste a autoridade moral das leis que delas resultam. A desobediência política, por outro lado, resiste precisamente à forma pela qual somos governados: resiste à estrutura da política partidária, à demanda por uma reforma de leis, à identificação partidária bem como às ideologias que dominaram o pós-Guerra. Em última instância, o que importa para o desobediente político é o tipo de sociedade na qual vivemos e não um punhado de demandas políticas” (p. 33 e 55). Esse também é o caso para aqueles que subscrevem a um entendimento radical de desobediência civil. Além disso, me parece útil distinguir entre movimentos que usam a desobediência civil como estratégia principal – e geralmente, ainda que não sempre, estão comprometidos ideologicamente com a desobediência civil (como no caso do Movimentos pelos Direitos Civis nos EUA) – e aqueles, como os mencionados acima, que empregam a desobediência como uma tática dentre outras. No entanto, mesmo no caso onde a desobediência civil é parte de uma diversidade de táticas, ela geralmente tem um lugar especial devido a sua história e sua posição política entre ativismo legal e ilegal, reforma e revolução, violência e não-violência.

cal do que qualquer concepção estreita de civilidade e de desobediência civil sugere. Recuperar o potencial radical da prática de desobediência pode, portanto, servir para desenvolver um entendimento mais radical do que é “civil”, um entendimento que é mais teoricamente satisfatório e mais adequado à prática do que o que as discussões filosóficas acerca da desobediência civil buscam capturar. Ainda que de modo diferente, uma análise similar pode ser encontrada no trabalho dos mais ardentes críticos à civilidade quando estes se referem à necessidade de se desenvolver formas subalternas e contra-hegemônicas de “contra-civilidade” (Nyong'o e Tompkins 2018).

Em terceiro lugar, o rótulo “desobediência civil” serve como um cachê político que carrega consigo um excedente normativo que abre espaço para disputas acerca do simbolismo provido pelo próprio rótulo, que possuem consequências sociais e legais tangíveis. O fato de um protesto ser exitosamente concebido como “desobediência civil”, ou não, importa não apenas em termos de como o público como um todo o perceberá, mas também em termos de quem se mobilizará a seu favor, quais tipos de dinâmicas políticas ele porá em andamento, e também como a polícia, procuradores e cortes o abordarão. Aquilo que Homi Bhabha chama de “civilidade dissimulada”⁹ pertence tanto a esse campo de disputas quanto ao contexto colonial a partir do qual o termo foi cunhado (Bhabha 1985). Os participantes de lutas, protestos e movimentos sociais não são espectadores passivos no que tange ao discurso sobre a civilidade, mas intervêm ativamente nele, usando noções estabeleci-

⁹ O termo original, consagrado pelo autor, é “sly civility”. [N.T.]

das tanto de civilidade quanto de incivilidade para seus propósitos como, por exemplo, ao tentar capturar a atenção do público através do uso estratégico e controlado de incivilidade, ou ao destacar um estado de incivilidade (ex.: violência policial) ao contrastá-lo com práticas de civilidade. Uma teoria crítica da desobediência civil não pode se eximir dessa disputa terminológica e conceitual que é, tão claramente, parte de qualquer luta política. Me parece um erro, tanto teórico quanto político, abrir mão do termo apenas por conta de sua aparente bem-sucedida cooptação. Ao mesmo tempo, eu vejo tal posição, a princípio, como compatível com propostas que adotam categorias como desobediência “não civil” (Mancilla 2013) ou “incivil” (Delmas 2018), mesmo permanecendo a dúvida se tais propostas conseguem, de fato, escapar ao risco duplo de, primeiramente, associação feita pelo grande público entre “não civil” ou “incivil” com “injustificável” (ao menos na ausência de uma guerra civil)¹⁰ e, em segundo lugar, de adesão a uma interpretação excessivamente estreita de civilidade que exclui não apenas os ativistas que querem ser excluídos de tal categoria (se estão corretos em desejá-lo é uma outra questão) mas também movimentos que se declaram civis mas que, por outro lado, envolvem-se em formas de protesto que provavelmente seriam categorizadas como incivis dentro do quadro apresentado. Uma implicação metodológica de se levar a sério tal risco implica na recusa em demarcar a separação entre civil e incivil como uma

¹⁰ Ver, por exemplo, a associação entre “desobediência incivil” e vigilantismo de direita em Kirkpatrick (2008).

tarefa que o filósofo ou o teórico estariam preparados para realizar.

No que segue, portanto, irei esboçar como o “civil” em desobediência civil pode ser compreendido de uma forma politicamente radical (e teoricamente aberta), sem cair nas armadilhas da ideologia da civilidade como não violência. O farei em quatro passos: na primeira parte irei revisitar a definição liberal tradicional de desobediência civil, bastante influente, e mostrar como ela pressupõe e implica numa noção de civilidade que é problemática tanto de um ponto de vista político quanto filosófico. Na segunda parte irei traçar elementos para um entendimento alternativo de “civil” em desobediência civil e, então, na terceira seção, usá-lo para problematizar a insistência em sua natureza não violenta. Na última parte, irei argumentar que o potencial político radical de desobediência civil reside na oscilação entre sua forma irredutivelmente simbólica de contestação política e momentos de confronto real – uma oscilação que a dicotomia entre violência versus não-violência, teoricamente confusa e ideologicamente carregada, é incapaz de explicar.

1. O Civil em desobediência civil

Começarei com a definição altamente influente fornecida por John Rawls no clássico *Uma Teoria da Justiça*. De acordo com Rawls, desobediência civil é, diferentemente de outras formas de resistência, “um ato político público, não violento e consciencioso, contrário à lei, normalmente realizado com o objetivo de acarretar uma mudança na lei ou políticas que um

governo” apelando ao “senso de justiça da maioria”, tudo “dentro dos limites e fidelidade à lei” que, dentre outras coisas, se expressa pela aceitação da possibilidade de penalização (Rawls 1971: 364-366). Rawls não está sozinho nesse entendimento de desobediência civil. Por conta própria, Jürgen Habermas segue de perto a definição de Rawls (apesar de desenvolver uma abordagem mais amplamente democrática): “desobediência civil é uma forma de protesto moralmente justificada que não se funda apenas em convicções privadas ou interesses individuais; trata-se de um ato público que, como regra, é anunciado anteriormente e que a polícia pode controlar enquanto ocorre; ele inclui a transgressão de normas legais sem pôr em questão a obediência ao Estado de direito como um todo; ele requer a prontidão em acatar as consequências legais da transgressão das normas; a infração através da qual a desobediência civil se expressa possui um caráter exclusivamente simbólico – daí segue sua restrição a meios não violentos de protesto” (Habermas 1985: 100).

Seguramente, Rawls (e rawlsianos contemporâneos) bem como Habermas (e habermasianos contemporâneos) não equiparam o “civil” de desobediência civil com “civildade” no sentido de normas de cortesia ou polidez socialmente contingentes e puramente convencionais que servem, principalmente, para deslegitimar o dissenso. No entanto, o entendimento que ambos têm de civil está vinculado, tanto em suas implicações quanto em seus pressupostos, a uma compreensão de civildade e de cidadania essencialmente como reivindicações públicas razoáveis feitas por aqueles que já são reconhecidos como

membros plenos de uma comunidade política, o que, em última instância, limita e domestica práticas atuais de contestação que, com razão, reivindicam o rótulo de desobediência civil. Deste modo a interpretação que ambos têm de “civil” herda parte do lastro semântico do discurso mais amplo sobre civilidade (existem diferenças interessantes nas formas as quais tal lastro semântico se manifesta em diferentes idiomas, pense, por exemplo nas associações que vêm à tona com o termo alemão “bürgerlicher Ungehorsam”, o francês “désobéissance civile ou civique”, ou o chinês “不合作主义” que é traduzido, literalmente, como não-cooperação).

Para entender a interpretação liberal, precisamos apenas lembrar por que a desobediência civil, segundo essa compreensão, é civil. Elementos das definições citadas acima fornecem a resposta: a desobediência é civil porque, e apenas na medida em que, ela é pública e não anônima, não violenta e puramente simbólica, comunicativa e promulgada por cidadãos leais à ordem existente e 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 desobediente de uma forma civil, ou seja, de modo consistente com seu dever de civilidade, segundo essa interpretação.

No entanto, conforme debates recentes na literatura filosófica, esta definição acarreta numa série de problemas, todos relacionados com a estreiteza e a forma como exigências normativas rigorosas de civilidade são incorporadas ao próprio conceito de desobediência civil. Como resultado, as teorias cita-

das acabam restringindo a aplicabilidade do conceito, excluindo práticas reais de desobediência que muitas vezes envolvem o anonimato e quase nunca são anunciadas antecipadamente, que vão além do meramente simbólico e podem ser conflituosas a ponto de serem experienciadas como violentas, que envolvem atos de intervenção direta e desafiam a ordem existente, e cujos participantes frequentemente fogem das consequências legais e, muitas vezes, não são cidadãos – sem que, na minha opinião, percam legitimidade à pretensão de serem práticas de desobediência civil.¹¹ Se, por um lado, tais as idealizações e distorções ideológicas do pensamento filosófico abrem, desde o princípio, uma lacuna entre teoria e prática, essa lacuna é exacerbada por um descompasso adicional: a defasagem do discurso filosófico frente à dinâmica da prática da desobediência – em especial no caso de práticas transnacionais e digitais –, dinâmica que surge em resposta à armadilha que estudiosos de movimentos sociais chamam de “esgotamento do repertório de contestação”.

A fim de evitar esses problemas, eu gostaria de sugerir uma compreensão significativamente menos restrita, defensiva e idealizada de desobediência civil, ancorada na prática real da desobediência e correspondente à sua complexa história, incluindo os casos paradigmáticos de Gandhi e Martin Luther King, Jr. Segundo esse entendimento revisado, a desobediência civil é um ato coletivo de protesto baseado em princípios que envolvem a infração legal e visam politizar ou mudar leis, políticas ou instituições de modo que podem ser vistas como civis – e

¹¹ Ver o trabalho recente de Kimberley Brownlee, Bill Scheuerman, William Smith e Candice Delmas.

não organizadas ou conduzidas de maneira militarizada, visando a destruição do “inimigo”. A desobediência civil, portanto, não é fundamentalmente uma forma de protesto consciencioso de portadores de direitos individuais contra governos e maiorias políticas. Ela não se limita a abordar as transgressões dos limites estabelecidos por princípios morais e valores constitucionalmente garantidos, conforme anuncia sua concepção liberal *mainstream* defensiva, moralista e legalista. Em vez disso, a desobediência civil deve ser considerada uma prática democrática de articulação e/ou exercício de poder constituinte ou reconstituente, atuando como contrapartida dinamizadora da tendência enrijecedora de instituições estatais, em outras palavras, do poder constituído.¹² Um exemplo desse potencial de reconstituição é apresentado pelo ativismo de imigrantes. A desobediência implícita na imigração irregular e no ativismo de imigrantes, embora muitas vezes não possua o objetivo explícito de mudar a legislação ou de contribuir com o debate interno ao grupo previamente constituído de cidadãos, pode ser localizada no cruzamento entre desobediência civil e poder constituinte, na medida em que gera novas formas e novos espaços para o político – muitas vezes de modo infrapolíticos ou subalternos – e é transformadora da ordem constitucional existente, potencialmente reconstituindo seus limites e sua lógica. Esta dinâmica de reconstituição pode, e na maior parte, opera mesmo sem que leve a uma mudança de legislação, pois o que põe em cheque são as noções geralmente rígidas de fron-

¹² Ver também Markovits (2005); Ogien e Laugier (2010); Cohen e Arato (1992), capítulo 11; e, da perspectiva da democracia deliberativa, Smith (2013).

teira e de cidadania, como *as* características definidoras de comunidades políticas, e a capacidade e disposição limitadas dos membros dessas comunidades em repensar tais noções. Portanto, o desafio colocado pela imigração irregular é simultaneamente ordinário e extraordinário, pois opera tanto em nível fundamental como surge de uma miríade de práticas cotidianas e lutas na fronteira e zonas em seu entorno.¹³

Essa compreensão expandida de desobediência civil responde à pouco inclusiva concepção liberal do termo que, por sua vez, exclui e invisibiliza toda uma gama de formas reais de desobediência que falham em ser incontestavelmente públicas, puramente simbólicas, não violentas ou promulgadas por cidadãos no sentido estrito do termo. Ao mesmo tempo, essa concepção evita o perigo inverso de hiperextensão conceitual que preocupa aqueles que, como Bill Scheuerman, defendem uma definição mais restrita de desobediência civil, insistindo no seu caráter legal, civil e fundado em princípios.¹⁴ Como resultado, o entendimento revisado de desobediência a distingue do protesto legal, da objeção de consciência, de delitos “comuns”, tumultos “desmotivados” e revoluções definitivas, embora as linhas entre essas categorias sejam mais turvas na prática do que a teoria sugere.

Tomemos como exemplo a desobediência digital, ou seja, a desobediência realizada através da Internet, ou através de ações DDoS (ações de Negação Distribuída de Serviços que visam indisponibilizar temporariamente certos websites), ou o

¹³ Ver Celikates (2019).

¹⁴ Ver, por exemplo, Scheuerman (2018).

hacking político como no caso da descaracterização de websites ou o que Gabriella Coleman chama de “*hacking* de interesse público”.¹⁵ Se subscrevermos à definição proposta por Rawls ou Habermas, é difícil compreender como esses atos de desobediência poderiam ser considerados novas formas de desobediência civil, dado que parte deles são, em virtude de sua estrutura ou da estrutura dos protocolos on-line que empregam, necessariamente 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). 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.¹⁶

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. Minha sugestão, no entanto, é que esses elementos aparentemente essenciais não têm de ser vistos como parte da definição de desobediência civil. O que parece ser muito mais relevante é que muitos exemplos de desobediência digital – dos vazamentos de Edward

¹⁵ Sobre desobediência digital, ver Meikle (2008); Sauter (2014); Celikates (2015a); Coleman (2015); Coleman (2017)

¹⁶ Um exemplo dessa atitude (apesar do título enganoso) pode ser encontrada em “In Defense of DDoS” (Morozov 2010a) e em “More on DDoS as Civil Disobedience” (Morozov 2010b).

Snowden a campanhas DDoS do *Anonymous*, passando pelo fornecimento de acesso gratuito à pesquisa pelo *Sci-Hub* ignorando *paywalls* – devem ser classificados como desobediência civil, tanto em relação a seus objetivos quanto aos meios ou métodos que empregam. Se tomarmos em conta a definição de desobediência civil, tais exemplos podem claramente ser vistos como politicamente motivados, baseados em princípios e, de certa forma, autocontidos e autolimitantes (e, portanto, civis quanto ao meio). Suas justificativas costumam ser articuladas em termos de proteção e/ou expansão da liberdade de comunicação, do controle democrático e da prestação de contas (e, portanto, civis quanto a seu objetivo). Compreender tais ações como motivadas por ganhos privados ou criminosos, ou como possuindo intenções destrutivas – como muitas vezes fazem o público e os tribunais – perde completamente de vista seu caráter político e baseado em princípios. Finalmente, quanto a seu papel, eles ilustram tanto o caráter defensivo quanto transformador, corretivo ou restaurador e construtivo da desobediência civil, neste caso, especificamente, no que tange o espaço semi-público da Internet, sua relação com a vigilância governamental e corporativa, bem como sua lógica dual de securitização e privatização. A relevância política da desobediência digital não deve ser subestimada, já que tais práticas frequentemente desempenham um papel de segunda ordem para outras formas de dissenso e protesto ao abrir espaço para a mobilização da atenção pública, a divulgação de informações, a coordenação de ações e mobilização do eleitorado disperso. O fato da desobediência digital envolver anonimato e não apenas rupturas sim-

bólicas e evasão de consequências legais é secundário e, apesar disso ser relevante em termos de sua justificação, o anonimato não deve ser incorporado na definição de desobediência ela mesma.

2. Variedades de civilidade

A compreensão radical e radicalmente democrática de desobediência civil não prescinde da reivindicação de ser “civil”. O significado de “civil”, no entanto, é aqui concebido em contraste à concepção ordinária de “civil” como burguês, civilizado, bem educado, moderado ou respeitável – isto é, marcadores de civilidade atribuídos a exemplos idealizados de desobediência civil do passado (condensados nas figuras mitificadas de Gandhi e King) que são então mobilizados para desacreditar e disciplinar a desobediência civil no presente (por exemplo, *Black Lives Matter*). Como a compreendemos, ao contrário, a civilidade é pertencente à lógica do genuinamente político e oposta à ação militar: a desobediência civil é uma prática de sujeitos ou agentes políticos – cidadãos, mas também aqueles que são governados ou sujeitos a um governo ainda que não sejam reconhecidos como cidadãos – que visa a reconfiguração de relações de poder, que também pode envolver uma reconfiguração da cidadania e das relações políticas mais gerais além dos limites do Estado-nação e da definição de quem é considerado cidadão. Como tal, a desobediência pressupõe algum tipo de vínculo civil com o adversário, por mais tenso e contestado que seja, e é incompatível com a tentativa de destruir ou

excluir permanentemente o inimigo da comunidade política (que pode ser aqui compreendida para além do estado-nação). Práticas de contestação que visam excluir indivíduos ou grupos com base na suposição – não apenas antidemocrática, mas anti-política e, portanto, “incivil” – que uma comunidade política se funda em um vínculo cultural, histórico e étnico que é pré e extra político, vínculo esse que é visto como claramente demarcador da comunidade e estabelecedor de seus limites além de qualquer dúvida, portanto, não se enquadram no rótulo de desobediência civil. É por este motivo que, embora possam haver atos de desobediência conservadores, reacionários e até mesmo direitistas, não há desobediência civil de extrema direita, fascista ou neonazista, apesar das tentativas desses grupos em reivindicar o rótulo.¹⁷ Isso pois a desobediência civil depende da aceitação da “significação aberta e contestável da democracia” e procura encontrar formas de “libertar a democracia de qualquer forma de restrição, insistindo, simultaneamente, no autogoverno do povo, seja quem o povo for” (Brown 2015: 20).

A civilidade, neste sentido, pode assumir diferentes formas, algumas mais exigentes do que outras, mas todas possuem formas de autolimitação e autorrestrição que são mais flexíveis e menos restritivas do que sugere a interpretação liberal da desobediência civil, com sua ênfase na não-violência e no caráter puramente simbólico e obediente à lei. Na extremidade mais

¹⁷ Um exemplo é a chamada à “desobediência civil” contra refugiados e requerentes de asilo, organizada pelo movimento alemão de ultra-direita e anti-imigrantes, Pegida.

estreita do espectro da civilidade encontra-se a distinção entre formas de interação civis e militares; na sua extremidade mais ampla, a ideia de prefiguração, isto é, a alegação de que o fim tem que estar presente em, ou prefigurado pelos meios.¹⁸ Em ambos os casos, aqueles que desobedecem são vistos como evitando aderir à escalada da lógica amigo-inimigo e mantendo a civilidade diante da incivilidade estatal por vezes massiva. Essa civilidade, no entanto, é um compromisso (potencialmente radical e militante) e uma conquista, e não uma expressão de lealdade ou deferência para com a autoridade de um Estado sistematicamente falho. Assim, na medida em que o “civil” em desobediência civil está ligado à civilidade, seu contraponto não é a incivilidade da contestação conflituosa, mas a incivilidade da violência organizada que segue a lógica militar. E, na medida em que está ligada ao exercício da cidadania, esta deve ser entendida não como um status formal atribuído pelo Estado, mas como uma prática, ou em termos de atos de cidadania, ou seja, a capacidade de agentes agirem juntos, como cidadãos, tanto fora quanto contra instituições (incluindo aquelas que regulam o acesso à cidadania).¹⁹ Tanto quanto a seus meios quanto a seus fins, a desobediência civil pode, portanto, assumir formas muito mais radicais do que o modelo liberal permite. O entendimento democrático de desobediência, por sua vez, sugere que não seja papel do teórico definir quais são os limites da civilidade, uma vez que seu próprio significado está

¹⁸ Ver, por exemplo, Graeber (2002); e também Van de Sande (2013); Raekstad (2018).

¹⁹ Ver Tully (2014); Isin (2008); Ober (2008).

sujeito à contestação política permanente. É precisamente a isso que nos referimos quando falamos de “civilidade radical”.

A civilidade é importante para essa compreensão de desobediência civil, pois é o laço cívico com adversários que estabelece certas formas de autolimitação e autorrestrição, como a exclusão da ação militar visando a destruição de um inimigo. O vínculo cívico invocado por essa noção que a civilidade invoca e da qual depende é muito mais abrangente do que as concepções tradicionais de vínculo cívico em termos de laços de cidadania formal sugerem. Certamente, ser membro de uma comunidade é um vínculo social e político poderoso (e, de fato, hegemônico), mas não é nem a única expressão possível de vínculo nem é esse vínculo absolutamente redutível à cidadania formal. Existem também aqueles membros que ou estão presos na “sala de espera”, permanentemente à espera da cidadania que o Estado mantém como promessa enquanto a torna cada vez mais difícil de alcançar, ou aqueles que não estão nem na sala de espera, mas presos na escuridão da vida sem nenhuma cidadania formal. Ademais, podemos pensar no vínculo cívico de forma que ultrapasse tanto espacial quanto temporalmente os limites restritos da comunidade. Basta pensar, por exemplo, como o ativismo recente de imigrantes e refugiados tem destacado a extensão temporal e espacial do vínculo cívico para além do imaginário promovido pelo Estado. Imigrantes, ativistas, ativistas imigrantes fazem apelo a um vínculo que vai além do vínculo cívico legalmente institucionalizado e ideologicamente dominante que existe entre cidadãos. O vínculo que reivindicam é cívico de um modo mais amplo e contra-hegemônico,

uma vez que relaciona o destino de imigrantes e refugiados ao expansionismo histórico profundo dos países mais ricos (especialmente nos casos em que se encontram econômica e politicamente entrelaçados).²⁰

Tais conflitos invocam contextos e continuidades históricas, assim como formas persistentes de dominação política para além daquela exercida pelo Estado-nação, contra a amnésia de grande parte do discurso público que parece sugerir que imigrantes e refugiados aparecem do nada e por razões que são completamente alheias à sua comunidade. Esta amnésia pública, uma forma de ignorância motivada que Charles Mills (2015) chama de ignorância branca global só é possível quando se ignora a história colonial e imperial, passada e presente, de países como os Estados Unidos, Reino Unido, Austrália, França, Holanda e Alemanha. Slogans como “Nós não cruzamos a fronteira, a fronteira nos cruzou” e “Estamos aqui porque você estava/está lá”, que desempenham um papel proeminente no ativismo migrante, servem para destacar tal conexão e suas implicações políticas, ao apontar para “nós” no Ocidente, nossas ações e nosso envolvimento, passado e presente, na produção das condições das quais as pessoas estão migrando e fugindo. Essas condições não vieram a existir *ex nihilo*, nem são o resultado de processos nos quais somos apenas espectadores passivos. E embora os laços cívicos que resultem desse envolvimento possam ser mais fracos do que os elos entre membros de uma mesma comunidade política institucionalizada, é difícil

²⁰ Ver Naples e Mendez (2014); e com relação à “caravana migrante”, <https://www.vi-ewpointmag.com/2018/11/07/from-what-shore-does-socialism-arrive/>.

negar que eles fundamentam, sim, um tipo reivindicação política que pode ser qualificada como civil.²¹

3. A Questão da Violência

Como vimos, duas das mais proeminentes teorias da desobediência civil, a de Rawls e de Habermas, destacam seu caráter simbólico como sendo primordial ou mesmo fundamental, e inferem daí que a desobediência civil é essencialmente não-violenta. De fato, a não-violência pode muito bem ser a noção mais frequentemente associada à desobediência civil, tanto no imaginário público quanto em discussões teóricas que enfatizam a importância da civilidade. Essa identificação, no entanto, 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. Por sua vez, isso levanta a questão de saber se a desobediência civil não requer um momento de confronto real para que seja politicamente eficaz em uma realidade na qual o sistema político carece de capacidade de resposta, a esfera pública é amplamente disfuncional e os cidadãos reagem com hostilidade ou indiferença ao processo de reivindicação política das minorias. Tal confronto envolve, ao menos em muitos casos, formas militantes de contestação que serão vistas como violentas por muitos.²² Mas antes de desenvolver esta

²¹ Ver também “What we owe to the Sans-papiers”, de Etienne Balibar. Disponível em: <http://eipcp.net/transversal/0313/balibar/en.html>.

²² Ver Celikates (2016).

ideia, retornemos à exigência de não-violência, ou de tranquilidade, como às vezes também é posta. A plausibilidade desta exigência obviamente depende do quão amplo ou restrito é o conceito de violência. A violência inclui apenas graves violações à integridade física alheia? E quanto à destruição de propriedade privada ou pública, muitas vezes referida como “violência contra a propriedade” (pense no agricultor e ativista francês José Bové e no desmantelamento do McDonald's em Millau, ou na destruição de plantas geneticamente modificadas), violência contra si mesmo ou violência mínima em casos de autodefesa contra a agressão policial ou ataques de ativistas de extrema direita? E quanto à restrição da liberdade de circulação ou ao exercício de pressão psicológica sobre terceiros, como no caso da ocupação de um cruzamento movimentado ou do bloqueio dos portões de um prédio? De acordo com algumas opiniões influentes, alguns ou mesmo todos esses casos são incompatíveis com a civilidade da desobediência civil. Em um célebre artigo, Hugo Bedau argumenta que “sempre que o dissidente resiste às autoridades, deliberadamente destruindo propriedade, pondo vidas em risco, incitando tumultos (por exemplo, sabotagem, assassinato, brigas de rua), ele não comete desobediência civil. O foco em ‘civil’ é essencial; apenas atos não violentos qualificam” (Bedau 1961: 656).

Essa suposição generalizada é, de fato, mais do que um mero “foco”, e parece estar em consonância com reações comuns a formas de protesto que são vistas como violentas. Pense nas expressões de indignação pública causada pelos “tumultos” de Londres em 2011, que frequentemente igualavam

a destruição da propriedade privada com o ataque a vidas humanas e, em seguida, retratou os “tumultos” como crimes desprovidos de qualquer caráter político, exigindo uma resposta militar e não política (falar em “motim” ao invés de “protesto” ou “revolta” é, naturalmente, o primeiro passo, muitas vezes decisivo).²³ Tais reações estigmatizadoras neutralizam a lógica político-normativa também presente em levantes urbanos, e deve servir de lembrança de que uma justaposição simplista entre violência e não-violência torna possível a celebração do “bom” protesto, dependendo de quem, como, e porque se protesta, enquanto criminaliza e reprime formas de protesto mais radicais.²⁴

O discurso e a prática legal acerca da relação entre a (não) violência e a desobediência civil revela como tal questão é articulada dentro do paradigma liberal. Em uma série notória de casos, que certamente possui análogos em muitos outros sistemas legais, os tribunais alemães decidiram que o exercício de pressão psicológica sobre terceiros, por exemplo, através de bloqueios de ruas e estradas, de modo que forcem os motoristas a pararem seus carros, constitui um ato de coerção violenta (Nötigung) sob o artigo §240 do Código Penal Alemão (StGB), e é incompatível com protestos pacíficos e não violentos. A história dessa legislação é tão complicada quanto cômica, mas só pode ser resumida aqui nos seus contornos mais absurdos.²⁵ Em

²³ Ver, por exemplo, Sutterlüty (2014) e Balibar (2007).

²⁴ A junção da celebração com a criminalização de protestos segue a lógica da tolerância repressiva analisada por Herbert Marcuse em seu clássico ensaio “Repressive Tolerance” (Marcuse 1965).

²⁵ Para uma reconstrução extensiva, ver Quint (2008).

1969 o Tribunal Federal de Justiça (Bundesgerichtshof, BGH) em sua famosa “Decisão de Laepple”, determinou que sentar-se na rua para pressionar psicologicamente um motorista de um carro a parar constitui um ato de coerção violenta. Segundo o Tribunal Constitucional Federal (Bundesverfassungsgericht, BVerfG), esta definição ia longe demais e, a fim de cumprir o princípio da determinação legal, determinou que deveria existir algum elemento de coerção para se falar em violência. Em seguida, BGH respondeu de maneira engenhosa, argumentando que a apelação valeria apenas para o primeiro carro. Se mais de um carro estiver bloqueado, no entanto, o segundo piloto estaria sendo fisicamente coagido a parar pois o manifestante transforma o primeiro carro em uma barreira física, cometendo uma infração penal. Essa dita “jurisprudência de segunda linha” (Zweite-Reihe-Rechtsprechung) também foi adotada pelo Tribunal Constitucional Federal. Assim, em 2001, o tribunal decidiu que acorrentar-se a vias férreas ou a um portão erguendo assim uma barreira com o próprio corpo, constitui coerção violenta e, em 2011 declarou explicitamente que sentar-se na rua pode ser considerado um ato violento.²⁶

Sem poder entrar em todos os detalhes da curiosa semântica que os tribunais mobilizaram nesse caso, o exemplo mostra claramente como a suposição generalizada que a desobediência civil é, por definição, e em virtude de sua civilidade, não-violenta, não é suficiente, e que tudo depende de como a violência é (re) definida social, política e legalmente. Além disso,

²⁶ Ver Fischer-Lescano (2011). Para ser justo, Habermas tem sido um crítico feroz dessa expansão legal da noção de violência. Ver Çidam (2017).

há outro problema. A construção da história da desobediência civil como essencial e exclusivamente não-violenta envolve “histórias falsificadas de luta” e uma quantidade significativa de “histórico de encobrimento”.²⁷ Na realidade, essa história é marcada por um emaranhado complexo entre civilidade e radicalismo, ou militância, que não se encaixa em reivindicações simplistas de não-violência como marca de civilidade. Em alguns dos casos mais proeminentes, o sucesso da desobediência civil parece depender, ao menos em parte, da ameaça deliberada, da provocação, ou uso de violência por um grupo. Mesmo se deixarmos de lado este cenário de ameaça de violência (também conhecido como o “efeito de flanco radical”), não é difícil perceber que o sucesso de muitas campanhas de desobediência civil, pelo menos em parte, depende da violência infligida, intencional e estrategicamente, em aparelhos de segurança estatal por protestos “não violentos”.²⁸ Mais importante ainda, mesmo campanhas de desobediência civil, hoje invocadas como bastiões de civilidade, como o caso do Movimento por Direitos Civis nos EUA, à época eram tidas como casos extremos de incivilidade – não só por sulistas abertamente racistas, mas também por liberais moderados do norte dos EUA que Martin Luther King identificava como, de fato, o maior obstáculo contra a luta negra pela liberdade e igualdade, aqueles que “preferem uma paz negativa, a ausência de tensão, a uma paz positiva, à presença de justiça”; aqueles que constantemente dizem “concordo com seus objetivos, mas não posso

²⁷ Gelderloos (2007: 2, 7). Mais geral: Theoharis (2018).

²⁸ É bom lembrar que o movimento tem sido perversamente criticado por seus oponentes como violento precisamente por esse motivo. Ver Colaiaco (1986).

concordar com seus métodos de ação direta”.²⁹ Tais métodos, para não mencionar as formas de autodefesa armada empregada pelo Movimento pelos Direitos Civis contra a violência e a vigilância policial,³⁰ não correspondiam, mesmo dentre aqueles que se consideravam progressistas, às convicções sobre o que a civilidade exige. Como Zerilli nos lembra, “é difícil, se não impossível, entender como as mudanças mais fundamentais na consciência moral e no consenso político, como o fim da escravidão e a emancipação de afro-americanos e de mulheres, poderia ter acontecido se as pessoas envolvidas nessas lutas tivessem praticado a civilidade liberal, também conhecido como método de evasão, e agido de acordo com as regras da razão pública” (Zerilli 2014: 125). Trata-se de um excelente exemplo de autocongratulação própria de um progressismo liberal³¹ (“somos melhores do que costumávamos ser, e isso se deve à nossa autorreforma moral”) pensar que os liberais e progressistas de hoje são imunes a esse tipo de preconceito.

Neste contexto, a estratégia de reivindicação da não-violência também pode ser vista como estratégia de construção simbólica de uma oposição entre os militantes não-violentos, e a violência policial, pondo assim em evidência a violência estrutural do *status quo*, sem que isso nos leve, por outro lado, a inferir que tais formas de protesto devam, por conta de sua pró-

²⁹ Ver também a coluna recente de Jeanne Theoharis, <https://www.nytimes.com/2019/01/20/opinion/martin-luther-king-new-york.html>.

³⁰ Ver, por exemplo, Hill (2004).

³¹ O termo originalmente utilizado pelo autor, *whiggish*, tem sua origem na história dos partidos políticos britânicos do século XVII, ganhando, ao longo dos séculos, a conotação de uma confiança extrema no inevitável progresso histórico das sociedades através do bom funcionamento das instituições liberais. [N.T.]

pria essência, comprometer-se com a não-violência e com a lealdade à ordem existente.³² O que quer que pensemos sobre casos históricos concretos, os compromissos assumidos por figuras como Gandhi e King com a não-violência inscrevem-se em um quadro mais amplo de convicções éticas e políticas, argumentos teóricos, estratégias e avaliações “realistas” do campo político das lutas sociais.³³ Rawls e outros liberais não levam em consideração questões importantes acerca da violência e da não-violência. Pelo contrário, eles evitam tal discussão, adotando o entendimento comum que a desobediência civil é, e tem que ser, não violenta. No entanto, tornar a não-violência parte da definição de desobediência civil sem que haja maiores elaborações levanta questões teóricas e políticas. Críticas social e politicamente dominantes acerca da violência insurrecional são muitas vezes não apenas parciais como também oportunistas. Como Ta-Nehisi Coates afirmou no contexto da reação do público às “Revoltas” de Baltimore: “Trata-se de uma trapaça que a não-violência seja pregada pelos representantes do Estado, enquanto o Estado emprega violência massivamente contra seus cidadãos” (Coates 2015). Os pregadores da não-violência “de cima” com frequência invocam noções idealizadas de desobediência civil projetadas sobre o passado – muitas vezes mistificando Martin Luther King e o Movimento pelos Direitos Civis – com o objetivo de deslegitimar os movimentos sociais do presente que não estariam à altura dos altos padrões colocados por King e outros. Como um artigo de Jeanne Theo-

³² Ver o capítulo 4 de Hayes e Ollitrault (2012).

³³ Ver, por exemplo, Mantena (2012); Pineda (2015). Sobre a necessidade de se levar MLK a sério como teórico político, ver Shelby e Terry (2018).

haris evidencia em seu título, “MLK nunca iria parar uma auto-estrada e 6 outros mitos sobre o Movimento dos Direitos Civis e o *Black Lives Matter*” (Theoharis 2016).

Devemos também estar cientes que compromissos teóricos e políticos podem estar presentes na própria definição do que constitui ou não uma atitude violenta. Se, por exemplo, ampliarmos o conceito de violência para abarcar situações nas quais pessoas legitimamente protestam por meio da desobediência civil como violentas – como, por exemplo, em termos de “violência estrutural”, “violência lenta”, “violência simbólica” ou “violência epistêmica” – essa ampliação da noção de violência pode dificultar a defesa de certas formas de desobediência como não-violentas, uma vez que as mesmas podem ser identificadas como “simbolicamente” ou “epistemologicamente violentas”. Se, por outro lado, nos ativermos a uma compreensão estreita de violência apenas como danos físicos a indivíduos e, com base nisso, rejeitarmos a crítica à desobediência civil com base na rejeição simplista da violência, podemos perder uma ferramenta crítica poderosa do *status quo* e do sofrimento por ele produzido, sofrimento que vai além da violência interpessoal atribuível a agentes claramente definidos.

Além dessas questões mais gerais, podemos nos perguntar se ao definirmos desobediência civil como não-violenta não estaríamos fechando a porta para questões normativas e estratégicas importantes relativas ao custo do exercício real de diferentes formas de desobediência, especialmente face a injustiça profunda. Essa ponderação frequentemente surge dentro das lutas e movimentos políticos. Considere as duas citações a

seguir, de dois filósofos que não são considerados politicamente radicais, mas que abstraem desses contextos práticos mencionados. O primeiro é de Joseph Raz: “O mal que a desobediência busca retificar pode ser tão grande [...] que pode ser correto usar de violência para extingui-lo [... além disso] certos atos não-violentos podem ter consequências muito mais graves do que muitos atos de violência: considere, por exemplo, os possíveis efeitos de uma greve de motoristas de ambulância” (Raz 1979: 267). O segundo é de John Simmons: “obviamente, será sempre difícil de justificar moralmente a violência contra pessoas. Mas, no entanto, não é nada óbvio que alguma violência – digamos, sequestrar um funcionário público que é central para a administração de uma política injusta – nunca poderia ser considerada simultaneamente eficaz e moralmente justificável” (Simmons 2010: 1808). Esse ceticismo acerca da eficácia em se afirmar categoricamente o caráter não-violento da desobediência sem fazer as mais básicas distinções – como por exemplo entre a violência contra pessoas e “violência” contra os objetos – não é novo, mas tem sido expressado por Howard Zinn, entre outros, desde os anos 60.³⁴ Na esteira de Rawls, a maioria das abordagens liberais fracassam completamente em discutir as perguntas às quais dão origem, quem dirá fornecer respostas satisfatórias às mesmas.

Por outro lado, a crítica à identificação estreita entre o “civil” em desobediência civil com a não-violência não pode se

³⁴ Zinn (2002 [1968]). É impressionante que Rawls cite esse livro em *A Theory of Justice*, 364, n. 19, referindo-se a Zinn como alguém que “define desobediência civil de modo mais amplo” sem, no entanto, lidar com os problemas que a definição de Zinn traz para a sua própria.

transformar em uma adoção da violência. Conforme mencionado acima, mesmo segundo uma interpretação minimalista, o “civil” na desobediência civil possui um conteúdo normativo e uma força político-normativa (uma normatividade especificamente política e não moralista) que se manifesta na autolimitação da desobediência em relação a seus meios e métodos. Embora a maioria das justificativas para essa autolimitação seja baseada em fatores táticos ou argumentos morais, e contem com especulações acerca da eficácia da não-violência ou apelos normativos vagos à dignidade humana ou autonomia, há uma rica tradição de teorias da violência (e da não-violência) que produziu todo um conjunto de argumentos não normativos atentos aos problemas que surgem ao se inferir, a partir da crítica a noções unilaterais de não-violência, o caráter não problemático da violência. Sem poder detalhá-los aqui, estes argumentos podem ser divididos entre argumentos epistêmicos de falibilidade (por exemplo, em Gandhi), teoria da ação e/ou argumentos “ontológicos” contra a falácia do instrumentalismo (em Arendt e Balibar), e argumentos sociais ou relacionais à não-soberania (Butler). Nenhum desses argumentos se baseia em uma adoção simplista da não-violência e uma rejeição generalizada da violência. Civilidade, então, não parece ser incompatível com a violência em si, mas é incompatível, sim, com uma adoção irrefletida de meios violentos que negligenciam como a violência afeta e transforma tanto os temas abordados e os objetivos visados, quanto o contexto da ação política (além de potencialmente prejudicar os outros). Como Balibar argumenta, a civilidade deveria ser vista como a capacidade de agir

em situações de conflito e modificá-los, transformando-os de excessivamente violentos em não violentos – uma forma de antiviolença que vai além da dicotomia problemática de não-violência versus contra-violência. De fato, esse entendimento de civilidade baseado na sua prática real e no seu exercício político corresponde adequadamente ao que indicam estudos sobre discursos e práticas de civilidade dentro de movimentos de desobediência civil em ambientes violentos (a revolta Gezi na Turquia pode servir como um exemplo, mas há, certamente, muito outros).³⁵ 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 auto-imposto. Civilidade, portanto, não significa que os oprimidos tenham que ser instruídos sobre com quais os 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.³⁶

4. Entre a política simbólica e o confronto real

Longe de ser clara, a relação entre desobediência civil e violência é, portanto, altamente ambivalente e aberta à interpretação e contestação. Mesmo se alguém sustentar, e há boas razões para fazê-lo, que a desobediência civil é, de fato, irredu-

³⁵ Ver, por exemplo, Celikates (2015b).

³⁶ Ver Balibar (2015), capítulo 1.

tivelmente simbólica, deve-se insistir que, contrário a Rawls e Habermas, ela não pode simplesmente ser reduzida a essa dimensão. Desprovida de momentos de confronto real (que em muitos casos serão vistos e categorizados como violentos), a desobediência civil também perderia seu poder simbólico e se transformaria em um mero apelo à consciência dos poderes estabelecidos e das majorias, perdendo, desta forma, qualquer possibilidade de gerar efeitos práticos. A necessidade de ir além do puramente simbólico é, portanto, fundamentada na própria função simbólica da desobediência civil; é a condição da eficácia desta última. A desobediência civil é uma forma de prática política que, mais do que outras, depende essencialmente de encenações e (re)apresentações e, portanto, de um conjunto de estratégias políticas e intervenções estéticas. Assim se mostrou em pelo menos dois casos, ambos ligados a momentos de confronto. Primeiro, como Martin Luther King, Jr. observou, a desobediência civil funciona principalmente como dramatização: “A ação direta [não violenta] procura criar, em uma comunidade que tem se negado sistematicamente a negociar, uma crise e uma tensão tamanhas que tal comunidade é forçada a enfrentar a questão. Procura-se assim dramatizar uma questão ao ponto tal que ela não possa mais ser ignorada” (King 1991: 291).³⁷ Esse efeito simbólico e epistêmico da desobediência civil, a criação de uma crise com o objetivo de torná-la visível e sentida por aqueles que a ignoravam, no entanto, depende obviamente da eficácia de sua estratégia de confronto. A crise a qual

³⁷ Ver também a contribuição de Karuna Matena para o volume editado por Shelby e Terry (2018).

King se refere é tanto epistêmica (uma crise da auto compreensão e da visão de mundo do indivíduo branco politicamente moderado) quanto sócio-política (uma ruptura com o “business as usual”) e só pode ser epistêmica na medida em que é sócio-política.

Em segundo lugar, e conforme observado acima, a prática da desobediência civil está sempre associada a lutas simbólicas, a primeira delas sendo a luta pela própria designação de “desobediência civil”. Essas lutas são simbólicas mas não apenas, uma vez que têm consequências políticas e jurídicas tangíveis. Além disso, essas lutas envolvem negociações acerca de como situações de confronto real são interpretadas pelo público em geral e pelo estado. Para citar apenas alguns exemplos recentes, na Áustria, o *SoKo Pelztier* foi criado com o objetivo de se posicionar contra as ações realizadas ativistas radicais lutando pelos direitos dos animais, que foram acusados de formar uma organização criminosa. No Reino Unido, no contexto da legislação antiterrorista do governo Blair, ativistas de direitos humanos eram explicitamente categorizados como terroristas e como ameaça à segurança nacional. Da mesma forma, na Holanda, a Unidade de Crimes Cibernéticos da polícia holandesa tem investigado grupos envolvidos em desobediência digital, presumivelmente porque eles representam uma ameaça terrorista.³⁸ A disputa acerca da terminologia e vocabulário utilizados são claramente parte da luta política, e a teoria não é um especta-

³⁸ Ver Lovell (2009). Para uma discussão mais recente, ver também a entrevista com Donatella della Porta sobre a crescente onda de criminalização de protestos, em <https://www.opendemocracy.net/protest-donatella-della-porta-interview>.

dor neutro nesse terreno. Se a teoria se entende como um espectador neutro, como a maioria da teoria política dominante ainda faz, corre o risco de se tornar ideológica. Um exemplo desse potencial ideológico é a aparentemente inócua distinção entre desobediência civil e objeção de consciência que, segundo Rawls e muitos outros teóricos, é de grande importância. Tal distinção é relevante devido ao fato da primeira ser identificada como envolvendo ações ilegais, cujos participantes, segundo Rawls, podem ser justamente punidos, enquanto a segunda ser, em democracias liberais, protegida por lei (na Alemanha, essa proteção é constitucional) com base na liberdade de pensamento, consciência ou religião. Rawls, portanto, tenta fornecer critérios claros para separar as duas: enquanto o objetor consciencioso age por motivos morais ou religiosos profundamente pessoais e não com o objetivo de alterar as políticas de um governo ou a lei, a desobediência civil, por outro lado, deve ser justificada por razões de interesse público e procura, sim, alterar a lei. Os governos, obviamente, têm interesse em distinguir não apenas entre a objeção de consciência, legalmente protegida, e a desobediência civil, mas também entre as chamadas objeção de consciência não seletiva e a objeção de consciência seletiva, ou seja, a recusa em participar de uma guerra ou conflito militar. Esta última é geralmente vista como tendo sua justificativa em razões políticas e, portanto, semelhante à desobediência civil, conseqüentemente não se enquadrando dentro do quadro de proteção legal concedido à objeção de consciência. Deste modo, governos reivindicam o direito de punir membros das forças armadas que fazem objeções, mesmo

que de forma limitada (assim como reivindicam o direito de punir aqueles que se envolvem nos atos ilegais relativos à desobediência civil). Não é surpresa, então, que no Estado de Israel promotores tenham se referido a Rawls ao argumentar que oficiais e soldados da reserva israelense que se recusassem a servir nos territórios ocupados (também chamados de Refuseniks) deveriam ser presos, já que não poderiam invocar objeção de consciência em um caso onde suas ações possuem teor claramente político. Independentemente da opinião que possa se ter sobre esse caso específico, ele mostra o quão problemáticas são essas distinções, tanto do ponto de vista teórico quanto político, e que a ideia de que tais distinções são feitas de uma poltrona, sem nenhuma implicação prática, é profundamente enganadora.³⁹

O que é crucial, em suma, é que se a desobediência civil for reduzida a protestos puramente simbólicos e não violentos, não é possível compreender adequadamente a relação entre, de um lado, seu caráter performático e a centralidade da questão simbólica com, de outro lado, práticas de confronto real. A desobediência civil só pode funcionar como protesto simbólico se envolver momentos de confronto real, práticas como bloqueios e ocupações, que por vezes carregam consigo elementos de violência, especialmente se a destruição da propriedade privada e o bloqueio de estradas e edifícios – formas de ação que claramente pertencem ao repertório da desobediência – forem considerados violentos. E, por outro lado, a desobediência só

³⁹ Ver a discussão publicada em *Israel Law Review* 36 (3), 2002, “Special Issue: Refusals to Serve—Political Dissent in the Israel Defense Force”; e Read (2009: 56-63).

pode funcionar como verdadeiro confronto se aqueles que a praticam estão conscientes de sua dimensão simbólica irreduzível. No entanto, esta dimensão parece ter sido esquecida por militantes de esquerda insatisfeitos com o caráter “manso” da desobediência civil, guiados pela ideia fantasmática (e “manarquista”)⁴⁰ de que o “Estado” é um monstro impávido contra o qual podemos, e devemos, lutar diretamente nas ruas.⁴¹

A falsa dicotomia entre a verdadeira militância e o simbolismo puro, bem como a simples oposição entre violência e não-violência, perde de vista justamente a complexidade da desobediência como prática de contestação genuinamente política e democrática. Em última análise, o “civil” em desobediência civil refere-se, portanto, não a seu caráter “doméstico” ou não-conflituoso, mas sim ao fato de que segue uma lógica política e não militar. Aqueles que se envolvem em atos de desobediência

⁴⁰ O termo *manarquista* vem da junção de “man” (homem) e anarquista. Refere-se a um anarquismo masculinista, uma referência pejorativa a indivíduos de esquerda radical que, simultaneamente, adotam posições machistas, concentradoras do protagonismo, agressivas e avessas às reivindicações de minorias. [N.T.]

⁴¹ Ver, por exemplo, Gelderloos (2007: 121): “Um outro delírio (formulado por pacifistas que querem parecer militantes e poderosos) é que pacifistas lutam sim, mas de forma não violenta. Isso é bobagem. Sentar-se e dar-se os braços não é luta mas uma capitulação recalcitrante. Em situações envolvendo intimidação ou um aparato do poder centralizado, um contra-ataque físico desencoraja futuros ataques pois levanta a questão dos custos que o opressor terá de pagar pela opressão. A mera resistência não violenta facilita a continuidade dos ataques. A prática não violenta é ineficaz e egoísta. Estamos no meio de uma guerra e não é possível permanecer neutro”. Esse parece ser precisamente o erro diagnosticado por Wendy Brown em relação às tendências do movimento *Occupy*: “a polícia, o estado, as colisões com o que se considera ser a face do poder, tornou-se um fator de distração tão potente que chega ao ponto da absorção, que eu gostaria de chamar de uma forma de Edipização, de personificação do poder no pai, no estado, na polícia, no reitor de uma universidade. Uma vez que isso ocorre, perde-se a visão mais ampla dos fatos bem como a agenda política mais ampla” (Celikates e Jansen 2012: 73).

civil agem como cidadãos, mesmo que em muitos casos (mais claramente no caso de migrantes indocumentados e refugiados⁴²) não sejam reconhecidos como tais pelo Estado. Desta forma, eles reivindicam as capacidades políticas que o Estado (ou algum outro ator, como uma corporação poderosa que atua de forma similar ao Estado) lhes nega ou lhes concede apenas parcialmente e que a teoria política liberal busca canalizar em instituições existentes ou em formas limitadas de ação política extra-institucional acessíveis aos cidadãos. Situada entre os polos da política simbólica e do confronto real, a desobediência civil expõe a tensão entre poder institucionalizado, constituído e constituinte; entre a “política constitucional” e a “política insurrecional” (Balibar 1994: 51). A popularidade recente e renovada de “chamadas à ordem que evocam a noção de civilidade para deslegitimar e silenciar protestos, especialmente quando realizados por parte de minorias marginalizadas, não só suplanta o significado político civilidade por uma noção convencional e majoritária, mas vai diretamente contra a própria lógica da desobediência civil”.⁴³ A tensão entre poder constituído e constituinte está na base da democracia, e a desobediência civil é uma das formas de manter viva a dialética entre estes dois polos, mesmo que de formas que parecem não-civilizadas, precisamente por opor-se à alegação de que tal tensão já foi resolvida e que nenhuma outra luta é necessária.

⁴² Ver Celikates (2019); Gündoğdu (2015), capítulo 5.

⁴³ Ver Signorile (2018) e Newkirk II (2018).

Recebido em 01/10/2019, aprovado em 19/10/2019 e publicado em 06/04/2020

Referências bibliográficas

- APPLEBAUM, A. “What the Occupy Protests Tell Us About the Limits of Democracy”. Washington Post, 2011. Disponível em: http://www.washingtonpost.com/opinions/what-the-occupy-protests-tell-us-about-the-limitsof-democracy/2011/10/17/gIQAAy5YsL_story.html.
- BALIBAR, E. “‘Rights of Man’ and ‘Rights of the Citizen’: The Modern Dialectic of Equality and Freedom”. In: _____. *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*. London: Routledge, 1994, p. 39-60.
- BALIBAR, E. “Uprisings in the Banlieues” *Constellations* 14, p. 47-71, 2007.
- BALIBAR, E. *Violence and Civility*. New York: Columbia UP, 2015.
- BALIBAR, E. “What we owe to the Sans-papiers”. Trad. E. Doucette e J. F. McGimsey. Transversal, 2013. Disponível em: <http://eipcp.net/transversal/0313/balibar/en.html>.
- BEDAU, H. A. “On Civil Disobedience”. *Journal of Philosophy* 58, p. 653-665, 1961.
- HARCOURT, B. “Political Disobedience”. *Critical Inquiry* 39, p. 33-55, 2012.
- BHABHA, H.K. “Sly Civility”. *October* 34, p. 71-80, 1985.
- BRAUNSTEIN, R. “Boundary-work and the Demarcation of Civil from Uncivil Protest in the United States: Control, Legitimacy, and Political Inequality”. *Theory and Society* 47 (5), p. 603-633, 2018.

- BROWN, W. *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*. Brooklyn: Zone Books, 2015.
- CELIKATES, R. "Constituent Power Beyond Exceptionalism: Irregular Migration, Disobedience, and (Re-)Constitution". *Journal of International Political Theory* 15 (1), p. 67-81, 2019.
- CELIKATES, R. "Digital Publics, Digital Contestation A New Structural Transformation of the Public Sphere?" In: R. Celikates, R. Kreide, T. Wesche (orgs.), *Transformations of Democracy*. London: Rowman & Littlefield, 2015a, p. 159-174.
- CELIKATES, R. "Learning from the Streets: Civil Disobedience in Theory and Practice". In: P. Weibel (org.) *Global Activism: Art and Conflict in the 21st Century*. Cambridge, MA: MIT Press, 2015b, p. 65-72.
- CELIKATES, R. "Rethinking Civil Disobedience as a Practice of Contestation – Beyond the Liberal Paradigm", *Constellations* 23 (1), p. 37-45, 2016.
- CELIKATES, R., JANSEN, E. "Reclaiming Democracy. An Interview with Wendy Brown on Occupy, Sovereignty, and Secularism" *Krisis* 31, p. 68-76, 2012.
- ÇİDAM, C. "Radical Democracy without Risks? Habermas on Constitutional Patriotism and Civil Disobedience". *New German Critique* 44 (2), p. 105-132, 2017.
- COATES, T. "Nonviolence as Compliance". *The Atlantic*, 2015. Disponível em: < <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2015/04/nonviolence-as-compliance/391640/>>.

- COHEN, J.L., ARATO, A. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992, SMITH, W. *Civil Disobedience and Deliberative Democracy*. London: Routledge, 2013.
- COLAIACO, J. A. “Martin Luther King, Jr. and the Paradox of Nonviolent Direct Action”. *Phylon* 47, p. 16–28, 1986.
- COLEMAN, G. “The Public Interest Hack”. *Limn*, 2017. Disponível em: <<https://limn.it/articles/the-public-interest-hack/>>.
- COLEMAN, G. *Hacker, Hoaxer, Whistleblower, Spy: The Many Faces of Anonymous*. London: Verso, 2015.
- DELMAS, C. *A Duty to Resist: When Disobedience Should Be Uncivil*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- EIKLE, G. “Electronic Civil Disobedience and Symbolic Power”. In: A. Karatzogianni (ed.). *Cyber-conflict and Global Politics*. London: Routledge, 2008, p.177-187.
- FISCHER-LESCANO, A. “Sitzen ist Gewalt”. *Der Freitag*, c2011.
- FORTAS, A. *Concerning Dissent and Civil Disobedience*. New York: New American Library, 1968.
- GELDERLOOS, P. *How Nonviolence Protects the State*. Boston: South End Press, 2007.
- GELDERLOOS, P. *The Failure of Nonviolence: From the Arab Spring to Occupy*. Seattle: Left Bank Books, 2013.
- GRAEBER, D. “The New Anarchists”. *New Left Review* 13, p. 61-73, 2002.
- GÜNDOĞDU, A. *Rightlessness in an Age of Rights: Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

- HABERMAS, J. "Civil Disobedience. Litmus Test for the Democratic Constitutional State". *Berkeley Journal of Sociology* 30, p. 96-116, 100, 1985.
- HAYES, G., OLLITRAULT, S. *La désobéissance civile*. Paris: Presses de Sciences Po, 2012.
- HILL, L. *The Deacons for Defense: Armed Resistance and the Civil Rights Movement*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2004.
- ISENSEE, J. "Ein Grundrecht auf Ungehorsam gegen das demokratische Gesetz? Legitimation und Perversion des Widerstandsrechts". In: B. Streithofen (ed.), *Frieden im Lande – Vom Recht auf Widerstand*. Bergisch Gladbach: Bastei Lübbe, 1983, p. 155- 173.
- ISIN, E. "Theorizing Acts of Citizenship". In: Isin e Nielsen (eds.), *Acts of Citizenship*. London: Palgrave Macmillan, 2008, p. 15-43.
- KING, M. L., Jr., "Letter from Birmingham City Jail". In: _____. *A Testament of Hope*. New York: HarperCollins, 1991, p. 289-302, 291.
- KIRKPATRICK, J. *Uncivil Disobedience: Studies in Violence and Democratic Politics*. Princeton: Princeton UP, 2008.
- LOVELL, S. *Crimes of Dissent: Civil Disobedience, Criminal Justice and the Politics of Conscience*. New York: New York University Press, 2009.
- MANCILLA, A. "Noncivil Disobedience and the Right of Necessity". *Krisis*, 2013/1.
- MANTENA, K. "Another Realism: The Politics of Gandhian Nonviolence". *American Political Science Review* 106 (2), p. 455-70, 2012.

- MARCUSE, H. “Repressive Tolerance”. In: R. P. Wolff, B. Moore Jr. e H. Marcuse. *A Critique of Pure Tolerance*. Boston, MA: Beacon Press, 1965, p. 81-117.
- MARKOVITS, D. “Democratic Disobedience”. *Yale Law Journal* 114 (2005), 1897–1952.
- MEDINA, B., WEISBURD, D. (eds.). *Israel Law Review* 36 (3): “Special Issue: Refusals to Serve—Political Dissent in the Israel Defense Force”, 2002.
- MILLS, C. “Global White Ignorance”. In: *International Handbook of Ignorance Studies*. London: Routledge, 2015, p. 217-227.
- MOROZOV, E. “In Defense of DDoS”. Slate, 2010a. Disponível em: <https://slate.com/technology/2010/12/pro-wikileaks-denial-of-service-attacks-just-another-form-of-civil-disobedience.html>.
- MOROZOV, E. “More on DDoS as Civil Disobedience”. Foreign Policy, 2010b. Disponível em: <https://foreignpolicy.com/2010/12/14/more-on-ddos-as-civil-disobedience/>.
- NAPLES, N. A., MENDEZ, J.B. (eds.). *Border Politics: Social Movements, Collective Identities, and Globalization*. New York: New York University Press, 2014.
- NEWKIRK II, V. R. “Protest Isn’t Civil”, The Atlantic, 2018. Disponível em: <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2018/06/the-civility-instinct/563978>.
- NYONG’O, T., TOMPKINS, K.W. “Eleven Theses on Civility”. Social Text Journal, 2018. Disponível em: <https://socialtextjournal.org/eleven-theses-on-civility/>.

- OBER, J. “The Original Meaning of ‘Democracy’: The Capacity to do Things, Not Majority Rule”. *Constellations* 15 (1), p. 1-9, 2008.
- OGIEN, A., LAUGIER, S. *Pourquoi désobéir en démocratie?* Paris: La Découverte, 2010.
- PINEDA, E. “Civil Disobedience and Punishment: (Mis)reading Justification and Strategy from SNCC to Snowden” *History of the Present* 5 (1), p. 1–30, 2015.
- QUINT, P. E. *Civil Disobedience and the German Courts: The Pershing Missile Protests in Comparative Perspective*. London: Routledge, 2008.
- RAEKSTAD, P. “Revolutionary Practice and Prefigurative Politics”. *Constellations* 25 (3), p. 359-372, 2018.
- RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.
- RAZ, J. “Civil Disobedience”. In: _____. *The Authority of Law*. Oxford: Clarendon Press, 1979, p. 262–275.
- READ, R. “Refusing to Hear the ‘Refuseniks’: A Cautionary Tale for our Times, From Israel/Palestine” *Practical Philosophy* 10, p. 56–63, 2009.
- SAUTER, M. *The Coming Swarm: DDOS Actions, Hacktivism, and Civil Disobedience on the Internet*. London: Bloomsburg, 2014.
- SCHEUERMAN, W. *Civil Disobedience*. Cambridge: Polity Press, 2018.
- SCHOLZ, R. “Rechtsfrieden im Rechtsstaat. Verfassungsrechtliche Grundlagen, aktuelle Gefahren und rechtspolitische Folgerungen” NJW 1983, p. 705-712.

- SHELBY, T., TERRY, B. M. (eds.), *To Shape a New World: Essays on the Political Philosophy of Martin Luther King, Jr.* Cambridge: Harvard UP, 2018.
- SIMMONS, A. J. “Disobedience and its Objects”. *Boston University Law Review* 90, p. 1805–1832, 2010.
- SIGNORILE, M. “Fuck Civility” Huffington Post, 2018. Disponível em: https://www.huffpost.com/entry/opinion-signorile-civility-trump_n_5b31ad0de4b0b5e692f0c7b8.
- SUTTERLÜTY, F. “The Hidden Morale of the 2005 French and 2011 English Riots”. *Thesis Eleven* 121, p. 38–56, 2014.
- THEOHARIS, J. *A More Beautiful and Terrible History: The Uses and Misuses of Civil Rights History*. Boston: Beacon Press, 2018.
- THEOHARIS, J. “What King Said About Northern Liberalism”. *New York Times*, 2019. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2019/01/20/opinion/martin-luther-king-new-york>.
- THEOHARIS, J. “MLK Would Never Shut Down a Freeway, and 6 Other Myths About the Civil Rights Movement and Black Lives Matter”. *The Root*, 2016. Disponível em: <https://www.theroot.com/mlk-would-never-shut-down-a-freeway-and-6-other-myths-1790856033>
- TULLY, J. “On Global Citizenship”. In: D. Owen (ed.). *On Global Citizenship: James Tully in Dialogue*. London: Bloomsbury, 2014, p. 3-100.
- VAN DE SANDE, M. “The Prefigurative Politics of Tahrir Square: An Alternative Perspective on the 2011 Revolutions”. *Res Publica* 19 (3), p. 223-239, 2013.

ZERILLI, L. “Against Civility: A Feminist Perspective”. In: A. Sarat (ed.) *Civility, Legality and Justice in America*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 107-131. ZINN, H. *Disobedience and Democracy. Nine Fallacies on Law and Order*. Boston: South End Press, 2002 [1968].

d::

artigos

THOREAU: RESISTÊNCIA OU DESOBEDIÊNCIA?

Eduardo Vicentini de Medeiros¹

RESUMO

O artigo tem dois objetivos. Primeiro, apresentar a gênese histórica do ensaio “Resistência ao Governo Civil”, publicado por Henry David Thoreau em 1849, enfatizando a relação entre as estratégias argumentativas do ensaio e os conceitos utilizados na discussão pública norte-americana sobre antiescravismo e resistência pacífica nas décadas de 1830 e 1840 tal como fomentada por William Lloyd Garrison. Segundo, esboçar uma distinção categorial entre “desobediência civil” e “resistência ao governo civil” sensível ao contexto histórico em que o ensaio original de Thoreau foi escrito, utilizando para este fim o pano de fundo da crítica de Robin Celikates à definição de John Rawls para a desobediência civil.

PALAVRAS-CHAVE

Resistência ao Governo Civil. Desobediência Civil. Henry David Thoreau. William Lloyd Garrison. John Rawls. Robin Celikates

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria. Contato: donvicentini@gmail.com.

THOREAU: RESISTANCE OR DISOBEDIENCE?

ABSTRACT

The article has two goals. First, to present the historical genesis of the essay “Resistance to Civil Government”, published by Henry David Thoreau in 1849, emphasizing the relationship between the argumentative strategies of the essay and the concepts used in the American public debates on anti-slavery and peaceful resistance during the 1830s and 1840s as fostered by William Lloyd Garrison. Second, to draw a categorical distinction between “civil disobedience” and “resistance to civil government” sensitive to the historical context in which Thoreau’s original essay was written, using for this purpose the background of Robin Celikates’ criticism of John Rawls’ definition of civil disobedience.

KEYWORDS

Resistance to Civil Government. Civil Disobedience. Henry David Thoreau, William Lloyd Garrison. John Rawls. Robin Celikates.

A cena da prisão de Thoreau e uma escolha editorial póstuma

O experimento político ao mesmo tempo mais radical e desafiador de Thoreau foi sua estadia de dois anos, dois meses e dois dias às margens do Lago Walden, na pacata cidade de Concord, devidamente relatado e analisado no clássico *Walden*, publicado em 1854. Em *Walden* encontramos a declaração de independência de Thoreau, na contramão dos descaminhos que

ele já diagnosticava na incipiente democracia dos Estados Unidos da América na primeira metade do século XIX.

No entanto, o episódio de sua biografia que o vincula embrionariamente e definitivamente à filosofia política contemporânea foi registrado pela primeira vez em “Resistência ao Governo Civil”, publicado cinco anos antes, em 1849. “Resistência” é um acerto de contas público sobre os fatos que o levaram a passar uma noite na prisão, em 23 ou 24 de Julho de 1846, em razão do sistemático não pagamento da *Poll Tax*, imposto que era exigido pela Constituição de Massachusetts de 1780, e cujo adimplemento era condição *sine qua non* para exercer uma série de prerrogativas, inclusive o direito ao voto.

Todo habitante do Estado de Massachusetts, do sexo masculino, acima de 16 anos de idade, tinha a obrigação de pagar anualmente a *Poll Tax*, limitada ao teto máximo de U\$ 1,50.² Em 1843 a faixa etária a ser tributada foi alterada para homens entre 20 e 70 anos. Como em 1843 Thoreau já contava com 26 anos, a modificação não nos ajuda a definir exatamente por quanto tempo Thoreau descumpriu a única de suas obrigações tributárias, dado que não tinha propriedades em seu nome, aplicações financeiras ou mesmo alguma outra atividade econômica regular passível de taxaço. A rigor, a *Poll Tax* não era sua única obrigação fiscal exigível à época. Até onde se sabe Thoreau pagava a *Highway Tax*, para a manutenção de rodovias e solicitou formalmente em 1840 a retirada de seu nome da lista

² As informações sobre a legislação da *Poll Tax* no Estado de Massachusetts são devidamente detalhadas em “Thoreau, Alcott, and the Poll Tax” de John C. Broderick (1956). Corrigida a inflação entre 1846 e 2019, equivaleria atualmente a U\$ 49,52 de acordo com <http://www.in2013dollars.com>

dos contribuintes da *Ministerial Tax* da First Parish Church, no que foi atendido.³

Broderick (1956) supõe que Thoreau tenha interrompido o pagamento da *Poll Tax* em 1842, um ano antes de Bronson Alcott, outra das figuras centrais do ímpeto reformista na Nova Inglaterra, ter sido mantido na prisão de Concord por duas horas pelo mesmo motivo. É fundamental registrar que a recusa de Alcott ao pagamento da *Poll Tax* era inspirada por sua participação de primeira hora no movimento abolicionista liderado por William Lloyd Garrison, em particular na *New England Non-Resistance Society*, onde estava na ordem do dia a discussão sobre o não pagamento de impostos como estratégia de contraposição a um governo que dava suporte para a instituição da escravidão.

Se Broderick está correto em sua alegação sobre o ano de 1842 como o início do não pagamento da *Poll Tax* por Thoreau, teríamos uma razão adicional para colocar sua motivação principal na conta da luta antiescravista, dado que a guerra com o México teria seu início apenas em 1845. Se fôssemos estimar o passivo tributário de Thoreau por ocasião de sua prisão teríamos um valor entre U\$ 6,00 e, no máximo, U\$ 9,00.⁴ Para efeitos

³ Para detalhes sobre a formalização do pedido de Thoreau para não ser cobrado pela paróquia ver o capítulo “The Theory, Practice, and Influence of Thoreau’s Civil Disobedience” de Lawrence A. Rosenwald em “A Historical Guide to Henry David Thoreau”, editado por William E. Cain.

⁴ A julgar pela informação do próprio Thoreau em “Resistência ao Governo Civil”, seriam seis anos de não pagamento da *Poll Tax*, o que corresponderia ao valor de U\$ 9,00. De acordo com Broderick (1956), o primeiro registro do nome de Thoreau na contabilidade do coletor de Concord data de 1839 e teríamos boas razões para pensar que Thoreau deixou de pagar a *Poll Tax* a partir de 1842. Até 1846, ano de sua prisão, teríamos apenas quatro valores anuais em aberto, dado que ele não foi cobrado no

de comparação, a contabilidade dos custos da construção de sua cabana em Walden apresenta uma despesa de U\$ 4,00 para aquisição de 1000 tijolos usados e U\$ 3,90 para os pregos. Nunca tão pouco dinheiro fez tanta diferença para a história da filosofia política. E nenhum outro episódio da vida de Thoreau foi merecedor de tamanha atenção pública quanto a sua noite na prisão, gerando um sem número de lendas urbanas e alimentando a imaginação moral e política de gerações. Não há qualquer evidência para o pretense diálogo entre Thoreau e Ralph Waldo Emerson, cada um de um lado das grades, onde o primeiro teria perguntado: “Por que você está aqui?” e recebido como resposta: “Por que *you* não está aqui?” Não há qualquer evidência conclusiva de que a tia de Thoreau tenha pago o imposto devido, garantindo a sua soltura.⁵ Broderick (1956) nos lembra que o não pagamento da *Poll Tax* não era um caso excepcional, com vários precedentes devidamente registrados nos livros contábeis dos coletores de impostos da época.

Para uma descrição acurada dos acontecimentos que culminaram na cena da prisão, valho-me do sensível relato oferecido por Jeffrey S. Cramer em sua versão anotada de *Walden*:

Thoreau havia parado de pagar sua *Poll Tax* vários anos para protestar contra o envolvimento de Massa-

ano de 1843 por estar em Nova Iorque, trabalhando como preceptor para um familiar de Emerson. Do ano fiscal de 1849 temos o registro do pagamento em *memorabilia* de Thoreau nos arquivos da Middlebury College Library.

⁵ Ao contrário da sugestão quase anedótica nessa direção feita por Hannah Arendt em “Desobediência Civil”: “O caso de Thoreau, embora menos dramático (ele passou uma noite na cadeia por se recusar a pagar impostos para um governo que permitia a escravidão, mas deixou que sua tia pagasse por ele na manhã seguinte)” (Arendt 1999 [1972]: 57).

chusetts com a instituição da escravidão e depois com a guerra com o México, que começou em 1845. Em 23 ou 24 de julho (no segundo verão de Thoreau no Lago Walden), o coletor de impostos e carcereiro de Concord, Sam Staples (m.1895), o parou e pediu para que pagasse seu imposto. Tendo Thoreau recusado, ofereceu pagar ele mesmo, o que Thoreau não permitiria, e assim ele foi levado para a prisão. Naquela noite uma pessoa não identificada pagou o imposto para a filha de Staples. Embora Thoreau devesse ser liberado naquele momento, Staples já havia retirado as suas botas e relaxava perto da lareira, e decidiu deixar Thoreau permanecer na cadeia durante a noite. Quando foi liberado no dia seguinte, Thoreau estava furioso com a intervenção de seu anônimo benfeitor (Thoreau 2004 [1854]: 166).

Interessante contrastar este relato, em toda sua singeleza de cena de cidadezinha do interior, onde todo mundo conhece todo mundo,⁶ com o tom épico e impessoal que o próprio Thoreau emprega em “Resistência ao Governo Civil”:

Não pago há seis anos o imposto individual, pré-requisito para votar. Por causa disso, certa vez fui colocado na prisão, onde passei uma noite. E, enquanto contemplava as paredes de rocha sólida, com dois ou três pés de espessura, a porta de madeira e ferro de um pé de espessura e a grade de ferro que filtrava a luz, não pude deixar de me espantar com a insensatez daquela instituição que me tratava como mero amontoado de carne, sangue e ossos a ser trancafiado. Fiquei pensando que ela decerto concluiria por fim que aquele era o melhor uso que poderia me dar, e que jamais pensara em se valer dos meus serviços de alguma maneira. Per-

⁶ Os dados demográficos do Censo de 1850 informam que Concord tinha pouco mais de 2200 habitantes no período em questão. Para maiores informações ver Jarvis (1993: 203).

cebi que, se havia uma parede de pedra entre mim e meus concidadãos, havia um muro ainda mais difícil de transpor ou atravessar para que eles fossem tão livres quanto eu. Nem por um momento me senti confinado, e as paredes me pareciam um grande desperdício de pedras e argamassa (Thoreau 2012 [1849]: 16).

Detalhar a cena da prisão de Thoreau não é um exercício de trivía biográfica mas um modo de compreender as razões que o levaram a prestar contas publicamente do ocorrido e, por vias um tanto quanto oblíquas, introduzir o conceito de ‘desobediência civil’ no vocabulário da filosofia política contemporânea e assegurar para essa prática um lugar de destaque no arsenal de estratégias do ativismo político. Para aqueles que imaginam Thoreau completamente isolado, uma espécie de eremita desconectado das urgências políticas de sua época, talvez fosse interessante lembrar que ele proferiu pelo menos setenta e cinco palestras ao longo de sua curta vida de escritor, vinte e seis delas em Concord.⁷

A forma mais direta de recusar a imagem enganosa de Thoreau como um misantropo, defensor irredutível da cidadela da individualidade contra tudo e contra todos, é perceber que a retórica política de seus principais escritos é talhada pela urgência da prestação de contas dos atos de sua vida privada, o que indica uma forma deliberada de intersecção da esfera privada, do discurso em primeira pessoa, com a arena pública das

⁷ Até onde se tem registro, apenas cinco palestras foram realizadas fora da região da Nova Inglaterra. Para detalhes: “Thoreau’s Lectures before Walden: An Annotated Calendar”, de Bradley P. Dean e Ronald Wesley Hoag, publicado em *Studies in the American Renaissance* (1995).

razões e contrarrazões. A segunda frase de *Walden* é cristalina nessa direção:

Eu não importaria tanto meus assuntos à atenção de meus leitores se meus concidadãos não tivessem feito indagações muito particulares sobre minhas condições de vida, que alguns diriam impertinentes, embora não me pareçam nada impertinentes, e sim, dadas as circunstâncias, muito naturais e pertinentes (2004 [1854]: 17).

Quando soube da iminência de sua morte, Thoreau preparou para publicação algumas de suas palestras, por exemplo, “Walking” e “Life without Principle”. A atividade de conferencista não representou, ao contrário de seu mentor e amigo Emerson, uma fonte permanente de renda, nas funcionou como um laboratório de teste para as muitas intuições coletadas nos seus gigantescos diários. Podemos pensar nas palestras de Thoreau como o momento apropriado para auditar de forma transparente as contas feitas, apresentar a contabilidade moral de suas ações perante seus concidadãos que, em larga medida, possuem entradas e saídas registradas sob as mesmas rubricas.

O ensaio de sua autoria que ficou mundialmente conhecido com o título “A Desobediência Civil” é, de longe, o seu trabalho de intervenção política mais propagado. E faz parte do seleto conjunto de textos de largo impacto da filosofia política escritos deste lado do Atlântico, seja na virada da primeira para a segunda metade do século XIX, seja nos dias que correm mais próximos de nossa memória e experiência política. 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.

Para quem conhece uma que outra coisa sobre Thoreau, deve imaginar que a distinção entre um texto de filosofia política e um texto de intervenção política é completamente artificial, quando não indesejada. Do seu ponto de vista, uma teoria sobre os limites da obrigação política dos cidadãos para com o Estado que não pudesse ou devesse ser colocada em prática, não serviria lá para muita coisa.⁸ Lembrem-se da famosa observação sobre a filosofia que é feita no capítulo ‘Economia’ de *Walden*:

Ser filósofo não é simplesmente ter pensamentos sutis, nem mesmo fundar uma escola, mas amar a sabedoria a ponto de viver de acordo com seus ditames, uma vida de simplicidade, independência, generosidade e confiança. É resolver alguns problemas da vida, não apenas teoricamente, e sim na prática (2004 [1854]: 27-28).

É curioso, e não deixa de guardar certa ironia, que o conceito de “desobediência civil” tenha ficado historicamente vinculado ao nome de Henry David Thoreau, dado que o título “A Desobediência Civil” do seu justamente famoso ensaio foi escolhido postumamente, quando da sua republicação em 1866 na compilação *A Yankee in Canada with Anti-Slavery and Reform Papers*, editada pela irmã de Thoreau, Sophia, seu amigo e primeiro biógrafo William Ellery Channing e Ralph Waldo Emer-

⁸ A dimensão concreta e prática das reflexões de Thoreau é corretamente apreendida por Stanley Cavell na seguinte passagem: “Mas é axiomático em *Walden* que seu autor não elogie nada que não tenha experimentado e não diga que é impossível aquilo que não tenha tentado” (1972: 4). O mesmo axioma vale para “Resistência ao Governo Civil”, acrescente-se.

son. Não se sabe ao certo de quem foi a ideia de rebatizá-lo, muito menos as razões para a mudança. Ele foi publicado pela primeira vez, na cidade de Boston em 1849, juntamente com submissões originais de Ralph Waldo Emerson e Nathaniel Hawthorne, como parte da primeira edição da revista *Aesthetic Papers* organizada por Elizabeth Peabody. O título escolhido, com a anuência de seu autor, foi “Resistência ao Governo Civil. Uma palestra proferida em 1847”.

De fato, não foi apenas uma palestra, muito menos no ano de 1847. Thoreau proferiu duas palestras sobre o episódio de sua prisão no Liceu de Concord. A primeira no dia 26/01/1848 com o título “A relação do indivíduo com o Estado”. A segunda, em 16/02/1848, com uma importante modificação no título para “Os direitos e deveres do indivíduo em relação ao Estado”.⁹ Na audiência da palestra de fevereiro estava Sophia Hawthorne, esposa do escritor Nathaniel Hawthorne e irmã de Elizabeth Peabody, que, provavelmente, soube por intermédio de Sophia do conteúdo discutido por Thoreau e requisitou a ele, na primavera de 1849, uma versão para publicação em sua revista.

Em resumo, a escolha editorial de usar o conceito “desobediência” não foi, até onde se tenha evidências, uma decisão de Thoreau.¹⁰ Aliás, variações no título do texto em questão

⁹ Para detalhes sobre o início das atividades de Thoreau como palestrante ver “Thoreau’s Lectures before Walden: An Annotated Calendar” de Bradley P. Dean e Ronald Wesley Hoag, publicado em *Studies in the American Renaissance* (1995).

¹⁰ Sobre o uso da expressão ‘desobediência civil’ por Thoreau concordo com a afirmação categórica do historiador Daniel Howe: “Não há evidência de que Thoreau tenha usado a expressão ‘desobediência civil’ alguma vez em sua vida” (Howe 1997: 236).

acompanharam a sua fortuna crítica também do outro lado do Atlântico. Mahatma Gandhi, recordando o seu primeiro contato, na África do Sul em 1907, com o ensaio de Thoreau, o refere com um título ainda mais idiossincrático: “O Dever de Desobediência Civil”, utilizado a partir de uma edição de 1903 pela editora *The Simple Life Press* em Londres.¹¹

Quando olhamos para o texto do ensaio, observamos apenas duas ocorrências da palavra “desobediência”:

[1] Quando converso com os mais livres dos meus cidadãos, percebo que, não importa o que eles possam dizer sobre a magnitude e a seriedade da questão, e qualquer que seja seu apreço pela tranquilidade pública, o fato é que eles não podem abrir mão da proteção do governo atual e temem as consequências da desobediência sobre suas propriedades e suas famílias (Thoreau 2012 [1849]: 15).

[2] Custa-me menos, em todos os sentidos, sofrer as penas decorrentes da desobediência ao Estado do que me custaria obedecê-lo. Neste caso, eu me sentiria diminuído em meu valor. (*Idem*: 16).

Por outro lado, encontramos a palavra “resistência” e seus derivados (“resiste”, “resistir” etc.) em onze ocorrências no texto. Todavia, não se trata apenas de uma discussão por palavras ou frequência de palavras. Podemos supor inocentemente que, para Thoreau, todo ato de resistência ao governo é um ato de desobediência? A aplicação do adjetivo ‘civil’ qualifica igualmente os termos ‘resistência’ e ‘desobediência’ na concepção de Thoreau? E, de forma mais geral, Thoreau estava interessado

¹¹ Este mesmo título é mencionado por Hannah Arendt em “Desobediência Civil”.

em casos de desobediência civil ou de resistência ao governo civil? E, por último, até onde a estrutura retórica de seu texto e os conceitos ali utilizados são tributários do vocabulário da cena política imediatamente anterior à sua escrita?

Em larga medida, estas perguntas só serão respondidas a contento se oferecermos explicações para os termos “desobediência civil” e “resistência ao governo civil” que sejam minimamente adequadas ao contexto em que Thoreau escreveu o seu texto.

Resistência e Não-Resistência na gramática política da luta antiescravista

Para nos aproximar de explicações, é importante destacar aspectos do vocabulário da cena política dos anos imediatamente anteriores à redação de “Resistência ao Governo Civil”, começando com duas valiosas observações feitas por Robert D. Richardson Jr, autor de uma bibliografia recente de Thoreau, referindo a primeira publicação do ensaio em 1849:

o ensaio de Thoreau, chamado primeiro de “Resistência ao Governo Civil”, é ainda mais impressionante pois oferece uma perspectiva nova — e duradoura — sobre um tema sobre o qual muito foi escrito, debatido e discutido nos anos 1830 e 1840. Raymond Adams apontou como a defesa básica de Thoreau do indivíduo em relação ao estado é semelhante à posição que Emerson tinha apresentado em seu ensaio sobre “Política”, como o ensaio de Thoreau é lançado como uma resposta ao capítulo três do livro seis de *O Princípio da Filosofia Moral e Política* de Paley, intitulado “O Dever de Submissão ao Governo Civil Explicado” e a um movimento

de reforma chamado Não-Resistência, associado à abolição, com William Lloyd Garrison, e com Adin Ballou (Richardson 1986: 176).

o ensaio foi chamado de “Resistência ao Governo Civil” e respirava claramente o espírito da Não-Resistência. Thoreau usa a linguagem da não-conformidade e não-cooperação. Fala de *afastar-se* do governo, *demitir-se* de seu cargo, *recusando* pagar impostos para suportar a guerra e a escravidão (*Idem*: 177).

Deixemos para outro momento uma discussão sobre a influência do importante ensaio “Politics” de Emerson nos argumentos centrais de Thoreau em “Resistência ao Governo Civil”, em particular a premissa liberal básica compartilhada por ambos, a saber, da primazia da autonomia individual em relação às instituições do Estado. Deixemos igualmente para outra oportunidade o exame do debate teórico com o curioso utilitarismo teológico que William Paley utiliza para justificar a obediência ao Estado. No entanto, para os nossos objetivos presentes é fundamental acertar as contas com a influência de William Lloyd Garrison e com os usos da “linguagem da não-conformidade e não-cooperação” que Thoreau herda do vocabulário abolicionista. Para tal, vejamos como o artigo de Raymond Adams (1845) citado por Richardson (1986), apresenta o ponto.

A primeira observação relevante feita por Adams é de caráter biográfico, ressaltando a filiação de membros da família de Thoreau, em especial sua mãe e irmãs, ao projeto simultaneamente abolicionista e pacifista de Garrison. A família assinava o jornal *The Liberator*, a principal plataforma de divulgação do

movimento. No ano de 1838, um ano após sua graduação em Harvard, enquanto trabalhava com o irmão John no projeto de uma escola preparatória na cidade de Concord, o movimento liderado por Garrison realizou uma importante alteração estratégica na pauta da luta antiescravista, recomendando a não participação nos pleitos eleitorais, abstenendo-se portanto da manifestação política pelo voto e concentrando os esforços emancipatórios exclusivamente na esfera moral. Abster-se do direito ao voto era a forma de não-cooperação com as ações violentas do Estado.

O deslocamento da esfera da política para a esfera da persuasão moral é um passo decisivo para compreender as diferenças entre atos de desobediência civil e atos de resistência ao governo civil. De acordo com a influente definição proposta por John Rawls, que será objeto de nossa análise na próxima seção, os atos de desobediência civil estão intrinsecamente vinculados aos processos institucionais de deliberação legislativa, bem como à aceitação da vigência da legislação e de seus efeitos, enquanto que outras formas de dissensão ou resistência política não seriam dependentes da aceitação do pressuposto da justificação da legislação pelo mecanismo de representação subsumido no exercício do voto.

Em especial, um ato de resistência ao governo civil não precisa acatar, como parte da regra do jogo político, a punição legal advinda do descumprimento de uma norma jurídica vigente. Quando lemos “Resistência ao Governo Civil”, não encontramos uma defesa da afirmação de que, para desafiar

moralmente uma lei, é necessário submeter-se às sanções ou punições previstas em caso de seu descumprimento.¹²

A importância da estratégia de abster-se do voto, que caracteriza o movimento da *Non-Resistance*, é a principal herança de Garrison para a gramática política de Thoreau e nos fornece um pano de fundo para compreender também suas diferenças com a plataforma de ação proposta por Garrison. Thoreau nunca votou. Mas também nunca participou formalmente de grupos abolicionistas, nos moldes defendidos por Garrison. E o título de “Resistência ao Governo Civil” indica claramente que, mesmo Thoreau sendo tributário do vocabulário introduzido por Garrison, ele se separa da agenda política do movimento *Non-Resistance*. Afinal de contas, ele não escolheu para título de seu ensaio algo como “Non-Resistance to Civil Government”. E no que consistem essas diferenças? Dois pontos são centrais aqui. O primeiro passa pelo reconhecimento da inspiração anarquista da posição de Garrison, da qual Thoreau marca suas diferenças na seguinte passagem do ensaio:

Mas, para falar em termos práticos e me expressar como cidadão, à diferença daqueles que se dizem anti-governistas, eu não peço a imediata abolição do governo, mas um que seja melhor agora mesmo. Que cada homem faça saber qual é o tipo de governo capaz de conquistar seu respeito, e isso já será um passo na direção de alcançá-lo (Thoreau 2012 [1849]: 6).

¹² Este mesmo ponto é enfatizado por Howe (2007: 236).

O segundo ponto importante toca na agenda pacifista ou não violenta do abolicionismo de Garrison. Por mais evidentes que sejam as críticas ao caráter armamentista do governo estadunidense em sua expansão territorial na direção do México, por mais explícitas que sejam as objeções à formação de um exército permanente, Thoreau não desautoriza ações violentas contra o Estado como forma de resistência. Neste sentido, os argumentos de “Resistência ao Governo Civil” encontram eco nas passagens mais inflamadas de “Um apelo em prol do Capitão John Brown”, que fazem o elogio das atividades de resistência da *Underground Railroad* e da própria milícia privada de Brown, que, usando da força, buscava resgatar escravos dos cativados sulistas. Ações de resistência ao governo civil, como as ações anônimas da *Underground Railroad* ou as ações violentas da milícia de John Brown, não respondem à regra da maioria, expressa como condição da justificação da atividade legislativa, mas antes respondem ao que Thoreau chamava de uma “maioria de um”:

Não hesito em dizer que aqueles que se autodenominam abolicionistas deveriam retirar imediatamente seu apoio, pessoal e material, ao governo de Massachusetts, em vez de esperar até constituir uma apertada maioria para fazer o bem prevalecer por meio dela. Penso que basta que tenham Deus ao seu lado, sem precisar esperar pelo voto que lhe dê maioria. Além do mais, qualquer homem mais direito que seus vizinhos constitui em si uma maioria de um (2012 [1849]: 13).

Rawls, Celikates e critérios para distinção entre ‘Resistência ao governo civil’ e ‘Desobediência Civil’

Contemporaneamente, encontramos formulações bastante diversas para o conceito de desobediência civil, tanto no ativismo político quanto na filosofia política.¹³ Em grande medida essa diversidade aponta para direções que nos deslocam para muito além do cenário no qual se moveram Thoreau e os demais partícipes da discussão antiaboliconista na América do Norte do século XIX.

Dado a polissemia do termo, é uma tarefa relativamente complicada buscar critérios para distinguir, com máxima generalidade, “desobediência civil” e “resistência ao governo civil”. Para permanecer dentro dos limites de uma tarefa analítica minimamente exequível, proponho comparar a prática e a teoria de resistência política rascunhada no ensaio de Thoreau com a influente definição de desobediência civil proposta por John Rawls em *Uma Teoria da Justiça*, e, em um segundo momento, examiná-las a partir da definição menos restritiva e normativamente menos exigente, sugerida por Robin Celikates em uma série de publicações recentes.¹⁴

Não está entre os objetivos deste artigo detalhar a extensa literatura produzida nas últimas duas décadas em reação crítica à definição proposta por Rawls em *Uma Teoria da Justiça*. No entanto, a escolha da contraposição de Celikates não é arbitrária. As especificidades elencadas na sua crítica da

¹³ Para uma discussão ampla das diferentes concepções em jogo ver Scheurman (2018).

¹⁴ Iremos concentrar nossa análise em Celikates (2016a) e (2016b).

posição de Rawls nos auxiliam a demarcar com relativa precisão tanto os pontos representativos da posição de Thoreau, quanto alguns dos elementos mínimos para uma distinção entre ‘desobediência civil’ e ‘resistência ao governo civil’ que seja sensível ao contexto histórico da *Antebellum America*.

Para nosso primeiro passo, é razoável supor que o entendimento contemporâneo da categoria política de ‘desobediência civil’ proposto por Rawls, supõe, como seu mínimo múltiplo comum e ponto de partida, que as atividades políticas corretamente capturadas na extensão desta categoria estejam diretamente vinculadas a um ordenamento jurídico em vigência que atenda o requisito formal básico de buscar maximamente promover a justiça ou, nos termos em que classicamente Rawls coloca a questão, que estas atividades políticas de obediência parcial estejam inseridas em um quadro constitucional no “contexto [...] de um estado de quase-justiça, isto é, um estado em que a estrutura básica da sociedade é quase justa” (2000: 390).

Vou começar pela definição da desobediência civil como um ato público, não violento, consciente e não obstante um ato político, contrário à lei, geralmente praticado com o objetivo de provocar uma mudança na lei e nas políticas do governo. Agindo dessa forma, alguém se dirige ao senso de justiça da maioria da comunidade e declara que, em sua opinião ponderada, os princípios da cooperação social entre homens livres e iguais não estão sendo respeitados (Rawls 2000: 404).

Não é necessário que se derrame demasiada tinta ou caracteres para concluir que a prática da escravidão na *Antebellum America* deslocava a sociedade do período para uma região

radicalmente distante das exigências mínimas de um estado de quase-justiça e que o objetivo central da luta antiescravista era exatamente promover uma condição de “cooperação social entre homens livres e iguais” que não deixasse fora da equação uma parcela enorme da população. Para capturar intuitivamente a magnitude da distância entre a vigência irrestrita de princípios de cooperação social em uma sociedade quase-justa e o contexto social no qual Thoreau escreveu o seu ensaio, considere a seguinte passagem do parágrafo 53 de *Uma Teoria da Justiça*:

A verdadeira questão está em saber em que circunstâncias e em que medida somos obrigados a desobedecer a ordenações injustas. Às vezes se diz que, nesses casos, nunca temos a obrigação de obedecer. Mas isso é um erro. A injustiça de uma lei não é, em geral, razão suficiente para não lhe obedecer assim como a validade jurídica da legislação (conforme a define a constituição em vigor) não é razão suficiente para concordarmos com sua manutenção.

Agora, hipoteticamente, suponha que a lei injusta em questão fosse a Lei do Escravo Fugitivo, por ocasião de sua promulgação em 1850, que obrigava cidadãos dos estados não escravistas do Norte a cooperar na recaptura de escravos que tivessem conseguido escapar dos cativeiros das *plantations* sulistas. Neste cenário seria urgente reconhecer que teríamos razões mais do que suficientes para o não cumprimento das diretivas, a começar pelo reconhecimento de que o processo deliberativo na esfera legislativa, mesmo respeitando a regra da maioria, acarretou a promulgação de uma lei cujo conteúdo mina a correta aplicação do princípio de igual liberdade.

Este diagnóstico, que atende a intuições morais atualmente bem estabelecidas, é igualmente referendado por David Lyons em uma discussão sobre o contexto das ações de resistência ao governo civil defendidas por Thoreau:

A principal preocupação de Thoreau era a escravidão nos Estados Unidos. Suas atrocidades começaram com o comércio de escravos, no qual um grande número de africanos perdeu a liberdade, a família, a pátria e um grande número as suas vidas, em condições horríveis. [...] O valor econômico dos escravos era o principal controle da brutalidade da escravidão. O comércio internacional de escravos foi banido e reduzido, complementado por um comércio interno construído sobre a “criação” sistemática de escravos. A escravidão não era, naturalmente, uma instituição periférica da *antebellum America*. Embora gradualmente abolida pelos Estados do Norte na primeira metade do século XIX, a prática de comprar, vender, oprimir e superexplorar uma classe distinta de seres humanos já existia há duzentos anos, e seu legado racista permeava a sociedade americana. O comércio de escravos e seus produtos enriqueceu a sociedade do Norte e do Sul. O desenvolvimento industrial da Nova Inglaterra repousava diretamente na fabricação de fios e tecidos de algodão do sul. Suponho que não poderia haver presunção moral que favorecesse a obediência de escravos a leis que suportam a sua escravidão (Lyons 1998: 36).

A ocorrência de leis injustas, que é um dos tópicos centrais do ensaio de Thoreau, aponta, ainda nos termos de Rawls, para um descompasso entre os princípios de justiça acordados em uma sociedade e os atos legislativos sancionados pela regra da maioria. A prática de desobediência civil estaria orientada para correções de desvios de rota na aplicação da regra da mai-

oria, na guarida dos princípios de justiça. Se uma lei viola direitos básicos ou altera o acesso igualitário a determinados conjuntos de bens, então, no esgotamento de outros meios legais para alteração ou cancelamento da diretiva, são justificados atos de desobediência em relação a esta lei, com o objetivo de modificá-la ou cancelar sua vigência. E de que forma Thoreau coloca o ponto da reação legítima a leis injustas? Vejamos:

Leis injustas existem: devemos nos contentar em obedecê-las? Ou nos empenhar em aperfeiçoá-las, obedecendo-as até obtermos êxito? Ou devemos transgredí-las imediatamente? Em geral, sob um governo como o nosso, os homens julgam que devem esperar até que tenham convencido a maioria a alterar as leis. Pensam que, se resistissem, o remédio seria pior que os males. Mas é culpa do próprio governo que o remédio seja de fato pior que os males. É ele, o governo, que o torna pior. Por que ele não se mostra mais inclinado a se antecipar e a providenciar as reformas? Por que não valoriza suas minorias sensatas? Por que ele chora e resiste antes mesmo de ser ferido? Por que não encoraja seus cidadãos a estar alertas para apontar suas falhas, e assim melhorar sua atuação para com eles? Por que ele sempre crucifica Cristo, excomunga Copérnico e Lutero e declara Washington e Franklin rebeldes? (Thoreau 2012 [1849]: 12).

O trecho em questão deixa claro o pessimismo de Thoreau sobre a possibilidade de persuadir a maioria utilizando-se de vias legais alternativas à transgressão imediata da diretiva injusta. Seu apelo para que o governo ouça “suas minorias sensatas”, a saber, aqueles que defendem a posição antiescravista, é uma clara desconsideração do princípio da maioria como *modus operandi* eficiente de promoção de justiça social. Tho-

reau provavelmente concordaria com Rawls sobre as condições que devem estar satisfeitas para que o princípio da maioria cumpra o seu papel de forma adequada. Como ressalta Rawls:

Um aspecto fundamental do princípio da maioria é que o procedimento deve satisfazer as condições da justiça básica. Nesse caso, essas condições são as da liberdade política – liberdade de expressão e reunião; liberdade de participar das atividades públicas e influenciar, por meios constitucionais, o curso da legislação – e a garantia do valor equitativo dessas liberdades (2000: 395).

No entanto, do ponto de vista de Thoreau a *Antebellum America* não atenderia os requisitos formais apontados como “condições da justiça básica”.

Nos marcos rawlsianos, você não propriamente desobedece ao governo ou ao Estado, você desobedece, direta ou indiretamente, a uma norma jurídica, ou, no limite, deixa de atender uma ordem de alguém que tem a autoridade para o exigir. Portanto, a desobediência civil pressuporia instâncias reconhecidas de justificação de leis específicas, bem como a autoridade daqueles que podem exigir o cumprimento destas mesmas leis. Pressuporia igualmente que o ato desobediente possa e deva ser punido de acordo com as sanções previstas no ordenamento jurídico. O ensaio de Thoreau não autoriza nenhum destes pontos. Revisando a estrutura retórica de seu ensaio, seria, no mínimo, extemporâneo, atribuir a ele estes pressupostos.

Para Rawls, a desobediência civil, em resumo, só é possível dentro do marco constitucional do princípio da maioria,

atendidos os requisitos de justiça básica. Quando este princípio é deixado de lado, esvazia-se a política. E este é exatamente o caso da defesa de atos de resistência ao governo civil por Thoreau. Ele replica em seu ensaio a estratégia do movimento abolicionista de Garrison, esvaziando a política e inflando a ação moralmente exemplar. Thoreau entendeu que a urgência da abolição não poderia esperar o tempo exigido para que a maioria percebesse, por intermédio dos processos representativos do legislativo, a injustiça incorporada nas leis que suportavam a prática da escravidão. Em “Resistência ao Governo Civil”, Thoreau admite que as “minorias sensatas” possam, legitimamente, constituir-se com uma “maioria de um” nos atos políticos destinados a apontar a injustiça de determinada lei.

Resumindo os aspectos da definição rawlsiana, temos, *prima facie*, sete elementos:

- (a) publicidade;¹⁵
- (b) não-violência;
- (c) conscienciosidade;¹⁶
- (d) finalidade reformista;¹⁷
- (e) apelo ao senso de justiça da maioria;
- (f) alerta contra o desrespeito à princípios de cooperação social;

¹⁵ Por oposição a atos meramente privados que não recebem divulgação ou repercussão pública.

¹⁶ Ou seja, a prática da desobediência civil passa, necessariamente, por uma deliberação prévia na esfera da consciência moral individual.

¹⁷ O objetivo do ato desobediente é realizar reformas legislativas que alterem políticas de governo.

(g) fidelidade à lei.¹⁸

A breve apresentação dos principais aspectos da definição de Rawls, contra o pano de fundo do contexto histórico do ensaio de Thoreau, em especial comparando-a com os atos de resistência praticados ou defendidos por Thoreau, nos permite afirmar que a categoria de resistência ao governo civil é mais elástica do que a categoria da desobediência civil assim definida. Você pode resistir ao governo mesmo na concordância com todas as leis vigentes. Você pode resistir ao governo mesmo quando a regra da maioria não está em vigência ou é sistematicamente abusada, corrompida ou deturpada. Você pode resistir ao governo mesmo com ações individuais sem ressonância em grupos ou associações políticas.

Olhando para os casos emblemáticos à época de Thoreau, vemos que as estratégias antiescravistas de John Brown não seriam casos de desobediência civil de acordo com parâmetros rawlsianos. Eram ações violentas, militarizadas, que não tinham por objetivo alterar as leis que regulavam o comércio de escravos e sim ações que buscavam eliminar os efeitos práticos das leis em questão. Da mesma forma, as práticas da *Underground Railroad* não seriam atos de desobediência civil, em particular por serem ações anônimas, onde, por definição, os seus agentes não estavam dispostos a sofrer as penas pelo descumprimento de normas vigentes.

¹⁸ Compreendida em um duplo aspecto: o reconhecimento da legitimidade dos processos legislativos em uma sociedade quase-justa e a aceitação de punições ou sanções previstas no ordenamento jurídico.

A recusa do pagamento da *Poll Tax* atenderia os requisitos rawlsianos para um caso de desobediência civil? Logo após oferecer sua definição, Rawls escreve: “Um esclarecimento preliminar dessa definição é o fato de que ela não exige que o ato de desobediência civil viole a mesma lei contra a qual se protesta. Ela admite o que alguns chamaram de desobediência civil direta e indireta” (Rawls 2000: 404). A recusa de pagar a *Poll Tax* não tinha o objetivo de alterar esta legislação tributária específica. Não havia nada de injusto na legislação que regulamentava este imposto. Mas havia algo de profundamente injusto na captação e aplicação destes recursos por um governo que compactuava com a instituição da escravidão. Mesmo na hipótese de desobediência indireta, ou seja, de desobedecer a uma legislação tributária como forma de promover uma reforma na política de governo que regulava a prática da escravidão, o critério da publicidade estaria devidamente atendido? Para responder essa pergunta, talvez seja interessante dar nosso segundo passo analítico da direção da crítica de Celikates à definição rawlsiana.

Mais do que apenas uma crítica pontual, a reengenharia conceitual advogada por Robin Celikates para a categoria política da desobediência civil é confrontada diretamente com a posição de Rawls, que passa a ser considerada como a posição liberal paradigmática em razão de sua vasta influência na literatura que se seguiu à publicação de *Uma Teoria da Justiça*.

A reengenharia crítica de Celikates tem como um de seus objetivos centrais readequar a teoria da desobediência civil em face de novas práticas de dissensão, como os movimentos da

Primavera Árabe, *Occupy Wall Street*, a utilização de redes sociais como ferramenta de disputa política, o hackerativismo ao estilo do site *Wikileaks* ou da prática de *whistleblowing* por figuras como Edward Snowden. Ou seja, práticas radicalmente distintas dos episódios mais representativos de desobediência civil de décadas passadas, como o movimento anticolonial na Índia e a luta por direitos civis da população negra nos Estados Unidos da América, que deram substância contextual para a posição de Rawls.¹⁹

A crítica de Celikates é direcionada a praticamente todos os sete aspectos da definição rawlsiana. Para nossos propósitos é especialmente interessante rever a argumentação contrária ao requisito da publicidade por utilizar a figura de Thoreau como exemplo:

O primeiro elemento é que a desobediência civil segundo Rawls é um ato público. Como é sabido, Henry David Thoreau – que geralmente é creditado por inventar o termo – protestou contra a escravidão e a Guerra do México ao suspender o pagamento de seus impostos, uma decisão que ele que só levou a público alguns anos depois. A este exemplo Rawls poderia responder – na minha opinião corretamente – que está mais perto da recusa conscienciosa do que da desobediência civil, embora a linha que as separa pode ser mais difícil de traçar do que o Rawls sugere (Celikates 2016b: 38).

Em razão dos argumentos da primeira seção, já deveria estar claro que atribuir a invenção do termo ‘desobediência civil’ à Thoreau é claramente incorreto. No entanto, temos que

¹⁹ Essa motivação é explicitada em Celikates (2016b: 37).

concordar com Celikates que a linha que separa desobediência civil e objeção de consciência não é fácil de ser traçada. Quais são os critérios para atribuir publicidade a uma ação em geral? E a uma ação individual? Ou, para colocar a pergunta de forma mais geral, qual a ontologia das ações de desobediência civil? Podem ser ações individuais ou tão somente ações coletivas? O critério da publicidade é atendido somente em ações coletivas, que solicitam a adesão massiva? Uma ação coletiva pode não ser pública? No caso específico da recusa de Thoreau de pagar a *Poll Tax*, o que constitui propriamente a ação desobediente? Creio que David Lyons acerta o ponto ao sugerir que a “ação desobediente” de Thoreau pode ser considerada como um contínuo de eventos que se inicia com a recusa sistemática ao pagamento do imposto, provavelmente em 1842, continua na cena da prisão em 1846, amplifica-se na sequência de palestras que Thoreau discutiu o episódio em 1848 e culmina na publicação do ensaio em 1849:

Rawls acredita que a recusa fiscal de Thoreau não foi um caso de desobediência civil interpretada de forma restritiva (que publicamente apela à reforma), mas uma “recusa conscienciosa” (que pode ser feita em privado). [...] Mas Thoreau sabia que outros em Concord tinham sido presos por não pagar impostos e que a sua falta de pagamento não passaria despercebida. Quando solicitado o pagamento pelo cobrador de impostos, Thoreau provocou sua prisão, o que parece ter procurado para dramatizar o seu protesto. Como ele esperava, toda a Concord soube logo da sua prisão. Sua palestra subsequente implorou aos outros que agissem sobre suas próprias convicções anti-escravidão. Se considerarmos sua palestra como parte de sua contínua resistência a impostos, então esta última se qualifica como desobe-

diência civil, mesmo sob uma definição estreita, e Thoreau fornece um contra-exemplo da noção de que os desobedientes civis têm um julgamento favorável do sistema vigente e, portanto, reconhecem uma presunção moral que favorece a obediência à lei (Lyons 1998: 41-42).²⁰

Supondo a cogência do argumento de Lyons, podemos responder afirmativamente à pergunta feita acima sobre o atendimento do critério da publicidade no caso da recusa do pagamento da *Poll Tax* por Thoreau.

A redefinição de Celikates, em razão de seu compromisso com a diretriz de conceber a categoria da desobediência civil inserida em uma radicalização dos processos democráticos, estabelece uma resposta inequívoca sobre a ontologia da ação desobediente como eminentemente coletiva:

Perante estes problemas, parece adequado definir a desobediência civil de uma forma menos normativamente carregada e, portanto, menos restritiva, como um ato coletivo de protesto intencionalmente ilegal e baseado em princípios (em contraste com protestos legais e ofensas criminais “comuns” ou tumultos “desmotivados”), nos quais a cidadãos – no sentido *lato*, que vai além dos cidadãos reconhecidos como cidadãos por um determinado Estado – perseguem o objetivo político de mudar leis, políticas ou instituições específicas (em contraste com a objeção de consciência, que é protegida em alguns estados como

²⁰ No entanto, *pace* Lyons, não vejo razão para utilizar a categoria da desobediência civil na descrição das práticas de resistência defendidas ou praticadas por Thoreau.

um direito fundamental e não procura tal mudança) (Celikates 2016 b: 39).²¹

Este artigo não tem o objetivo de apresentar a discussão de Celikates sobre os limites e problemas dos requisitos rawlsianos de forma ampla e exaustiva. Mas a seguinte citação deixa clara a sua estratégia de não embutir na definição da categoria de desobediência civil os requisitos (a), (b), (c), (e) e, com algumas reservas, (d):

Esta definição algo minimalista deixa deliberadamente em aberto se a desobediência civil é pública, não violenta, conscienciosa, que apela ao sentido de justiça da maioria e se restringe à transformação do sistema dentro dos seus limites existentes. Se um ato de desobediência deve apresentar essas características adicionais envolve questões normativas substanciais que não podem ser resolvidas ao nível da definição (Celikates 2016 b: 38-39).²²

Ao definir a ação desobediente como “um ato coletivo” e não incluir o critério da publicidade, Celikates mantém aberta a possibilidade para atos coletivos não públicos:

O que implica precisamente o critério da desobediência civil ser “pública”? Exige que as autoridades sejam previamente informadas sobre o ato de desobediência, como sugere Rawls e enfatiza Habermas? Não é difícil

²¹ A redefinição oferecida em Celikates (2016a) é basicamente a mesma. Exceto por uma qualificação da oposição entre ‘civil’ e ‘militar’ que nos ocupará em breve.

²² O que estou chamando de ‘finalidade reformista’ não está totalmente fora do escopo da redefinição de Celikates. No entanto, a amplitude da reforma e os meios para tal não parecem depender dos mesmos procedimentos e limites pressupostos na posição de Rawls. O aspecto da fidelidade à lei, em especial nos casos de aceitação das punições ou sanções previstas, também não está embutido na redefinição de Celikates.

ver que o exercício e a eficácia de formas bem estabelecidas de desobediência civil, como o bloqueio de um cruzamento movimentado, ocupar um edifício de uma universidade, ou obstruir a deportação dos assim chamados imigrantes clandestinos dependem do fato de não notificar as autoridades com antecedência. (2016a: 983).

Como se comportam as ações de resistência praticadas ou defendidas por Thoreau dentro do arcabouço da redefinição de Celikates?

As estratégias antiescravistas de John Brown, mesmo não ficando de fora em razão da supressão do critério da não-violência, ainda não atendem maximamente o “objetivo político de mudar leis, políticas ou instituições específicas”, ficando próximas da insurreição militarizada. Nos termos de Celikates, talvez pudéssemos considerá-las casos de desobediência sem a qualificação “civil”²³ (2016a: 985) em razão da limitação exigível dos meios de intervenção política:

Aqueles que se envolvem em práticas civis e cívicas de desobediência e contestação continuam a agir como cidadãos – na verdade, eles exemplificam o que significa ser um cidadão ao reafirmar sua agência política contra formas de dominação, exclusão ou marginalização politicamente entrincheiradas e muitas vezes invi-

²³ Em Celikates, a redefinição é suplementada com uma importante distinção entre ‘civil’ e ‘militar’: “um ato coletivo de protesto intencionalmente ilegal e baseado em princípios (em contraste com protestos legais e ofensas criminais ‘comuns’ ou tumultos ‘desmotivados’), nos quais a cidadãos – no sentido *lato*, que vai além dos cidadãos reconhecidos como cidadãos por um determinado Estado – perseguem o objetivo político de mudar leis, políticas ou instituições específicas (em contraste com a objeção de consciência, que é protegida em alguns estados como um direito fundamental e não procura tal mudança) *de forma que possa ser vista como civil (ao contrário de militar)*” (2016a: 985, nosso grifo).

sibilizadas. Ao agirem como cidadãos, eles reconhecem algum tipo de vínculo civil com seus adversários que anda de mãos dadas com certas formas de autolimitação e autocontenção (excluindo a ação [quase-]militar que visa a destruição de um inimigo) (2016a: 985-6).

As práticas da *Underground Railroad*, não ficariam de fora em razão da supressão dos critérios da publicidade e da fidelidade à lei, mas igualmente parecem não atender o “objetivo político de mudar leis, políticas ou instituições específicas”, antes compartilham táticas de guerrilha que minam a própria existência da instituição que se quer combater.

E no que concerne à recusa do pagamento da *Poll Tax* por Thoreau, temos uma resposta clara. Não é um caso de desobediência civil exatamente por seu caráter de ação individual.

A rigor, não vejo qual seria o ganho teórico de limitar os casos de desobediência a ações coletivas, exigência explícita na redefinição de Celikates e implícita nos critérios da publicidade e do apelo ao senso de justiça da maioria, na definição de Rawls. Em especial, não vejo qual o ganho de excluir casos de ação individual moralmente exemplar. Razões pelas quais fico confortável com a categoria política da resistência ao governo civil para descrever os casos praticados e defendidos por Thoreau. E fazer valer o título original de seu ensaio.

Bem feitas as contas, devemos reconhecer o impacto do ensaio de Thoreau, bem como todo mérito que é devido a um texto que inspirou movimentos fundamentais de emancipação política em diferentes partes do mundo. O que não significa que não devamos reconhecer os limites conceituais em que este

texto opera, bem como as motivações que são próprias de sua época. Por mais que a reedição póstuma do título do ensaio de Thoreau tenha introduzido a categoria da desobediência civil nas pautas do ativismo político e da filosofia política posterior, isso não significa que a história dessa categoria não tenha tomado um rumo completamente diferente do seu marco inaugural.

Recebido em 30/04/2019, aprovado em 11/12/2019 e publicado em 23/01/2020

Referências bibliográficas

- ADAMS, R. “Thoreau’s Sources for ‘Resistance to Civil Government’”. *Studies in Philology*, 42(3), p. 640-653, 1945.
- ARENDT, H. *Crises da República*. Trad.J.Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 1999 [1972].
- BRODERICK, J.C. “Thoreau, Alcott, and the Poll Tax”. *Studies in Philology*, 53(4), p. 612-626, 1956.
- CAIN, W.E. *A Historical Guide to Henry David Thoreau*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- CELIKATES, R. Democratizing civil disobedience. *Philosophy and Social Criticism* 42 (10), p. 982-994, 2016a.
- CELIKATES, R. Rethinking Civil Disobedience as a Practice of Contestation - Beyond the Liberal Paradigm. *Constellation*, Vol.23, (1) p. 37-45. 2016b.

- DEAN, B.P.; HOAG, R.W. "Thoreau's Lectures before Walden: An Annotated Calendar". *Studies in the American Renaissance*, p.127-228, 1995.
- HOWE, D.W. *Making the American Self*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- JARVIS, E. *Traditions and Reminiscences of Concord, Massachusetts, 1779-1878*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1993.
- LYONS, D. Moral Judgment, Historical Reality, and Civil Disobedience. *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 27, No. 1, pp. 31-49, 1998.
- RICHARDSON, R. D. Jr. *Henry Thoreau: A Life of the Mind*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1986.
- RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. A. Pisetta, L.M.R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000 [1971].
- SCHEUERMAN, W.E. *Civil Disobedience*. Cambridge: Polity Press, 2018
- THOREAU, H.D. *Walden*. Trad. D. Bottmann. Porto Alegre: L&PM, 2010 [1854].
- THOREAU, H. D. *Walden. A Fully Annotated version*. Edição J. S. Cramer. New Haven: Yale University Press, 2004 [1854].
- THOREAU, H. D. *A Desobediência Civil*. Trad. José Geraldo Couto. São Paulo: Cia das Letras / Penguin, 2012 [1849].

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 cargos 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 (Scheuerman 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 atrepele 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 espreado (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 Klanner, 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, similarmente 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.

LA DÉFINITION « STANDARD » DE LA DÉSŒBÉISSANCE CIVILE

entre l'exigence de fidélité à la loi et
l'idéal de l'État de droit

Augusto Sperb Machado¹

RÉSUMÉ

L'exigence de « fidélité à la loi » est assurément l'un des critères les plus polémiques de ce que l'on appelle la définition « standard » de la désobéissance civile, formulée notamment par John Rawls. Cet article examine les fondements et les implications de ce critère par rapport à la notion d'« État de droit », afin de fournir une interprétation plus solide de cette définition. Il soutient, d'une part, et contrairement à ce que laissent entendre certaines interprétations, que la fidélité à la loi n'est pas fondée sur l'État de droit. Lorsque l'on adopte une interprétation asymétrique de ce dernier, la promotion de l'idéal de l'État de droit ne peut pas être en effet la raison pour laquelle les désobéissants civils doivent être fidèles à la loi – ni, donc, la raison pour laquelle ils doivent accepter les conséquences légales de leurs actes (y compris les punitions). D'autre part, l'article défend l'idée que l'État de droit n'est pas sans lien avec le critère de fidélité à la loi, tel que compris par la définition standard. En ce qui concerne

¹ Étudiant en Master 2 Études Politiques à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS – Paris, France). Contact : augusto@machados.org.

les aspects communicationnels inhérents à la pratique de la désobéissance civile, les deux jouent en effet des rôles connexes dans l'établissement d'un « dialogue moral » pour la réalisation du type particulier de publicité exigé par cette définition. Par conséquent, bien que l'État de droit ne soit pas à la base de l'exigence de fidélité à loi, il constitue bien un présupposé de la désobéissance civile (implicite dans la notion rawlsienne de « société presque juste »).

MOTS-CLÉS

Désobéissance civile. Fidélité à la loi. État de droit. Acceptation de la punition. John Rawls.

A DEFINIÇÃO “PADRÃO” DE DESOBEDIÊNCIA CIVIL

entre a exigência de fidelidade ao direito e o ideal do Estado de Direito

RESUMO

A exigência de “fidelidade ao direito” é sem dúvidas um dos mais polêmicos critérios que constituem a chamada definição “padrão” da desobediência civil, notoriamente elaborada por John Rawls. Este artigo examina os fundamentos e as implicações de tal exigência em relação à noção de “Estado de Direito”, a fim de fornecer uma interpretação mais sólida de tal definição. Ele argumenta, de um lado, e contrariamente ao que é frequentemente assumido por algumas interpretações, que a fidelidade ao direito não se fundamenta no Estado de Direito. Uma vez que adotemos uma interpretação assimétrica deste último, a promoção do ideal do Estado de Direito não

pode de fato servir como a razão pela qual aqueles que desobedecem civilmente devem ser fiéis ao direito – nem, portanto, como a razão pela qual eles devem aceitar as consequências jurídicas de seus atos (punições, inclusive). De outro lado, este artigo propõe que o Estado de Direito e a fidelidade ao direito, tal como compreendida pela definição padrão, estão, sim, de alguma maneira relacionados. Em consideração aos aspectos comunicativos inerentes à prática de desobediência civil, ambos desempenham efetivamente um importante papel na implementação de um “diálogo moral” a fim de efetivar o tipo especial de publicidade requerido pela definição padrão. Assim, embora o Estado de Direito não seja o fundamento da exigência de fidelidade ao direito, ele é de fato, um pressuposto da desobediência civil (implícito na noção rawlsiana de uma “sociedade quase justa”).

PALAVRAS-CHAVE

Desobediência civil. Fidelidade ao direito. Estado de Direito. Aceitação da punição. John Rawls.

I. Introduction

Très souvent, c’est l’actualité politique qui établit l’agenda philosophique. Un exemple notable de cette influence est la manière dont l’affaire Edward Snowden a renouvelé le débat philosophique autour de la notion de désobéissance civile. Ancien employé de l’Agence nationale de sécurité (NSA) des États-Unis, Snowden a révélé un énorme programme de surveillance de masse secrètement mené par cet organisme (Macaskill et Dance 2013). Poursuivi dans son pays pour viola-

tion de l'*Espionage Act* de 1917 et exilé désormais à Hong Kong et à Moscou, il a quelquefois qualifié ses actions d'actes de désobéissance civile (Scheuerman 2018: 9, 123 et Chan 2016). Il n'est donc pas étonnant que son nom soit présent dans plusieurs pages de la littérature récente sur cette question. Dans ce cadre, deux questions sont notamment disputées. D'un côté, un problème conceptuel : peut-on vraiment qualifier les divulgations de Snowden d'actes de désobéissance civile ? Quelques auteurs pensent que oui (Scheuerman 2014, Brownlee 2016 et Shiffrin 2017) ; d'autres, que ce n'est pas le cas (Sagar 2014, Delmas 2015 et Delmas 2018). De l'autre côté, se pose la question de la justification morale des actes : Snowden a-t-il eu raison de faire ce qu'il a fait ? Quelques-uns répondent par l'affirmative (Scheuerman 2014, Brownlee 2016, Delmas 2015 et Delmas 2018) ; d'autres, par la négative (Sagar 2015 et Shiffrin 2017).²

C'est sur l'un des nombreux aspects de la première question, conceptuelle, que nous nous pencherons dans cet article. Il ne s'agira pas, ce faisant, de discuter l'affaire Snowden en particulier. Nous la prenons néanmoins comme point de départ, car la polémique autour d'elle aide à illustrer l'énorme embarras théorique qui consiste à savoir si la « fidélité à la loi »³ est un critère constitutif de la désobéissance civile ou pas. D'une

² Je remercie Eraldo Souza dos Santos (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne) de m'avoir introduit à cette littérature lors d'une intervention dans le séminaire « Le politique : atelier de lecture », animé par Rui Pereira à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris), le 16 mai 2019. Cet article est une version plus développée d'un texte présenté pour la validation du séminaire « Conceptions et fonctions de la violence dans la pensée politique », animé par Philippe Urfalino à l'EHESS, en 2018-2019.

part, il y a ceux qui soutiennent que les actes d'Edward Snowden ne peuvent pas être caractérisés comme de la désobéissance civile parce qu'il n'a pas accepté les conséquences légales de ses actions – et, par conséquent, n'a pas été « fidèle à la loi ». ⁴ (C'est là, d'ailleurs, un leitmotiv des critiques adressées à Snowden par des personnalités politiques américaines.) ⁵ D'autre part, la position de ceux qui pensent que les actes de Snowden satisfont les critères de la tradition de M. L. King et Rosa Parks, entre autres activistes, repose quelquefois sur l'élaboration d'un concept moins restrictif de la désobéissance civile, n'incluant pas, notamment, l'exigence de fidélité à la loi. ⁶ Au centre de cette dispute se trouve donc la question suivante :

³ Nous utiliserons tout au long de cet article l'expression « fidélité à la loi » pour traduire « *fidelity to law* », en suivant Catherine Audard, traductrice de la *Théorie de la justice*, de John Rawls (2009).

⁴ « Comparer la conception courante de la désobéissance civile aux actions de Snowden suggère d'ores et déjà des problèmes. Le fait que Snowden coula les documents depuis Hong Kong puis chercha refuge à Moscou pour échapper à la justice américaine, comme l'a souligné le politologue Rahul Sagar (2014), indique son refus d'accepter la responsabilité de sa dissidence et les conséquences punitives qui en découlent » (Delmas 2018: parag. 4). Cette affirmation peut être discutée non seulement au niveau des principes, mais aussi des faits. Scheuerman (2015a: 447-448), par exemple, accepte volontiers la fidélité à la loi comme critère de définition de la désobéissance civile, mais rejette le constat que Snowden n'a pas été fidèle à la loi.

⁵ John Kerry, secrétaire d'État de l'administration de Barack Obama, a soutenu dans un entretien qu'« [Edward Snowden] devrait revenir et faire face au système de justice des États-Unis. Il devrait prouver son respect pour ce système. Il devrait faire ce que beaucoup de personnes qui ne sont pas d'accord avec leur gouvernement ont fait, à savoir le contester, le dénoncer, s'engager dans un acte de désobéissance civile. Mais [il faut] évidemment accepter les conséquences de cet acte de désobéissance civile, ne pas trouver refuge en Russie autoritaire ou chercher l'asile à Cuba ou autre part. Cela revient à échapper aux conséquences » (PBS Newshour 2014). Voir aussi Recode 2015, Thielman 2015 et Blinkbäumer et Mikich 2016. Bien sûr, ce n'est pas tant la question conceptuelle que la justification des actes de Snowden qui reviennent au premier plan chez les acteurs politiques ordinaires. Elle reste néanmoins toujours importante à l'arrière-plan des discussions.

devons-nous faire place à l'exigence de fidélité à la loi dans la définition de la désobéissance civile ?

Nous n'essayerons pas de résoudre ce problème. Notre but dans ce qui suit sera simplement de donner des contours mieux définis à l'idée de « fidélité à la loi » telle qu'elle se présente dans la définition dite « standard », ou la plus commune, de la désobéissance civile – à savoir celle avancée par John Rawls dans sa *Théorie de la justice* (2009). Il s'agira ainsi de réaliser une tâche plutôt exégétique, mais utile parce que logiquement première. Elle est logiquement première dans le sens où, pour pouvoir régler la question plus exigeante de savoir si la fidélité à la loi fait effectivement partie du concept de la désobéissance civile, il faut comprendre auparavant ce que ce critère signifie. C'est là où l'exégèse de la définition rawlsienne entre en jeu. Après tout, si elle est considérée comme « standard » par certains auteurs, c'est parce qu'elle sert de point de départ (soit comme cible, soit comme prémisses) pour une grande partie des arguments sur les rapports entre la fidélité à la loi et la désobéissance civile présents dans la littérature académique contemporaine (y compris ceux que nous avons cités à propos du cas Snowden). Par conséquent, la définition rawlsienne de la désobéissance civile doit aussi être *notre* point de départ, si nous voulons offrir une contribution à ce débat.

⁶ « Edward Snowden [...] est considéré comme un désobéissant civil, mais non pas dans le [...] sens étroit et invraisemblable du terme tel qu'il a été articulé par John Rawls. [...] Snowden ne satisfait pas deux des exigences centrales [...]. D'abord, l'exigence de publicité de Rawls comprend l'acte de donner un préavis raisonnable (à la société et, par conséquent, aux autorités) du fait qu'on s'engagera dans un acte de désobéissance civile. [...]. Ensuite, il y a l'exigence qu'on soit prêt à accepter les conséquences légales de l'acte » (Brownlee 2016: 1-2).

La seconde limite de notre discussion tiendra au fait que nous ne nous intéresserons pas à *tous* les aspects de la notion de fidélité à la loi au sein de la définition rawlsienne de la désobéissance civile. Nous concentrerons notre attention sur la distinction souvent négligée dans la littérature entre les notions d'« État de droit » et de « fidélité à la loi », qui risquent au premier abord d'être considérées comme synonymes. Ainsi, après avoir analysé, dans la section II, la place de la fidélité à la loi dans la définition standard de la désobéissance civile, nous soutiendrons, dans la section III, que cette exigence n'équivaut pas à l'idéal de l'État de droit et que, par conséquent, la conformité avec l'un n'implique pas nécessairement la conformité avec l'autre. Cependant, comme nous essayerons de le démontrer dans la section IV, il y a effectivement (toujours selon la conception standard) une affinité entre ces idées en ce qui concerne leur rapport à la publicité. S'il n'y a pas d'État de droit (c'est-à-dire de normes juridiques claires et publiquement promulguées, de lois non-rétroactives, de jugements publics et impartiaux, etc.), la désobéissance n'accomplit pas suffisamment le type particulier de publicité que son caractère *civil* exige (c'est-à-dire la publicité impliquée dans un « dialogue moral », pour utiliser les mots de Kimberley Brownlee (2007)). La réalisation de l'idéal de l'État de droit est ainsi ce qui fait de la fidélité à la loi un comportement moralement pertinent dans la pratique de la désobéissance civile. Pour cette raison, l'État de droit doit être compris comme un *présupposé* de la fidélité à la loi et, partant, de la désobéissance civile. Cette manière d'interpréter l'exigence de « fidélité à la loi » et ses rapports

avec l'idée d'« État de droit » est, selon nous, la meilleure interprétation que l'on peut donner de la conception standard de cette pratique.

II. La fidélité à la loi dans la définition « standard » de la désobéissance civile

C'est la formulation présentée par John Rawls dans sa *Théorie de la justice* (2009) qui, comme nous l'avons déjà souligné, est considérée par une partie de la littérature comme la définition la plus courante ou définition « standard » de la désobéissance civile (Brownlee 2004: 337 et Moraro 2018: 504). D'après Rawls, elle consiste en « un acte public, non violent, décidé en conscience, mais politique, contraire à la loi et accompli le plus souvent pour amener à un changement dans la loi ou bien dans la politique du gouvernement » (Rawls 2009: 405). Chacun des éléments compris dans cette formulation a une explication et des implications propres.⁷ Nous ne les examinerons pas tous. Les caractéristiques les plus importantes pour notre propos sont celles pouvant être rassemblées sous ce que Kimberley Brownlee (2004 et 2007) appelle les aspects *relatifs à la conscience* et les aspects *communicationnels* de la désobéissance civile.

⁷ Comme fil conducteur qui les unit tous, nous pouvons indiquer le « devoir de civilité » : « [...] [D]e ne pas invoquer trop rapidement les défauts des organisations sociales comme excuse pour ne pas y obéir et de ne pas exploiter les mailles inévitablement trop lâches des règles afin de favoriser nos intérêts. Le devoir de civilité impose d'accepter les défauts des institutions, dans une mesure raisonnable, et de ne pas chercher à trop en profiter » (Rawls 2009: 396).

Commençons par les aspects relatifs à la conscience. Ils exigent que l'attitude des désobéissants civils soit *sérieuse* et *sincère*. D'une part, il faut que les acteurs croient vraiment, en raison de leurs valeurs et de leurs convictions politiques les plus profondes, qu'une certaine loi ou politique est injuste. À ce titre, leur jugement doit mobiliser des croyances que les acteurs estiment fondamentales. D'autre part, il faut que *cette* croyance engendre des raisons (subjectives)⁸ d'agir conformément à la pratique de la désobéissance civile (Brownlee 2004: 340-341). De ce fait, les désobéissants civils ne peuvent pas être dissimulés.

En deuxième lieu, il y a les aspects communicationnels de la désobéissance civile. Ceux-ci la révèlent comme une manière de communiquer quelque chose à quelqu'un, comme un mode d'« appel public » (*a mode of address*) (Rawls 2009: 406). Cette forme de communication, comme toutes les autres, a ses participants, son contenu, ses moyens et ses modes. Comme dans toutes les formes de communication, (a.1) ses participants doivent avoir les capacités de communiquer et de comprendre, (a.2) son contenu doit être compréhensible, (a.3) ses moyens doivent être relativement efficaces dans la transmission du contenu et (a.4) ses modes doivent promouvoir la compréhension (Brownlee 2004: 343-344). Cependant, la désobéissance civile

⁸ Savoir si de telles croyances engendrent des raisons *objectives* (c'est-à-dire, correctes) appartient à la question de la justification de la désobéissance civile. Pour la tâche moins ambitieuse de définir un acte particulier quelconque comme un acte de désobéissance civile, il suffit que l'acteur concerné ait des raisons *subjectives* (c'est-à-dire des raisons qu'il estime être de bonnes raisons) pour agir de telle façon (Brownlee 2004: 342). Cette distinction est peut-être mieux expliquée par le lexique « motivation » *versus* « justification » (voir Alvarez 2017).

met en œuvre une forme spécifique de communication, au sens où ce sont des personnes avec des capacités *particulières* qui communiquent, c'est un contenu *particulier* qui est communiqué, c'est par un moyen *particulier* que les personnes communiquent et c'est sur un mode *particulier* que le contenu est communiqué.

En ce sens, la désobéissance civile exige d'abord (b.1) que ses participants – aussi bien les autorités que les citoyens en général (Rawls 2009: 429-430 et Brownlee 2004: 346) – aient tous un « *sens de la justice* » (c'est-à-dire la faculté morale de « comprendre, d'appliquer et d'agir selon [...] les principes de la justice politique », qui « spécifient les termes équitables de la coopération sociale » (Rawls 2008: 39, 25)). Il est impératif, ensuite, que (b.2) le contenu de cette communication soit *politique* : il doit reproduire des croyances sérieuses et sincères fondées sur une « conception publique de la justice » (à savoir, les principes de la justice politique qui sont partagés – de façon sincère et sérieuse, comme des valeurs et des convictions profondes – par une communauté politique (Rawls 2008: 26)).⁹ Par ailleurs, la désobéissance civile requiert encore (b.3) que le moyen utilisé soit la *violation d'une loi* ou d'une politique (c'est-à-dire la violation des normes appartenant au « système public de règles » constitutif des institutions politiques les plus

⁹ Le contenu de la revendication faite par les désobéissants civils a deux dimensions : prospective et rétrospective. La dimension rétrospective s'exprime par la désapprobation de la loi adoptée. La dimension prospective porte sur l'intention, d'un côté, de faire en sorte que le législateur change la loi contre laquelle on proteste, et, de l'autre, de lui faire intérioriser les raisons pour lesquelles on proteste (Brownlee 2007: 180).

importantes, à savoir « la structure de base » (Rawls 2009: 86 *sq.*, 33)). Enfin, elle exige (b.4) que le mode par lequel on désobéit soit *public* (Rawls 2009: 406), d'où les exigences suivantes : (i) que les actes soient non-violents¹⁰; (ii) qu'ils soient anticipés par autres; (iii) que ses fondements soient connus de tous; et (iv) qu'ils soient fidèles à la loi (Rawls 2009: 406-407).

Laissons de côté les trois premières implications du caractère public de la désobéissance civile pour analyser directement l'exigence de « fidélité à la loi ». Devenue célèbre par l'usage que Rawls en a fait, cette exigence a aussi ses implications et sa raison d'être. L'une de ses implications les plus importantes, selon la conception standard (libérale, rawlsienne), est l'exigence d'acceptation des conséquences légales de l'acte de désobéissance – des punitions, notamment.¹¹ Quant à sa raison

¹⁰ Pour Rawls, la violence serait incompatible avec la promotion de la compréhension et, par conséquent, avec les aspects communicationnels de la désobéissance civile. Brownlee (2004: 349) n'est pas d'accord : « [La] violence n'obscurcit pas nécessairement la propriété communicationnelle de la désobéissance civile, comme Rawls [...] le suggère ».

¹¹ Rawls parle de « punition » ainsi que de « conséquences légales » (voir Rawls 1999: 182 et Rawls 2009: 407). En effet, la punition n'est pas le seul type de conséquence légale attribuable à un acte qui n'est pas conforme à la loi. Au sein des systèmes juridiques, il y a non seulement des normes pénales, qui imposent des sanctions d'une certaine espèce à la désobéissance de certains devoirs, mais aussi une grande diversité de règles (Hart 2012: 27 *sq.*; pour une définition de « punition », voir Hart 2008: 4-5). Certaines règles, par exemple, établissent des devoirs civils qui entraînent une responsabilité civile, si on ne les respecte pas. Le devoir d'indemniser résultant d'un dommage causé au patrimoine d'autrui n'est pas forcément une mesure punitive, mais réparatoire (Gardner 2018: 3). D'autres règles juridiques accordent aux personnes des pouvoirs ou des libertés (de se marier, de voter aux élections, etc.). L'exercice de ces pouvoirs et de ces libertés est en général soumis à certaines conditions ou limites (la nécessité d'avoir un certain âge pour se marier, le statut de citoyeneté pour voter et ainsi de suite). Si un exercice de ces pouvoirs ou de ces libertés n'est pas conforme aux conditions et aux limites établies par les règles, la loi prévoit souvent des conséquences légales différentes de la punition. Les

d'être, elle repose sur les aspects relatifs à la conscience et les aspects communicationnels de la désobéissance civile qui ont déjà été mentionnés.

Lorsque des personnes engagées dans un acte de désobéissance civile sont fidèles à la loi, elles démontrent, du point de vue des aspects de cette pratique relatifs à la conscience, que leurs attitudes sont à la fois sérieuses (c'est-à-dire qu'elles croient vraiment que la loi en question est injuste) et sincères (c'est-à-dire que leur désobéissance est dictée par cette croyance à propos de la justification morale de la loi, et non pas une autre). En restant fidèles à la loi, les désobéissants civils révèlent ainsi une préférence,¹² à savoir qu'ils sont prêts à sacrifier certains intérêts propres (leur liberté personnelle, dans le cas d'une punition, par exemple) en faveur de la dénonciation d'une injustice. En revanche, ceux qui enfreignent une loi au nom de la justice et qui, en même temps, cherchent à échapper aux conséquences légales de leur acte ouvrent, selon la définition standard, la voie à la méfiance – soit à l'égard de leurs croyances (« ils mentent, ils ne croient pas vraiment à ce qu'ils disent sur le caractère de cette loi ! »), soit à l'égard de leurs motivations réelles (« il est peut-être possible qu'ils croient à ce qu'ils disent, mais c'est juste un prétexte ! »).

mariages qui ne sont pas conformes aux conditions posées par la loi, par exemple, sont annulés. Cette nullité ne peut pas être considérée comme une punition non plus, à moins qu'on ne donne à cette dernière un sens trop large (Hart 2012: 33-35).

¹² La notion de « préférence révélée » est bien connue des économistes : « Selon ce point de vue, préférer x à y est tout simplement choisir x au lieu de y ; si on n'a jamais fait le choix, alors on n'a pas de préférence. La préférence ainsi comprise équivaut donc au choix réel. [...]. Par conséquent, on dit que les choix réels "révèlent" les préférences de quelqu'un » (Gaus 2008: 33).

En outre, par la fidélité à la loi, non seulement les croyances sont démontrées sérieuses et les motivations sincères, mais elles sont aussi rendues publiques. Cette publicité requise au niveau des aspects communicationnels de la désobéissance civile a cependant un sens très particulier. Elle ne signifie pas simplement qu'il faille faire en sorte que tous les citoyens sachent, d'abord, qu'on désobéit, puis, pourquoi on désobéit (pour cela, les exigences (ii), l'anticipation des actes de désobéissance, et (iii), l'expression des raisons de désobéir, seraient suffisantes). La fidélité à la loi va au-delà. En restant fidèles à la loi, les désobéissants civils établissent ce que Kimberley Brownlee appelle un « dialogue moral » : « les raisons justifiant [l']acte de désobéissance civile doivent être confrontées aux raisons justifiant la punition légale des délinquants » (Brownlee 2007: 180, 187, notre traduction). Il y a ainsi un « parallèle entre les aspects communicationnels de la désobéissance civile et les aspects communicationnels de la punition légale par l'État »¹³ (Brownlee 2007: 179, notre traduction). La désobéissance civile rend explicites toutes les raisons en jeu et, par ce biais, appelle au sens de la justice de la communauté d'une façon assez spécifique : par une comparaison de la « force morale »¹⁴ de ses revendications avec la « force morale » des

¹³ Ce parallèle existe pourvu que l'idéal de l'État de droit soit raisonnablement réalisé. Sinon, les aspects communicationnels mentionnés par Brownlee sont absents de la punition légale en question (puisque'elle est, dans ce cas où règne « l'empire des hommes », secrète, rétroactive, contraire à la loi, etc.). Voir la section IV pour un développement de ce point.

¹⁴ J'emprunte l'expression de « force morale » à Fried (1964: 1269), le seul texte que Rawls cite à propos de la notion de « fidélité à loi » dans sa *Théorie de la justice* (2009: 433, note 21). Dans la partie finale de son essai, Fried (1964: 1268 sq.) essaie d'élaborer une connexion entre, d'un côté, l'idée de « causalité morale » (une techni-

conséquences légales (par exemple, une punition), sans nier *ab initio* l'importance morale que la loi en général – c'est-à-dire la loi en tant que loi, et non pas *toutes* les lois (Moraro 2007: 12-13) – peut avoir.¹⁵

III. « Fidélité à la loi » et « État de droit » : des notions distinctes ?

Dans la section précédente nous avons vu que la fidélité à la loi, selon la conception standard de la désobéissance civile, constitue l'une des exigences de la publicité.¹⁶ Nous avons également vu que la publicité est *grosso modo* le mode particulier par lequel des sujets particuliers (des citoyens avec un sens de la justice) communiquent un contenu particulier (la violation des principes de justice politique partagés par tous) à travers un moyen particulier (la désobéissance à une norme juridique).

que spécifique pour pousser quelqu'un à agir d'une manière particulière), et, de l'autre côté, l'acceptation de la punition de l'acte de désobéissance civile. Notre analyse de la définition standard ne dépend aucunement des termes posés par Fried, mais il faut noter que les aspects communicationnels de la désobéissance civile peuvent être interprétés justement comme une manière d'assurer le succès de la « causalité morale » visée par cette pratique dans un contexte spécifique (celui d'une « société presque juste », où l'État de droit est raisonnablement respecté, comme nous le verrons).

¹⁵ C'est là l'une des raisons pour lesquelles on pourrait croire, avec Rawls, que la fidélité à la loi a une affinité avec la non-violence. L'acte violent de désobéissance peut en effet rendre publiques les raisons de quelqu'un et, par ce biais, appeler au sens de la justice de la communauté. Il n'établit cependant pas un « dialogue », qui par définition se fonde sur la *persuasion* et non pas la force.

¹⁶ Scheuerman (2015b: 79) fait remonter aux écrits de Martin Luther King l'origine de l'argument de la publicité en faveur de la fidélité à la loi : « [Il] a rédigé une "Lettre d'une Prison de Birmingham", et non pas une "Lettre en fuite d'une Prison de Birmingham" ».

Parfois, l'exigence de fidélité à la loi reçoit une autre appellation : le respect de l'« État de droit ». Scheuerman (2015b: 79, notre traduction), par exemple, écrit que, selon la conception standard, « en acceptant la punition pour avoir violé une loi injuste, ceux qui y désobéissent expriment leur *fidélité à l'idée de la légalité, ou de l'État de droit* »,¹⁷ par différence avec « des criminels ordinaires ou des révolutionnaires, qui essaient tous les deux d'éviter de se faire attraper pour une violation de la loi ». ¹⁸ L'assimilation de ces deux notions, fidélité à la loi et État de droit, est ainsi présentée comme une interprétation de la défi-

¹⁷ C'est nous qui soulignons. Il faut noter que Scheuerman n'est pas d'accord pour dire que l'acte d'accepter la punition est la *seule* manière de rendre l'acte de désobéissance « public » ou « fidèle à la loi ». Bien que notre analyse fasse particulièrement attention aux cas de fidélité à la loi présentés par John Rawls – à savoir l'acceptation des conséquences légales de l'action de désobéir –, nous n'avons pas besoin de rejeter l'idée qu'il peut y en avoir d'autres.

¹⁸ Il est vrai que les révolutionnaires ne sont pas forcément contre l'idéal de l'État de droit. Il est même possible que certaines révolutions soient faites au nom de l'idéal de la légalité. (Je remercie le comité de lecture de la revue d'avoir souligné l'importance de cette problématique.) Toutefois, bien que les révolutionnaires puissent être pour l'« empire des lois, et non des hommes », ils ne peuvent pas être *fidèles à la loi* (au sens spécifié par la conception standard). Pour qu'ils soient fidèles à la loi, il faut qu'ils effectivement acceptent les punitions de leurs actes révolutionnaires conformément au système juridique *établi*. Mais si l'on entend par « révolution » une forme de contestation qui vise à renverser un régime politique, alors l'acceptation par les révolutionnaires des punitions éventuellement appliquées par les fonctionnaires de ce régime (les juges, la police, etc.) semble un comportement contradictoire avec le but même de la révolution (à moins qu'on rejette la notion de « révolution » mentionnée). En ce sens, même si les révolutionnaires rêvent d'un nouveau régime où la loi soit générale, non-rétroactive, effectivement respectée, etc. (c'est-à-dire un régime où l'État de droit soit respecté), ils ne peuvent pas, en tant que révolutionnaires, se soumettre aux punitions appliquées par le régime politique contre lequel ils luttent (au moins en ce qui concerne les punitions des actes révolutionnaires). Voilà encore une raison pour accepter la distinction que nous faisons à la suite du texte entre l'idéal de l'État de droit et l'exigence de fidélité à la loi dans le contexte de la désobéissance civile. Cette distinction est obscurcie par l'affirmation de Scheuerman ci-dessus.

nition standard de la désobéissance civile.¹⁹ Cependant, ce rapprochement conceptuel ne va pas de soi. L'interprétation de Scheuerman de la définition standard fait face à quelques problèmes. Dans cette section, nous nous proposons d'examiner l'un de ces problèmes : l'asymétrie de l'État de droit par rapport au comportement des gouvernants et des gouvernés.

Traditionnellement, l'État de droit – l'idéal sous-jacent à la formule « l'empire des lois, et non des hommes » (voir Harrington 1977: 161) – est pensé comme une caractéristique (vertueuse)²⁰ des *formes de gouvernement* (Marmor 2010: 669) et non pas comme une propriété des *actes des gouvernés*. Plus précisément, on conçoit une forme de gouvernement qui respecte l'idéal de l'État de droit comme présentant quelques traits particuliers. Pour reprendre les *desiderata* de l'État de droit tels que posés par Lon L. Fuller (1969: 46-91), complétés par les formulations de Rawls (2009: 273 *sq.*), cette forme de gouvernement doit respecter deux ensembles d'exigences. D'un côté, elle doit être constituée par des normes juridiques générales, publiques, sans effets rétroactifs, intelligibles, sans contradictions, réalisables et relativement stables. De l'autre, elle doit être gérée par des autorités indépendantes qui agissent de façon

¹⁹ L'utilisation interchangeable des termes « fidélité à la loi » et « État de droit » n'est pas nouvelle : curieusement, l'un des articles les plus importants du siècle XX sur l'idéal de l'État de droit, écrit par Lon L. Fuller (1958), s'intitule « Positivism and *fidélité à la loi* », et non pas « Positivism and *État de droit* ». Nous n'avons aucune objection à cet usage si l'objet auquel ces termes font référence respecte la distinction élaborée dans la suite du texte.

²⁰ Il existe toutefois un profond désaccord quant à la valeur de l'État de droit (voir Waldron 2002: 158).

congruente aux normes juridiques posées et conformément aux garanties d'une procédure régulière.

C'est ce dernier ensemble d'exigences qui nous intéresse le plus, puisque, tel qu'il est posé dans la plupart des formulations dans la littérature,²¹ l'idéal de la légalité ne s'adresse qu'aux *autorités*. Pourquoi cette restriction ? Il est vrai que l'État de droit, en tant qu'idéal politique méritant *notre* allégeance (c'est ce que nous supposons),²² crée des raisons aussi bien pour les autorités (des raisons de respecter soigneusement les exigences de l'État de droit dans l'administration et dans l'application du droit) que pour tous ceux qui leur sont soumis (des raisons d'espérer que le droit soit administré conformément aux exigences de l'État de droit). La combinaison de ces deux espèces de raisons – d'une part, des raisons d'agir, et d'autre part, des raisons de former certaines attentes normatives à l'égard des actions des autres – nous permet de dire²³ que les citoyens ordinaires ont moralement le *droit* de revendiquer que les autorités respectent l'État de droit, alors que les autorités ont une *obligation* morale de faire respecter l'État de droit.

Cette obligation, toutefois, ne s'applique pas à toutes les personnes. Selon l'État de droit, les autorités n'ont aucune raison d'espérer que les citoyens ordinaires appliquent et administrent le droit conformément aux *desiderata* de l'État de droit, et ce tout simplement parce que, par définition, les citoyens

²¹ Voir Lovett 2016: 209-211, Appendix A pour une compilation des listes d'exigences de l'idéal de l'État de droit les plus célèbres dans la littérature.

²² Voir note 20 *supra*.

²³ J'adapte ici quelques remarques faites par Samuel Scheffer (2018: 8-9) dans un contexte différent du nôtre.

ordinaires *n'ont pas* une position d'autorité pour appliquer et administrer le droit. Ils ne peuvent donc pas réaliser les exigences imposées par cet idéal. Selon l'État de droit, ce sont exclusivement les personnes responsables d'administrer et d'appliquer le droit (les autorités) qui ont, en vertu de leur rôle et de la valeur de l'État de droit, « une obligation morale de soumettre les personnes à la loi même quand celles-ci n'ont aucune obligation morale de s'y soumettre » (Gardner 2013: 109, notre traduction). Cette idée traduit ce que John Gardner appelle « l'interprétation asymétrique » de l'État de droit :

[L]e simple fait que des cocktails Molotov sont lancés sur la Place Syntagma ou sur la Khaosan Road n'indique ni ne constitue une attaque contre l'État de droit. S'il y a une attaque contre l'État de droit, on la trouvera entièrement dans la manière dont les autorités répondent aux émeutes. [...]. L'État de droit entraîne, autrement dit, une lutte inégale entre les autorités et le reste d'entre nous. [...] Cela implique que les juges et d'autres autorités sont souvent moralement obligés de faire respecter la loi dans leurs rapports avec nous (y compris, par exemple, dans notre punition pour avoir enfreint la loi) même si [...] nous n'étions ni ne sommes nous-mêmes [morale] obligés de respecter cette même loi. Quelques personnes trouvent cette implication gênante. Moi, à l'inverse, je la considère comme une conclusion indépendamment attrayante (Gardner 2012a: 213-214, notre traduction).

De cet extrait, nous pouvons tirer deux thèses qui caractérisent l'interprétation asymétrique. D'une part, (1) le simple fait que les citoyens ordinaires *obéissent ou désobéissent* au droit *ni* ne viole, *ni* ne promeut/maintient *nécessairement* l'idéal de l'État de droit; d'autre part, (2) le simple fait que les autorités

en tant qu'autorités ne respectent pas les limites du droit (lors de l'application et de l'administration du droit) *viole nécessairement* l'idéal de l'État de droit.²⁴

Gardner a raison de trouver cette interprétation asymétrique de l'État de droit « indépendamment attrayante » et ce, pour deux raisons. La première, c'est lui-même qui nous l'offre : l'interprétation asymétrique explique ce qui ne va pas dans les tentatives du type « *law-and-order* » de justifier le combat de l'illégalité par l'illégalité elle-même (Gardner 2012b). Selon cet argument, les (prétendues) violations de l'État de droit perpétrées par le crime organisé ou par les révoltés qui

²⁴ Cependant, il faut faire attention au fait que l'interprétation asymétrique de l'État de droit proposée par Gardner ne soutient *pas* (3) qu'il n'y a *rien* que les citoyens ordinaires puissent faire pour aider à promouvoir/maintenir ou pour aider à violer l'idéal de l'État de droit; ni (4) que le non-respect des limites du droit par les autorités n'est *jamais* justifié.

Concernant la proposition (3), il faut remarquer la chose suivante. D'une part, on peut envisager effectivement des cas où les actes des citoyens ordinaires peuvent éventuellement aider à *promouvoir* l'État de droit. Par exemple, une citoyenneté contestataire où il y a une certaine surveillance du comportement des autorités, avec des réclamations fréquentes de jugements impartiaux, de normes publiques, etc. D'autre part, on peut envisager des cas où les actes des citoyens ordinaires peuvent éventuellement aider à *violier* l'idéal de l'État de droit. Par exemple, une culture de persécution d'ennemis politiques par l'emploi abusif de procédures légales, par exemple, ou encore une pratique répandue d'offre de pots-de-vin aux autorités. Tous ces exemples sont cependant contingents à l'observation effective des limites du droit *par les autorités* (c'est-à-dire au fait que, en fin de compte, elles se laissent influencer par les demandes de la citoyenneté contestataire, ou qu'elles acceptent les pots-de-vin, etc.).

Concernant la proposition (4), il faut noter qu'on peut très facilement envisager des exemples justifiés de violation du droit (lorsque la loi est extrêmement cruelle ou injuste, par exemple). L'idéal de l'État de droit n'est ni le seul idéal politique, ni le plus important.

Je remercie Gabriel Yordi da Silva (Universidade Federal do Rio Grande do Sul) pour ses commentaires à ce propos.

brûlent des voitures suffiraient à justifier la brutalité de la police ou les tribunaux secrets, car ces derniers seraient des moyens nécessaires pour *rétablir* l'État de droit. Mais si nous considérons le crime organisé ou les voitures brûlées comme des violations de l'État de droit, c'est parce que cette tentative de justification dépend d'une interprétation *symétrique* de l'idéal, qui consiste à dire que l'idéal de l'État de droit est nécessairement violé lorsque quelqu'un – soit un citoyen, soit une autorité – désobéit à la loi. Bien que selon cette conception symétrique la brutalité de la police soit aussi considérée comme une violation de la légalité, tout est calculé ensemble – de sorte qu'il vaudrait mieux quelques petites infractions de la part des autorités (des mesures nécessaires au contrôle de la criminalité, selon l'argument « *law-and-order* »),²⁵ que de grosses violations de l'idéal de l'État de droit engendrées par la désobéissance généralisée des citoyens ordinaires. Contrairement à ce type de raisonnement, l'interprétation asymétrique soutient que la simple désobéissance au droit par des citoyens ordinaires n'implique pas nécessairement une violation de l'idéal de l'État de droit, tandis que la désobéissance des autorités aux limites du droit, oui. Ainsi, en plus d'être analytiquement plus correcte (puisque les *desiderata* de l'idéal de l'État de droit ne concernent que le mode de création, d'administration et d'application du droit, une tâche réservée aux autorités), l'interprétation asymétrique évite aussi le type de justification « *law-and-order* » dont nous avons parlé (Gardner 2012a: 213).

²⁵ Ce qu'on peut discuter aussi au niveau des faits.

La deuxième raison pour laquelle on a raison de trouver l'interprétation asymétrique de l'État de droit « indépendamment attrayante » a directement trait au sujet de cet article : cette approche exclut une compréhension particulièrement gênante du rôle de l'acceptation des conséquences légales dans la conception standard de la désobéissance civile. Selon cette compréhension, la nécessité d'accepter les conséquences légales attribuées à l'acte de violer la loi trouverait son explication dans le fait qu'être fidèle à la loi promeut ou maintient *nécessairement* l'État de droit.²⁶ Or, ce raisonnement, possible seulement par une espèce d'assimilation de la fidélité à la loi à l'État de droit, est infondé. Les deux notions – fidélité à la loi et État de droit – sont en effet distinctes et les utiliser comme des synonymes n'apporte que de la confusion et de l'obscurité. Par contraste, l'interprétation asymétrique de l'État de droit propose que le simple fait d'obéir à la loi – et, partant, l'obéissance aux déterminations des autorités qui attribuent des conséquences légales aux actes de désobéissance – ne promeut pas forcément l'État de droit. Dès lors, l'exigence d'accepter les conséquences légales de l'acte de désobéir dans la conception standard ne peut plus être une implication de l'idéal de l'État de droit, puisque celui-ci ne dépend pas des désobéissants, mais de la manière dont les autorités traitent la désobéissance. Il faut donc conclure que ce n'est pas l'idéal de l'État de droit qui

²⁶ Cette idée est au fond de la discussion dans Scheuerman 2015b: 80-81. Voir aussi Brownlee (2017: 1), notre traduction : « D'après le point de vue de Rawls, les personnes qui s'engagent dans la désobéissance civile sont prêtes à accepter les conséquences légales de leurs actions, puisque cela montre leur fidélité à l'État de droit. »

explique l'exigence de la définition standard d'accepter les conséquences légales de l'acte de désobéir.²⁷

IV. « Fidélité à la loi » et « État de droit » : des notions liées ?

Si la promotion ou le maintien de l'État de droit n'explique pas l'exigence de fidélité à la loi présente dans la définition standard (et, partant, l'exigence d'accepter les conséquences légales des actes de désobéissance), quelle pertinence l'État de droit a-t-il pour la notion de désobéissance civile ? On pourrait penser qu'aucune. Toutefois, il y a en effet une connexion possible, au sein de la définition standard, entre l'idéal de l'État de droit et le critère de la fidélité à la loi qui peut aider à expliquer les fondements de ce dernier. Si dans la section précédente nous avons mesuré l'éloignement entre les deux, nous nous proposons à présent d'examiner en quoi ils peuvent se rapprocher.

L'analyse de Scheuerman, à ce propos, est utile. Il indique un lien possible entre l'État de droit et la fidélité à la loi. Pour lui, « l'intuition centrale selon laquelle l'acceptation des sanctions légales est liée au respect du droit n'a de sens que si le désobéissant peut compter sur des procédures criminelles qui

²⁷ Pour que cette conclusion s'ensuive, il faut que l'interprétation asymétrique soit au moins compatible avec la conception rawlsienne de l'État de droit, ce qui est bien le cas. Pour Rawls, l'État de droit est un idéal qui concerne « l'application régulière et impartiale des règles publiques » d'un système juridique (Rawls 2009: 271). Cette « application » est au sens pertinent une affaire des autorités. Je remercie le comité de lecture de la revue pour la suggestion de clarification.

incorporent les vertus de l'État de droit » (Scheuerman 2015b: 80, notre traduction). L'exemple qu'il prend est le suivant. Imaginons une situation où l'État de droit est méprisé par les autorités (c'est-à-dire, où les jugements ne sont pas publics, où les lois sont rétroactives, où les punitions sont secrètes, etc.). Dans ce cas, conclut-il, « la tentative d'échapper [à la punition] pourrait se révéler justifiée parce qu'elle pourrait mieux garantir la publicité exigée [par la désobéissance civile] » (Scheuerman 2015b: 80-81, notre traduction).

Scheuerman semble parfois (comme, par exemple, dans la phrase que nous venons de citer) présenter ce point comme une réponse au problème de la *justification* de la tentative d'échapper à la punition. Dans ce cas, un désobéissant civil, pour lui, n'aurait *raison* d'accepter les sanctions légales (liées, dans la définition standard, à la fidélité à la loi et à la publicité) *que* s'il peut compter sur des procédures criminelles qui incorporent les vertus de l'État de droit. Au niveau de la justification, les défenseurs de la définition standard n'auraient pas besoin de nier qu'effectivement, dans le cas hypothétique que Scheuerman présente, les désobéissants pourraient être justifiés d'échapper aux autorités afin de mieux garantir (instrumentalement) la publicité de leurs revendications. Après tout, il est assez difficile d'entendre les revendications de ceux qui sont secrètement emprisonnés du jour au lendemain.

Notre problème, ici, est toutefois celui de la *définition* de la désobéissance civile, et non de sa justification.²⁸ Or, à ce niveau conceptuel, on peut trouver également chez Scheuerman une prise de position : ne pas accepter les sanctions pénales en l'absence d'État de droit ne signifie pas, pour lui, être infidèle à la loi ou abandonner le caractère public de son acte. D'où il conclut que, en l'absence d'État de droit, quelqu'un demeurerait un désobéissant *civil* même sans accepter les conséquences légales de sa désobéissance. Dès lors, la question devient la suivante : même si nous admettons qu'en l'absence d'État de droit les désobéissants sont justifiés d'échapper aux sanctions, pouvons-nous catégoriser leur désobéissance comme de la désobéissance civile ? Contrairement à la thèse développée par Scheuerman, qui répond par l'affirmative, la définition standard répond par la négative. Selon cette définition, il faut *aussi bien* le respect à l'idéal de l'État de droit (par les autorités) *que* l'acceptation des conséquences légales (par le désobéissant civil) pour qu'un acte *x* puisse être caractérisé comme un acte de désobéissance civile. En d'autres mots, la désobéissance qui a lieu dans un cadre où il n'y a pas d'État de droit – même si elle est justifiée, publique, fidèle à la loi et que nous acceptons

²⁸ La distinction entre définition et justification soulève évidemment de nombreux problèmes. L'une des objections possibles consiste à dire que la définition standard de la désobéissance civile présuppose des jugements de valeur. C'est sans doute une objection cruciale pour notre propos, bien qu'il faille la préciser davantage. Malgré sa pertinence, néanmoins, nous n'avons ni la capacité, ni le besoin de résoudre ce problème théorique ici. Afin de préserver la distinction opérée par John Rawls (2009: §§ 55, 57) entre définition et justification de la désobéissance civile, il suffit que nous admettons provisoirement que la définition standard déployée, même si dépendante de *quelques* considérations normatives, n'implique pas que *tous* les cas possibles de désobéissance civile sont moralement justifiés.

les sanctions – ne peut jamais être *civile*, selon la meilleure interprétation de la conception standard.

C'est là une conclusion difficile à saisir, parce que nous venons d'établir, dans la section précédente, que la fidélité à la loi (exprimée par l'acceptation des conséquences légales de l'acte) n'est pas un critère de la désobéissance civile au sens où elle promouvrait nécessairement l'État de droit. La fidélité à la loi, nous l'avons vu, n'implique pas nécessairement la promotion de l'État de droit; et, par conséquent, la promotion de l'État de droit ne peut pas être la raison pour inclure la fidélité à la loi dans la définition de la désobéissance civile. Mais comment est-il possible alors qu'il n'y ait pas de désobéissance civile en l'absence d'État de droit ? La réponse ne réside pas dans la promotion ou dans le maintien de l'État de droit par le biais de la fidélité des désobéissants à la loi. Elle se trouve ailleurs : dans le *type* particulier de publicité exigé par la définition de la désobéissance civile.

Dans le contexte d'une non-acceptation des sanctions dans un non-État de droit, il est vrai que l'on peut atteindre *un certain degré* de publicité (et même un haut degré de publicité) par le simple fait de désobéir à une loi, de présenter nos raisons, de revendiquer un changement, etc. Mais *le type* de publicité promue par l'acceptation des conséquences légales et requise par la définition de la désobéissance civile ne peut jamais avoir lieu dans un tel cadre. Là où il n'y a pas d'État de droit, on ne dévoile jamais les raisons de la désobéissance *ainsi que* les raisons de la punition. La punition – si illégale, secrète, particulière, rétroactive, etc. – est similaire à une décision con-

cernant « que faire avec un animal enragé ou une maison délabrée » (Waldron 2008: 23, notre traduction). Elle ne fournit pas de *raisons* pour l'action. Mais l'activité consistant à appliquer une norme à quelqu'un a justement le but de fournir des raisons pour l'action. Elle exige donc de « tenir compte d'un certain point de vue » (Waldron 2008: 24, notre traduction) – le point de vue de l'être humain comme « utilisateur de normes » (Maccormick 2009: 20, notre traduction) et celui des normes comme raisons pour l'action (Raz 1999: 51). Autrement dit,

[n]ous devons cesser de ne voir le droit que comme un facteur causal du comportement humain [...]. Nous devons cesser [...] de ne voir le droit que comme un système de stimuli qui pousse l'individu par ses menaces à la conformité. [...]. La punition diffère d'une simple « taxe sur un mode d'action ». [...] [C]e qu'un système juridique [qui respecte l'idéal de l'État de droit]²⁹ fait est de guider les choix des individus quant à leur comportement en leur présentant des raisons de choisir dans le sens de l'obéissance, en leur laissant toutefois [la liberté de] choisir (Hart 2008: 44, notre traduction).

Dans le cas hypothétique présenté par Scheuerman (où il n'y a pas de procédures pénales qui respectent l'État de droit et où, donc, le désobéissant civil échappe aux sanctions au nom de la publicité), le droit ne *présente* aucune raison en faveur de l'obéissance.³⁰ Puisqu'il n'y a que les raisons fournies par les

²⁹ L'interprétation du texte de Hart entre crochets, avec laquelle nous sommes d'accord, appartient à Gardner (2012a: 215).

³⁰ On pourrait y opposer que, même dans ce cas, les autorités peuvent offrir au moins *une* raison d'obéir : « La loi, c'est la loi. » Il y a deux réponses possibles à cette objection. D'abord, il est très plausible que cette soi-disant raison en faveur de l'obéissance ne soit aucunement une raison valable en faveur de l'obéissance. Il est

désobéissants, nous n'avons qu'une seule version de toute l'histoire. Et si nous n'avons qu'une seule version de l'histoire, le « dialogue moral » (voir p. 12) entre les raisons de désobéir et les raisons de punir ne peut jamais avoir lieu. Là, les aspects communicationnels distinctifs de cette pratique sont donc absents. Certes – nous le répétons –, lorsque les punitions sont secrètes, que les tribunaux sont exceptionnels et que la loi n'est pas observée, il est bien possible d'atteindre un certain degré de publicité (et même un *haut* degré de publicité) par la seule présentation de nos raisons pour désobéir. Ce faisant, nous ne pouvons cependant pas atteindre le niveau de publicité que la désobéissance civile exige. Celle-ci, en voulant promouvoir un « dialogue moral », exige la participation des deux parties de l'imbroglia.

Par conséquent, il faut conclure que, outre la fidélité à la loi, un certain degré³¹ de respect de l'État de droit est effective-

difficile d'argumenter que là où il y a une loi, il y a *pro tanto* une raison de lui obéir. Nous pensons que cet argument est faux (et qu'il ne faut surtout pas le confondre avec les exigences de l'idéal de l'État de droit). De toute façon, il n'est pas nécessaire d'aller si loin pour écarter l'objection mentionnée, parce qu'il y a une deuxième réponse possible à cette objection. Celle-ci consiste à dire que l'objection interprète mal l'affirmation du texte. Dans le cas hypothétique présenté par Scheuerman, nous l'avons dit, le droit ne présente aucune raison en faveur de l'obéissance. Il est bien possible qu'il y ait effectivement des raisons en faveur de l'obéissance, mais comment peut-on les connaître si, par hypothèse, l'idéal de l'État de droit n'est pas respecté – et, par conséquent, que la loi est secrète, son application partielle, etc. ? Là où il n'y a pas d'État de droit, les *raisons* en faveur de l'obéissance ne sont pas suffisamment *publiques*. Donc, dire « la loi, c'est la loi » sans qu'on sache le contenu de cette loi peut bien être une revendication d'autorité, mais ce n'est pas en soi une *raison suffisamment publique* d'y obéir. Je remercie le comité de lecture de la revue d'avoir insisté sur ce point.

³¹ La question du degré exact de respect à l'idéal de l'État de droit qui est nécessaire à la désobéissance civile demeure encore à poser.

ment constitutif de la définition standard de la désobéissance civile. Textuellement, ce respect à l'État de droit est implicite dans ce que Rawls (2009: 392) appelle une « société presque juste », le seul contexte où le problème de la désobéissance civile a un sens. Il est donc un présupposé de la désobéissance civile. La raison d'inclure l'idéal de l'État de droit et l'exigence de fidélité à la loi dans la définition standard de la désobéissance civile, d'après ce que nous avons soutenu, se trouve dans le type de publicité, ancré dans un « dialogue moral », que ces deux éléments promeuvent.

V. Conclusion

Il est possible que, dans la partie conclusive de cet essai, le lecteur attende une réponse aux questions particulières soulevées au début sur le cas Snowden. Cependant, comme nous l'avons signalé, nous ne ferons pas ce type d'analyse. Non seulement parce que notre discussion s'est bornée au niveau de la théorie (et non des faits particuliers d'un cas quelconque), mais aussi parce que rien de ce que nous avons discuté dans cet article ne penche en faveur de l'adoption de la définition standard, rawlsienne, de la désobéissance civile. Un long chemin resterait encore à parcourir pour arriver à la conclusion que celle-ci est la meilleure – voire, seulement, une bonne – définition. Il nous faudrait, par exemple, la comparer avec d'autres formulations proposées dans la littérature, examiner si elle s'accorde avec nos usages ordinaires du terme, analyser dans quelle mesure ses implications sont compatibles avec tous nos jugements

moraux bien réfléchis, l'examiner au regard des mouvements politiques réels qui, tout au long de l'histoire, se sont revendiqués de cette tradition, entre autres choses. Nous n'avons réalisé aucune de ces tâches. Tout ce que nous avons essayé de faire, c'est d'offrir une meilleure interprétation de la notion de « fidélité à la loi » telle qu'elle est posée par la définition standard de la désobéissance civile. Nos arguments n'ont pas cherché à évaluer cette définition, mais à la comprendre, afin d'éviter soit des erreurs d'interprétation à l'avenir des discussions dans la littérature, soit qu'on l'écarte trop facilement du débat.

Nous pouvons (et nous devons) cependant indiquer les implications de nos conclusions pour l'analyse des cas dont relève l'affaire Snowden. Dans cet essai, nous avons soutenu que, selon une interprétation plus exacte de la définition standard de la désobéissance civile, la promotion de l'idéal de l'État de droit ne peut pas être la *raison* pour laquelle le désobéissant civil doit être fidèle à la loi et accepter la punition (section III). Une interprétation plus adéquate (asymétrique) de cet idéal exclut cette possibilité. Dans cette perspective, si l'on veut caractériser une certaine action menée par quelqu'un comme un acte de désobéissance civile, il est trompeur de chercher dans le comportement de la personne la réalisation de l'État de droit (ou la volonté de le promouvoir). Le comportement fidèle à la loi (et, donc, la disposition à accepter la punition) n'est pas pertinent pour la désobéissance civile *en fonction* de la promotion ou du maintien de l'État de droit.

L'État de droit est cependant *présupposé* par la désobéissance civile (section IV), selon la définition standard. La justification de la connexion entre la conformité à l'État de droit, la fidélité à la loi et la définition de la désobéissance civile repose sur les aspects communicationnels de la désobéissance civile (présentés dans la section II), qui exigent un « dialogue moral » des raisons qui mènent à l'action. Des raisons publiques aussi bien d'obéir (ce qui dépend de l'État de droit) que de désobéir (ce qui dépend de la fidélité à la loi) doivent être fournies. Autrement dit, dans les termes de Scheuerman (2015a: 433, notre traduction), « le caractère transparent et public [de la désobéissance civile] reflète la demande bien connue de l'État de droit de transparence, de clarté et de publicité dans le droit ». En ce sens, quelqu'un qui voudrait savoir si une action est ou n'est pas un acte de désobéissance civile ferait mieux de chercher l'État de droit là où il doit exister, à savoir dans le comportement des autorités responsables d'administrer le système juridique en question. En l'absence de l'État de droit, selon la définition standard, d'autres formes de contestation plus radicales peuvent être disponibles – pas la désobéissance civile.

Recebido em 08/08/2019, aprovado em 03/02/2020 e publicado em 15/04/2020

BIBLIOGRAPHIE

- ALVAREZ, M. “Reasons for Action: Justification, Motivation, Explanation”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter Edition, 2017. Disponible sur : <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/reasons-just-vs-expl/>>. Consulté le 20 juin 2019.
- BLINKBÄUMER, K., MIKICH, S. S. “We Could See More and More Divisions”. *Der Spiegel*, 18 nov. 2016. Disponible sur : <<https://www.spiegel.de/international/world/spiegel-interview-with-us-president-barack-obama-a-1122008.html>>. Consulté le 20 juin 2019.
- BROWNLEE, K. “Civil Disobedience”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall Edition, 2017. Disponible sur : <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/civil-disobedience/>>. Consulté le 20 juin 2019.
- BROWNLEE, K. “Features of a Paradigm Case of Civil Disobedience”. *Res Publica* 10 (4), p. 337-351, déc. 2004.
- BROWNLEE, K. “The Civil Disobedience of Edward Snowden: A Reply to William Scheuerman”. *Philosophy & Social Criticism* 42 (10), p. 965-970, déc. 2016.
- BROWNLEE, K. “The Communicative Aspects of Civil Disobedience and Lawful Punishment”. *Criminal Law and Philosophy* 1 (2), p. 179-192, fév. 2007.
- CHAN, M. “Edward Snowden Invokes Martin Luther King to Defend Whistleblowing”. *Time*, 12 mai. 2016, Disponible sur : <<https://time.com/4327930/edward-snowden-martin-luther-king-whistleblowing/>>. Consulté le 16 juin 2019.
- DELMAS, C. “Désobéissance civile et dénonciation gouvernementale : le cas d’Edward Snowden”. *Éthique publique* 20 (2), 2018.

- DELMAS, C. “The Ethics of Government Whistleblowing”. *Social Theory and Practice* 41 (1), p. 77-105, 2015.
- FRIED, C. “Moral Causation”. *Harvard Law Review* 77 (7), p. 1258-1270, mai 1964.
- FULLER, L. L. “Positivism and Fidelity to Law: A Reply to Professor Hart”. *Harvard Law Review* 71 (4), p. 630-672, fév. 1958.
- FULLER, L. L. *The Morality of Law*. 2. ed. New Haven: Yale University Press, 1969 [1. ed. 1964].
- GARDNER, J. “Criminals in Uniform”. In: DUFF, R. A. et al. (orgs.). *The Constitution of Criminal Law*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 97-118.
- GARDNER, J. *From Personal Life to Private Law*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- GARDNER, J. “On the Supposed Formality of the Rule of Law”. In: *Law as a Leap of Faith*. Oxford: Oxford University Press, 2012a, p. 195-220.
- GARDNER, J. “When Law is Part of the Problem”. *OUP Blog*, 14 sept. 2012b. Disponible sur : <<https://blog.oup.com/2012/09/law-enforcement-rule-of-law-asymmetry/>>. Consulté le 20 juin 2019.
- GAUS, G. *On Philosophy, Politics, and Economics*. Belmont: Wadsworth Cengage Learning, 2008.
- HARRINGTON, J. “The Commonwealth of Oceana”. In: POCOCK, J. G. A. (org.). *The Political Works of James Harrington*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977 [1656], p. 155-359.
- HART, H. L. A. *The Concept of Law*. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 2012 [1. ed. 1961].

- HART, H. L. A. *Punishment and Responsibility: Essays in the Philosophy of Law*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2008 [1. ed. 1968].
- LOVETT, F. *A Republic of Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- MACASKILL, E., DANCE, G. “NSA Files: Decoded, What the Revelations Mean for You”. Disponible sur : <<https://www.theguardian.com/world/interactive/2013/nov/01/snowden-nsa-files-surveillance-revelations-decoded#section/1>>. Consulté le 16 juin 2019.
- MACCORMICK, N. *Institutions of Law: An Essay in Legal Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- MARMOR, A. “The Ideal of the Rule of Law”. In: PATTERSON, D. (org.). *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*. 2. ed. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010, p. 666-674.
- MORARO, P. “On (Not) Accepting the Punishment for Civil Disobedience”. *The Philosophical Quarterly* 68 (272), p. 503-520, juill. 2018.
- MORARO, P. “Violent Civil Disobedience and Willingness to Accept Punishment”. *Essays in Philosophy*, 8 (2), 2007.
- PBS NEWSHOUR. “Kerry: Snowden Should Come Home and Face the Consequences”. *YouTube*, 29 mai 2014. Disponible sur : <<https://youtu.be/tWPRJu2NvNw>>. Consulté le 20 juin 2019.
- RAWLS, J. *La justice comme équité : Une reformulation de “Théorie de la justice”*. Trad. Bertrand Guillarme. Paris: La Découverte, 2008 [2001].

- RAWLS, J. “The Justification of Civil Disobedience”. In: *Collected Papers*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999 [1969]. p. 176-189.
- RAWLS, J. *Théorie de la justice*. Trad. Catherine Audard. Paris: Points, 2009 [1971].
- RAZ, J. *Practical Reason and Norms*. Oxford: Oxford University Press, 1999 [1975].
- RECODE. “Hillary Clinton on Edward Snowden”. *YouTube*, 25 fév. 2015. Disponible sur : <<https://youtu.be/yVqrONIVuJ4>>. Consulté le 20 juin 2019.
- SAGAR, R. “Against Moral Absolutism: Surveillance and Disclosure After Snowden”. *Ethics & International Affairs* 29 (2), p. 145-159, juin 2015.
- SAGAR, R. “Is Edward Snowden Engaged in Civil Disobedience? A Response to Glennon”. *Just Security*, 5 juin 2014. Disponible sur : <<https://www.justsecurity.org/11267/edward-snowden-engaged-civil-disobedience-a-response-glennon/>>. Consulté le 17 juin 2019.
- SCHEFFLER, S. “Membership and Political Obligation”. *Journal of Political Philosophy* 26 (1), p. 3-23, mars 2018.
- SCHEUERMAN, W. E. *Civil Disobedience*. Cambridge: Polity, 2018.
- SCHEUERMAN, W. E. “Recent Theories of Civil Disobedience: An Anti-legal Turn?”. *Journal of Political Philosophy* 23 (4), p. 427-449, déc. 2015a.
- SCHEUERMAN, W. E. “Taking Snowden Seriously: Civil Disobedience for an Age of Total Surveillance”. In: FIDLER, D. P. (org.). *The Snowden Reader*. Bloomington: Indiana University Press, 2015b, p. 70-87.

- SCHEUERMAN, W. E. “Whistleblowing as Civil Disobedience: The Case of Edward Snowden”. *Philosophy & Social Criticism* 40 (7), p. 609-628, sept. 2014.
- SHIFFRIN, S. V. “The Moral Neglect of Negligence”. In: SOBEL, D., VALLENTYNE, P., WALL, S. (orgs.). *Oxford Studies in Political Philosophy*. v. 3. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 197-228.
- THIELMAN, S. “Hillary Clinton and Bernie Sanders call for Edward Snowden to face trial”. *The Guardian*, 14 oct. 2015. Disponível sur : <<https://www.theguardian.com/us-news/2015/oct/13/clinton-sanders-snowden-nsa-democratic-debate>>. Consulté le 20 juin 2019.
- WALDRON, J. “Is the Rule of Law an Essentially Contested Concept (In Florida)?”. *Law and Philosophy* 21 (2), p. 137-164, mars 2002.
- WALDRON, J. “The Concept and the Rule of Law”. *Georgia Law Review* 43 (1), Sibley Lecture Series, Paper 29, p. 1-61, 2008.

THÉORISER L'EXTRA-LÉGALITÉ

Désobéissance, anti-obéissance, alter-obéissance

Manuel Cervera-Marzal¹

ABSTRACT

La désobéissance civile est conçue par les théoriciens politiques libéraux (John Rawls et Jürgen Habermas mais également Norberto Bobbio et Ronald Dworkin) comme une forme d'illégalité. Ces théories vident la désobéissance de sa consistance politique et de sa portée subversive. C'est pourquoi, contrairement aux définitions en vigueur, cet article envisage la désobéissance comme une action *extra-légale*. Car, quelle que soit sa vigueur, la désobéissance ne s'oppose pas à la législation mais au légalisme. Elle est moins *contre* la loi qu'à côté de la loi. L'extra-légalité est hors du droit mais, paradoxalement, elle le travaille de l'intérieur afin de lui révéler sa non-identité et d'indiquer sa part de contingence. Ce déplacement conceptuel – remplacer la notion d'illégalité par celle d'extra-légalité – permet de lever deux confusions courantes, qui assimilent la désobéissance à l'alter-obéissance et à l'anti-obéissance. L'alter-obéissance (désobéir à l'Etat pour mieux obéir à la volonté divine) et l'anti-obéis-

¹ Post-doctorant à l'Université d'Aix-Marseille (UMR 7318 DICE, LabexMed) et chargé de recherches au FNRS (Université de Liège). manuelcerveramarzal@gmail.com.

sance (obéir à la loi qui commande de toujours-désobéir) procèdent à une fétichisation de certaines lois, auxquelles elles se soumettent inconditionnellement. Seule la désobéissance parvient à désacraliser les lois et, ce faisant, à instaurer un rapport autonome entre les citoyens et les lois qui régissent leur existence. Cette conception de la désobéissance comme extra-légalité jette un éclairage inédit sur le rapport qu'une société démocratique entretient avec ses institutions. Une telle société s'efforce de tenir ensemble ces deux affirmations : aucune société ne saurait exister sans institutions, mais toute institution est en droit contestable. Autrement dit : nécessité d'institutions mais contingence de toute institution particulière.

KEYWORDS

Désobéissance. Autonomie. Démocratie. Législation. Sacralisation

TEORIZAR A EXTRALEGALIDADE

Desobediência, antiobediência, alterobediência

RESUMO

A desobediência civil é concebida pelos teóricos políticos liberais (John Rawls e Jürgen Habermas, mas igualmente Norberto Bobbio e Ronald Dworkin) como uma forma de ilegalidade. Tais teorias esvaziam a desobediência de sua consistência política e de seu alcance subversivo. Por essa razão, contrariamente às definições em vigor, este artigo apreende a desobediência como uma ação extralegal, pois, independentemente de sua robustez e vigor, a desobediência não se opõe à legislação, mas ao legalismo. Ela não é tanto contra a lei, estando antes ao lado (*à côté*) da lei. A extralegalidade é externa

ao direito, mas, paradoxalmente, o retrabalha a partir do interior a fim de lhe revelar sua não-identidade e de indicar sua dimensão de contingência. Tal deslocamento conceitual – substituir a noção de ilegalidade pela de extralegalidade – nos permite abandonar duas confusões comuns, que assimilam a desobediência à alterobediência e à antiobediência. A alterobediência (desobedecer ao Estado para melhor obedecer a uma lei divina) e a antiobediência (obedecer à lei que ordena que desobedeçamos sempre) nos conduzem a uma fetichização de certas leis, às quais ambas, a alterobediência e a antiobediência, se submetem de forma incondicional. Somente a desobediência consegue dessacralizar as leis e, desta forma, instaurar uma relação autônoma entre os cidadãos e as leis que regem sua existência. A concepção de desobediência como extralegalidade ilumina de forma inédita a relação que uma sociedade democrática mantém com suas instituições. Tal sociedade se esforça em manter unidas duas afirmações: nenhuma sociedade poderia existir sem instituições, mas toda instituição é, de direito (*en droit*), contestável. Em outras palavras: necessidade das instituições, mas contingência de toda instituição em particular.

PALAVRAS-CHAVE

Desobediência, autonomia, democracia, legislação, sacralização.

La France assiste depuis bientôt deux décennies à une prolifération des collectifs de désobéissance civile. Au tournant des années 1990-2000, ce type d'actions collectives, publiques, extralégales et non-violentes s'impose progressivement comme un des modes privilégiés du répertoire contestataire contemporain. On en trouve certes des prémises à la fin des années

1950, à travers notamment les premières actions politiques de la Communauté de l'Arche de Lanza del Vasto en 1956, la création de l'Action Civique Non-Violente en 1957, le « manifeste des 121 » contre la guerre d'Algérie en 1960, la lutte du Larzac à partir de 1971 et la naissance du Mouvement pour une Alternative Non-violente en 1974. Mais le mouvement reste alors balbutiant, minoritaire et occulté par les autres grammaires de la contestation, notamment socialiste. Après « l'âge d'or » (Mathieu 2009) des années 1970, la phase de repli de la « cauchemardesque » (Cusset 2008) décennie 1980 affecte, au même degré que les autres luttes, les mouvements non-violents de l'époque.

Ce n'est qu'à travers le renouveau des mouvements sociaux de la fin des années 1990 que, parallèlement au déclin des modes d'action traditionnels (baisse du taux de syndicalisation, du nombre de journées de grève, hausse de l'abstention, perte de croyance en l'efficacité des manifestations), la désobéissance civile connaît son véritable épanouissement. Le mot se répand autant que la chose. Le mode d'action est de plus en plus prisé, donnant lieu à l'émergence de plusieurs collectifs (Act Up en 1989, squats de Droit au logement à partir de 1993, Faucheurs volontaires d'OGM en 2003, Jeudi noir en 2006, etc.) qui en écrivent les premières heures de gloire (préservatif géant sur l'obélisque de la Concorde lors de la Journée mondiale du sida de 1993, démontage du McDonald's de Millau en août 1999).

Dans le même temps, le nom de « désobéissance civile » connaît un succès grandissant : il commence à étiqueter des pratiques qui existaient de longue date mais qui, jusqu'alors, ne

se reconnaissaient pas sous cette appellation. La diffusion de ce label « désobéissant » s'accompagne de l'invention de multiples déclinaisons : « désobéissance civile », « désobéissance éthique », « désobéissance civique », « désobéissance pédagogique », « désobéissance institutionnelle », « désobéissance professionnelle », « désobéissances individuelles ». Ce vocabulaire commun de la « désobéissance » contribue à rassembler des pratiques qui, auparavant, s'ignoraient elles-mêmes – en tant que désobéissance qui ne dit pas son nom – et s'ignoraient entre elles – faute de pouvoir se rattacher à une même identité symbolique. Le signifiant « désobéissance » et le champ sémantique qui l'accompagne confèrent à des expériences éparses une identité partagée : « nous sommes tous des désobéissants ». Cette *autoréférence* conduit des pratiques, expériences et organisations antérieurement disparates à se rassembler dans une même entité, par exemple les trois « Forums de la désobéissance » organisés dans la ville de Grigny depuis 2011, qui regroupent des dizaines d'acteurs se retrouvant dans cette appellation.

Le succès de ce mode d'action interroge les militants, les journalistes, les responsables politiques et également les chercheurs. C'est en tant que chercheur, et plus précisément en tant que philosophe politique, que je souhaite ici aborder cet objet. Il ne s'agira pas de montrer ce que les catégories classiques de la philosophie politique ont à dire à propos de la désobéissance civile mais, au contraire, de voir en quoi la désobéissance civile nous invite à repenser notre compréhension de la politique.

1. Questionner le rapport à la loi

Cet article a pour point de départ une étude des théories politiques contemporaines de la désobéissance civile – en particulier celles de John Rawls et Jürgen Habermas – et une insatisfaction à leur égard, dans la mesure où les conceptions libérales de la désobéissance civile vident de sa substance l’objet qu’elles prétendent éclairer. Dans un article paru en 2013 dans la *Revue canadienne de science politique* (Cervera-Marzal 2013), j’ai effectivement défendu la thèse suivante : contrairement à ce qu’elle affirme, la philosophie libérale contemporaine ne procède pas à une justification mais à une domestication de la désobéissance civile, en neutralisant sa portée subversive.

Comme, en dépit de ses défaillances, la conception libérale de la désobéissance civile est actuellement dominante, j’en suis venu à la conclusion qu’il fallait élaborer une nouvelle conceptualisation de cet objet. Cette conceptualisation alternative exige que l’on conçoive la désobéissance comme extralégalité plutôt que comme illégalité.

Contrairement à la majorité des définitions en vigueur, je considère la désobéissance civile comme une action « extralégale » plutôt qu’« illégale », car l’illégalité désigne une opposition à la loi. Or la désobéissance civile, quelle que soit la fermeté avec laquelle elle puisse dénoncer une (ou plusieurs) loi(s), ne s’oppose pas à la législation mais au légalisme. Elle est illégaliste mais non illégale. Elle est moins *contre* la loi qu’*en dehors* ou à *côté* de la loi. Ce *dehors* n’est pas au *dessus* puisque, contrairement à une posture métalégale, la désobéissance n’émet pas de jugement surplombant à l’encontre de la loi.

L'extra-légalité est au dehors de la loi mais, paradoxalement, la travaille de l'intérieur afin de lui révéler sa non-identité et d'indiquer à chaque loi particulière sa part de contingence.

Par leur action, les désobéissants questionnent moins les lois elles-mêmes que notre *rapport* aux lois. La désobéissance civile ne s'oppose pas systématiquement aux lois en vigueur. Au contraire, souligne Gandhi, nombre d'entre elles méritent qu'on y obéisse « scrupuleusement » (Gandhi 2008 : 603). D'ailleurs, ajoute-t-il, seuls sont aptes à désobéir ceux qui savent bien obéir, c'est-à-dire obéir « intelligemment et volontairement » (*id.*, *ibid.*) aux lois de la cité. Il ne s'agit donc pas de dénoncer toute obéissance mais de dé-fétichiser les lois. Les lois doivent devenir *nos* lois, de sorte que la société (ou une de ses parties) puisse y désobéir lorsqu'elle en ressent le besoin ou le désir. Autrement dit, la désobéissance civile n'est ni obéissance systématique (obéissance servile) ni refus systématique d'obéir (anti-obéissance).

La désobéissance civile est aussi une *obéissance* civile, qui se distingue de l'obéissance servile en ce que l'obéissance civile désigne le fait d'obéir de manière lucide et conditionnelle alors que l'obéissance servile se soumet aveuglément en faisant l'économie d'un jugement critique sur le contenu de la loi.

Les désobéissants civils s'en prennent moins aux lois qu'au type de *rapport* que nous entretenons avec elles car, soulignent-ils, la cause des injustices réside moins dans des lois injustes que dans la soumission à ces lois. Les lois n'ont en soi

qu'un pouvoir assez faible. Pour être effectives, il leur faut obtenir l'obéissance des sujets. Si ces derniers obéissent, ils se rendent responsables d'une part de ces injustices. Si, au contraire, ils se soustraient massivement à l'obligation d'obéir, les lois restent lettre morte.

En soutenant que les désobéissants questionnent notre *rapport* à la loi, j'entends souligner qu'ils remettent en cause le *statut* de la loi avant même de s'en prendre à son *contenu*. La signification première de leur action est de profaner le statut *sacré* de la loi plutôt que de dénoncer son contenu *injuste*. Avant de montrer que ce que la loi *dit* est illégitime, les désobéissants montrent que ce que la loi *est* est humain. Son être importe davantage que sa parole. Qu'est-ce qu'une loi ? Ce n'est pas, répond la désobéissance civile, une chose venue d'un au-delà des hommes, puisqu'elle est le produit de leurs activités. Avant de dénoncer son caractère injuste, les désobéissants dénoncent son caractère sacré, réifié, fétichisé. Les lois qu'ils contestent sont certes jugées injustes. C'est d'ailleurs pour cela qu'elles sont contestées. Mais pour pouvoir dire « cette loi est injuste, nous voulons la changer », il faut d'abord pouvoir dire « cette loi est *à nous*, nous *pouvons* la changer ». Seul un fou entreprendrait d'abolir la loi de la gravitation universelle. La possibilité de modifier une loi présuppose que cette loi soit *à la portée* de la société. Or la désobéissance civile est une *action* qui, en raison de son caractère *politique*, vise la transformation de la loi. Sa signification première est donc que les lois qui régissent nos vies ne viennent pas d'un *au-delà* des activités humaines.

Regarder en face cette vérité constitue la condition *sine qua non* de la possibilité d'agir sur elles. Une société ne peut transformer une loi qu'elle considère illégitime *qu'après* avoir reconnu qu'elle est l'auteur de cette loi et donc qu'elle peut, si elle veut, la changer. Les sujets des lois en sont les acteurs : elles sont instituées par l'action de ceux auxquels elles s'appliquent. Une société qui reconnaît sa capacité législatrice se caractérise par un *rapport autonome* à la loi.

2. La désobéissance civile entre justice et autonomie

Comme l'écrit le philosophe Cornelius Castoriadis, une telle société a brisé la clôture du sens (Castoriadis, « Institution de la société et religion », 1986 [1980] : 455-480). Elle a rompu avec le rapport hétéronome qui consiste à attribuer à une instance extérieure l'origine de la loi. Les lois sont des auto-institutions humaines. La négation de l'auto-institution a pour effet de rendre les lois intouchables, c'est-à-dire, littéralement, de les *sacraliser*. Les lois sont alors des choses – données aux hommes par Dieu, par la raison, par la nature, etc. – et non des produits de l'activité humaine. Si les lois sont reçues de l'extérieur, les hommes n'ont d'autre possibilité que de les prendre comme elles sont. Le *fait* est séparé du *faire*, au sens où ces lois sont coupées de l'activité dont elles procèdent. Ces *choses sacrées* sont conçues comme l'incarnation d'instances extra-sociales.

La signification première de la désobéissance civile est de rappeler à ceux que le nie que les lois qui régissent les vies humaines ont été instituées socialement. Mais cette activité

législatrice peut schématiquement être menée selon deux modalités contradictoires. Soit la société crée ses propres lois en l'ignorant (en l'occultant, en le refoulant) et, alors, elle s'empêche d'agir sur elles puisqu'elle nie en avoir la capacité. Une telle société est dite hétéronome, selon Castoriadis (« Les intellectuels et l'histoire », 1990 [1987] : 128). Soit la société fait preuve de réflexivité, de sorte qu'elle reconnaît en elle la source de ses lois. Elle est alors en mesure de modifier ou d'abolir lucidement certaines de ses lois. Une telle société est dite autonome.

La différence entre une société autonome et une société hétéronome réside dans leur capacité à assumer cette vérité de l'auto-institution. Une société autonome légifère *en sachant explicitement qu'elle le fait*. Elle fait le deuil de la quête d'un fondement extra-social du social. La société ne repose sur rien d'autre qu'elle-même. Elle est an-archique au sens où aucun principe ne la soutient, aucun *arkhè* ne la détermine. Cette perspective implique une exigence de *responsabilité* (notre société ne peut pas attribuer ses fautes à une volonté transcendante) et un principe d'*autolimitation* (aucune loi extra-sociale ne peut limiter notre action, qui doit pourtant être normée).

En outre, affronter cette absence de fondement – ce Chaos – requiert un certain *courage* collectif. Il faut en effet sacrifier l'idée que notre société reposerait sur le sol, stable et solide, de la Raison, de l'Histoire, de la Nature, de la Tradition, de la Science, du Progrès, de Dieu ou de l'Economie. Désobéir requiert une bravoure du même ordre dans la mesure où ceux qui se livrent à ce type d'actions perdent le sentiment de sécu-

rité dont ils jouissaient lorsqu'ils se contentaient d'obéir. Le courage de désobéir et celui de regarder le Chaos, et de le regarder *comme* Chaos, vont de pair. Il s'agit d'accepter ce que Claude Lefort nommait la « dissolution des repères de la certitude » (Lefort, « La question de la démocratie », 1986 [1983] : 23). Ou comment ne pas succomber à la tentation de recouvrir l'absence de fondement ? Comment continuer à penser et agir dans un monde incertain ? C'est-à-dire, comment continuer à questionner ce que nous faisons à un moment donné de notre histoire, tout en sachant que nous n'atteindrons jamais le stade définitif du repos, dans lequel nous aurions la garantie de déterminer la « bonne » pensée et d'agir « idéalement » ? Comment faire place à l'inquiétude sans laisser le doute nous paralyser ? Comment inventer une critique qui ne cède pas aux sirènes du scepticisme ? Comment reconstruire des repères que d'autres pourront à bon droit déplacer ? C'est à ces questions que la désobéissance civile tente d'apporter des réponses qu'elle sait pourtant lacunaires et provisoires. Elle s'y risque car elle reste convaincue que, comme l'écrit John Holloway en s'inspirant des zapatistes, « il vaut mieux faire un pas dans une mauvaise direction et contribuer à créer un sentier que de rester sur place à étudier une carte qui n'existe pas » (Holloway 2010 : 13).

Historiquement, une société pleinement autonome n'a pas plus existé qu'une société intégralement hétéronome. Il s'agit d'une question de degré. Toutes les sociétés se situent quelque part sur ce *continuum*, et peuvent se déplacer vers l'un de ses deux pôles. La signification première de la désobéissance civile est de nous faire progresser asymptotiquement vers celui

de l'autonomie. La désobéissance civile s'inscrit certes dans la quête d'une société plus juste. Mais l'hypothèse que je défends ici est qu'elle *s'inscrit d'abord et avant tout* (et donc avant la quête de justice) dans le combat pour l'autonomie, dont elle est une manifestation exemplaire.

Ceci étant dit, il n'y a pas d'antinomie de principe entre justice et autonomie. Elles n'ont certes pas manqué d'entrer en collision, et elles le font encore, comme lorsque la défense de lois plus justes que celles actuellement en vigueur se fait en référence à un principe transcendant (comme des valeurs religieuses ou des « impératifs économiques »). Mais ces conflits circonstanciés n'interdisent en rien d'envisager que justice et autonomie avancent de concert. Elles le font, en l'occurrence, dans le cas de la désobéissance civile. Or, pour cette dernière, l'autonomie est logiquement, politiquement et philosophiquement *première* par rapport à la justice.

Cette thèse prend à revers le discours tenu par la plupart de ceux qui mettent en œuvre ou commentent les actions de désobéissance civile. Qu'ils soient militants, journalistes, responsables politiques, sociologues, historiens ou philosophes, qu'ils la soutiennent, la dénoncent ou qu'elle les indiffère, ils considèrent que la désobéissance civile se définit *avant tout* par la contestation de lois jugées injustes. Mon désaccord porte sur le « avant tout » qui, me semble-t-il, nous fait manquer l'essentiel. Le primat accordé à la justice au détriment de l'autonomie relègue à l'arrière-plan le fait que ce que la désobéissance civile

nous apprend de fondamental sur notre société est qu'elle *a la main* sur ses propres lois.

Contre ceux qui prétendent que les lois qui régissent nos manières de produire, de consommer, d'aimer, de voyager et de vivre doivent impérativement se conformer aux diktats du marché, aux prescriptions de Dieu, aux progrès de la science, au sens de l'histoire ou au respect d'une prétendue nature humaine, la désobéissance civile rétorque que nos seules lois sont celles que nous avons instituées. Il ne tient qu'à nous d'accepter cette réalité pour que les prochaines lois que nous nous donnerons soient élaborées avec davantage de lucidité que celles que nous nous sommes données jusqu'à présent. Ceci ne signifie aucunement que les leçons de l'histoire, les croyances religieuses, le fonctionnement de l'économie, les coutumes traditionnelles et les apports de la science doivent être congédiés de la délibération collective sur les lois que nous souhaitons nous donner. Au contraire, cela signifie simplement que, pour que ces arguments fassent entendre leur voix dans la délibération, ils doivent rester à leur place, c'est-à-dire ne pas être utilisés comme des prétextes interdisant à la société de légiférer sur elle-même.

En outre, contre ceux qui soutiennent que la société doit se conformer au soubassement extra-social sur lequel elle se *fonde*, la désobéissance civile objecte que notre société est *sans fond* et qu'elle est donc libre de s'instituer différemment. Ainsi, avant même de nous dire « notre société a des lois injustes », la désobéissance civile nous dit que « si notre société a des

lois injustes, *elle y est pour quelque chose et elle peut y faire quelque chose* ».

3. Une action consciente de son pouvoir législateur

A travers leurs actions, les désobéissants civils exercent *lucidement* notre capacité législative. En faisant pression sur les dominants, ils montrent que la loi est le fruit d'un rapport de forces constamment susceptible d'évoluer, qu'elle est le produit non définitif d'actions humaines parfois contraires. Les lois sont nos lois puisqu'elles se transforment à mesure que nos actions évoluent. Plus les suffragettes ou les signataires du Manifeste des 343 agissent extralégalement, plus la loi devient favorable à l'égalité des sexes. Plus les ouvriers entrent en grève sauvage, plus le droit leur attribue congés payés, réduction du temps de travail et hausse des salaires. Plus les Afro-Américains entrent dans les bibliothèques ségréguées, plus la loi fédérale les autorise à entrer dans ces mêmes bibliothèques. Plus les agriculteurs de la Confédération paysanne arrachent des plants de maïs transgénique, plus le Parlement contrôle les agissements des multinationales agro-alimentaires.

Ce que signifie la désobéissance civile, c'est que l'action n'est pas un supplément d'âme qui ne pourrait au mieux que modifier marginalement les lois fondamentales de la libre concurrence, du sens de l'histoire ou de la volonté divine. La désobéissance civile montre que les lois sont auto-instituées socialement. Comment le montre-t-elle ? En pratiquant cette activité auto-instituante et *en annonçant* publiquement qu'elle

est en train de la pratiquer. Elle transforme des lois, elle oblige à en abolir d'autres et, ce faisant, elle revendique explicitement la responsabilité de ces transformations : « Voyez, si les femmes ont obtenu le droit de vote, c'est parce qu'elles se sont battues pour cela. Si les Afro-Américains ont renversé le système Jim Crow, c'est parce qu'ils ont désobéi aux lois ségrégationnistes. Si les paysans du Larzac ont dissuadé l'Etat d'étendre sa base militaire, c'est parce qu'ils ont occupé le terrain pendant une décennie. Sur quoi reposent donc nos lois si ce n'est sur la force déployée par nos actions ? ».

Le primat de l'autonomie sur la justice signifie que la justice doit être une question indéfiniment ouverte et non une réponse prédéterminée par un fondement extra-social. Ces instances extra-sociales résolvent la question de la justice avant même qu'elle ait pu être posée. L'autonomie et la désobéissance civile consistent à soulever la question et non à la refermer, à exposer des problèmes et non à imposer des solutions, à exhiber des torts et non à résoudre des contradictions. Elles viennent briser la clôture et non clore la brisure. A l'interrogation « qu'est-ce qui est juste ? », les désobéissants civils ne cherchent pas tant à apporter une *autre solution* que celle qui domine actuellement mais plutôt à montrer que cette question est à jamais ouverte – et qu'aucune *théorie de la justice* ne saurait la refermer.

En ce sens, ceux qui enfreignent les lois en vigueur au nom de la Justice divine, du Tribunal de l'histoire, de la Marche du progrès ou du Règne de la science ne font pas œuvre de désobéissance civile. Ils sont dans l'*alter-obéissance* (ils se sou-

mettent à une autre Idée de la justice que celle actuellement dominante) puisqu'ils continuent à occulter le chaos en attribuant l'origine des lois à un en-deçà du social. Ainsi, si la désobéissance civile est intrinsèquement liée à l'objectif de transformer les lois en vigueur pour les rendre plus conformes à notre idée du juste, la prise en compte de l'objectif parallèle d'autonomie exige que l'on conçoive la justice comme question insoluble. Par conséquent, une société autonome n'est pas une société « idéale ». La désobéissance serait proscrite d'une telle société puisqu'elle introduirait une impureté dans sa perfection.

« Une société juste, écrit Castoriadis, n'est pas une société qui a adopté, une fois pour toutes, des lois justes. Une société juste est une société où la question de la justice reste constamment ouverte – autrement dit, où il y a toujours possibilité socialement effective d'interrogation sur la loi et sur le fondement de la loi. C'est là une autre manière de dire qu'elle est constamment dans le mouvement de son auto-institution explicite » (Castoriadis 1975 : 41). La désobéissance civile entretient ce mouvement d'interrogation et participe ainsi pleinement du projet d'autonomie. En jetant le soupçon d'illégitimité sur les lois qu'elle transgresse, la désobéissance dissout les repères de la certitude et substitue à la notion de « loi juste » celle de lois fondées sur la légitimité d'un débat sur le juste et l'injuste, débat nécessairement sans garant et sans terme.

La signification ultime de la désobéissance civile n'est pas d'apporter des solutions alternatives aux questions déjà posées par notre temps mais d'ouvrir des débats inédits. Avant de se

prononcer sur ce qui devrait être, les désobéissants commencent par questionner ce qui est. Ils soulèvent des interrogations nouvelles, par exemple sur la nocivité des OGM, sur les dangers de la course aux armements, sur les souffrances causées par les politiques d'immigration, sur les discriminations subies par les Noirs, les femmes ou les homosexuels, etc. Le propre des désobéissants est de reconnaître qu'ils ne sauront jamais ce qui est juste *et* de continuer à chercher ; de savoir qu'ils ne sauront jamais *et* de ne pas se croiser les bras pour autant ; d'être conscients qu'il n'existe pas de « lois justes » *et* de se battre en leur nom ; d'être orphelins du plan de la société qu'ils veulent bâtir *et* de lutter pour elle *malgré* l'absence de modèle. Cette contradiction est partiellement posée et partiellement résolue à chaque fois que les sujets d'une loi décident d'y désobéir publiquement, collectivement et de manière non-violente pour en dénoncer le caractère injuste. Mais alors, plus que l'injustice de la loi, c'est sa sacralisation qu'ils remettent *directement et présentement* en question.

4. Désobéir pour désacraliser

En enfreignant une loi, les désobéissants civils commettent deux gestes inséparables : ils disent qu'ils la jugent injuste *et* ils prouvent qu'elle n'est pas sacrée. Dans l'affirmation de l'injustice de la loi contestée réside la dimension *instrumentale* de la désobéissance, puisqu'elle cherche à convaincre l'opinion, à éveiller la conscience d'autrui, à attirer l'attention des concitoyens, à faire pression sur les dominants, dans l'espoir que,

dans un futur plus ou moins proche, leur acte se révélera avoir été l'*outil* permettant de modifier la loi. Mais la désobéissance civile comporte davantage que cette seule dimension instrumentale. Pour saisir sa signification centrale, il faut s'attacher à ce qu'elle prouve en actes (l'autonomie) plus qu'à ce qu'elle promet en paroles (la justice).

On s'aperçoit alors qu'elle constitue une action au sens arendtien, c'est-à-dire qu'elle est sans *telos*, qu'elle est sa propre fin. En quoi la désobéissance civile se suffit-elle à elle-même ? En ceci que, en enfreignant la loi qu'ils contestent, les désobéissants prouvent, par leur geste, que cette loi n'est pas intouchable, puisqu'ils viennent précisément, de manière tout à fait effective, de la toucher et de la profaner. Ainsi, la désobéissance civile est moins instrument de justice qu'avènement d'autonomie. Elle se centre sur un présent qu'elle s'efforce de rendre libre plus que sur un futur qu'elle annoncerait radieux. Elle démontre que les lois n'ont rien de sacré puisqu'elles sont à la portée des hommes.

La désobéissance civile combat ainsi la réification, la fétichisation et la sacralisation des lois. J'entends par réification le fait que le produit d'activités humaines – il peut s'agir d'une loi, mais aussi de l'argent, de la marchandise, de l'Etat, de la technique, etc. – acquiert le statut de chose. Les êtres humains créent sans cesse des objets. La réification de ces objets les fait passer pour des *choses*, données de l'extérieur à l'humanité, et déjà toute faites. La réification occulte ainsi la source véritable de ces objets. Elle nie la capacité créatrice des actions humaines et, ce faisant, elle entrave notre puissance d'agir. Les hommes

n'ont d'autre choix que de s'adapter à des lois (et à l'Etat, à la famille, à la marchandise) qu'ils ne contrôlent pas (ou très peu). « L'homme de la société capitaliste, écrit Lukács, est en face de la réalité "faite" – par lui-même (comme classe) – comme devant une "nature" d'une essence étrangère à lui ; il est livré sans résistance à ses "lois", et son activité ne peut consister que dans l'utilisation à son profit (égoïste) du cours forcé des lois particulières. Mais même dans cette "activité", il reste – de par l'essence de la situation – objet et non sujet du devenir » (Lukács 1960 : 171).

Je m'écarte cependant sur un point de la définition que donne Georg Lukács, pour qui la notion de *Verdinglichung* désigne le fait qu'une relation entre personnes prenne le caractère d'une chose. Dans mon approche, la réification concerne le rapport des hommes aux produits de leurs actions plutôt que le rapport des hommes entre eux. La réification touche d'abord la relation des producteurs à leurs produits. Puis, dans un second temps, cette logique colonise l'ensemble de la vie sociale et finit par réifier la relation des producteurs entre eux. Historiciser un phénomène est le meilleur moyen de le déréifier. Exhumer l'historicité des rapports sociaux rend visible le caractère arbitraire et transitoire de leur forme actuelle. Socialiser une chose – *i.e.* interpréter socialement sa genèse, sa validité et ses usages – permet de briser sa fausse naturalité .

Le concept de réification est étroitement lié à celui de fétichisation, comme en témoigne le fait que Lukács développe le premier à partir d'une reprise de la problématique marxienne du travail abstrait et du fétichisme de la marchandise (*Le Capi-*

tal, Livre I, section 1). Comme John Holloway, je parle de *fétichisation* dans l'objectif « de saper la rigidité apparemment insurmontable des relations sociales sous le capitalisme en montrant que ces rigidités (l'argent, l'Etat, etc.) sont précisément des formes historiquement spécifiques des relations sociales, qu'elles sont des produits du *faire* social et que le faire social peut les changer » (Holloway 2007 : 123). Autrement dit, la fétichisation fait passer pour naturelles des réalités (les lois, les marchandises, l'Etat, la famille hétéro-patriarcale, etc.) qui se sont pourtant sédimentées à travers le temps. La fétichisation sépare *ceux qui créent* de *ce qu'ils créent*. Elle isole les producteurs de leurs produits. Cette rupture aboutit à la négation du pouvoir de ceux qui agissent. Leurs actions deviennent passivité. Leurs produits s'autonomisent de l'action qui les a fait naître. Il s'opère une subjectivation de l'objet et une objectivation des sujets : les objets se transforment en sujet de la société tandis que les êtres humains deviennent des objets, c'est-à-dire les *jouets* des objets qu'ils ont créés.

Enfin, à l'instar de John Holloway, je préfère le concept de fétichisation à celui de *fétichisme* car le phénomène qui vient d'être analysé ne correspond pas à un état irréversible des sociétés contemporaines mais à un processus partiel et mouvant (HOLLOWAY, « Fétichisme et fétichisation », 2007 : 121-155). Interpréter le fétichisme comme une entreprise achevée et victorieuse reviendrait à fétichiser le fétichisme. Or la *fétichisation* est une dynamique dont l'efficacité est contestée par des résistances qui ouvrent et élargissent des brèches dans le roc de la domination. Aucune domination n'est sans entrave. Il en va de

même pour la fétichisation qui, en tant que processus, est continuellement confrontée à des vents contraires ; vents que le souffle contestataire des désobéissants civils vient joyeusement renforcer.

Les produits des actions humaines ayant été réifiés et fétichisés sont, simultanément, sacralisés. Ils appartiennent à un domaine transcendant et inviolable. Ils inspirent crainte et respect. En tant que *choses* immuables et reçues de l'extérieur, les hommes ne *peuvent* pas y toucher ; il est impossible de les transformer. En tant que *fétiches* séparés des actions qui les ont fait naître, les hommes ne *doivent* pas y toucher ; il est interdit de les transformer. Par le concept de *sacralisation*, j'entends regrouper sous un même nom les processus visant à empêcher et à prohiber à une société de toucher à ses créations – en particulier à ses lois. La désobéissance civile encourage au contraire le mouvement d'autodépassement.

Dans la perspective défendue ici, il faut abandonner la question de *ce qui autorise la désobéissance civile* – « pourquoi désobéir ? » – au profit de la question de *ce que la désobéissance civile autorise* – « pour quoi désobéir ? ». La valeur de la désobéissance civile ne réside pas dans le socle (inexistant et fantasmatique) sur lequel elle reposerait mais dans les *effets* politiques et philosophiques qu'elle produit. Ce qui importe n'est pas de démontrer *le bien-fondé* de la désobéissance mais d'élucider ses implications et d'explicitier ses présupposés. La désobéissance civile est le point de départ – et non d'arrivée – d'une philosophie politique démocratique. Elle est le postulat qui, comme tel, est partiellement arbitraire. Mais son caractère

arbitraire se trouve progressivement réduit par la mise au jour des arguments qui rendent ce postulat raisonnablement défendable. Contrairement aux approches libérale et éthique du problème, nous ne cherchons pas à *justifier*, à *démontrer* ou à *fonder* notre idée de désobéissance civile, mais à en *rendre compte*.

Fonder la désobéissance, c'est annuler sa spécificité et la rabattre sur le modèle de l'obéissance. Prendre le parti de la désobéissance civile constitue donc une décision, à la fois éthique, politique et philosophique. Ainsi, au commencement, l'idée de la désobéissance civile doit être posée, postulée. Elle doit être acceptée telle un axiome qui dirait : « les lois n'ont aucune présomption de légitimité et ne méritent pas qu'on leur obéisse inconditionnellement » (Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie », 1990 [1988] : 168). Après avoir souscrit à cet axiome – par définition indémontrable –, notre tâche est de rendre raison de ce geste initial, d'expliquer ses conséquences, de clarifier le chemin sur lequel ce choix nous engage.

Je voudrais conclure cette réflexion en exposant la principale conséquence conceptuelle de notre parti pris en faveur de la désobéissance civile. Comprise comme extra-légalité, la désobéissance s'oppose à la figure de *l'obéissance servile*, qui désigne l'obéissance aveugle aux lois étatiques. Mais la désobéissance n'est pas pour autant identique à *l'anti-obéissance*, qui ordonne de désobéir à toutes les lois. Car l'anti-obéissance est en réalité une obéissance qui s'ignore. En opposant à l'obéissance systématique aux lois étatiques un refus systématique d'obéissance, l'anti-obéissance se soumet féroce­ment, sans s'en apercevoir, à

une loi encore plus implacable que les lois étatiques, à savoir la loi dont le contenu prescrit de « désobéir partout et tout le temps ». Bien qu'elle se présente sous la forme d'une désobéissance, l'anti-obéissance est donc en vérité une soumission absolue à la loi auto-réfutante du « toujours désobéir ».

La désobéissance ne doit pas non plus être confondue avec l'*alter-obéissance*. Cette dernière consiste à désobéir aux lois étatiques afin d'obéir *encore mieux* et *encore plus* à un autre régime de lois. L'*alter-obéissance* critique les lois en vigueur dans le but de se soumettre aveuglément à la « volonté divine », aux « impératifs économiques », au « règne de la science », à la « nature humaine » ou aux « lois de l'histoire ». En ce sens, l'*alter-obéissance* est une fausse désobéissance : elle ne cherche qu'à remplacer l'obéissance servile aux lois étatiques par une *autre* obéissance, encore plus intense.

5. En guise de conclusion : la démocratie sous tension

Finalement, obéissance servile, anti-obéissance et *alter-obéissance* procèdent toutes à une fétichisation de certaines lois, auxquelles elles se soumettent inconditionnellement. Seule la désobéissance parvient à désacraliser les lois et, ce faisant, à instaurer un rapport *autonome* entre les citoyens et les lois qui régissent leur existence. Cette conception de la désobéissance comme extra-légalité jette un éclairage inédit sur le rapport qu'une société démocratique entretient avec ses institutions.

Une telle société s’efforce de tenir ensemble ces deux affirmations : aucune société ne saurait exister sans institutions, mais toute institution est en droit contestable. Autrement dit : nécessité d’institutions mais contingence de toute institution particulière. Cette double exigence équivaut à un double refus. D’abord, la démocratie n’est pas identifiable à un assemblage institutionnel définitivement figé. Elle n’existe qu’en se renouvelant. Cependant, la démocratie n’est pas non plus une frénésie destructrice qui abolirait immédiatement tout germe d’institutionnalisation. Elle se donne provisoirement des institutions, car elle ne peut exister qu’avec un minimum de stabilité. La démocratie est donc prisonnière d’une tension irréductible et féconde entre sa dimension instituante et sa dimension instituée.

Recebido em 22/03/2019, aprovado em 13/10/2019 e publicado em 24/01/2020

Bibliographie

CASTORIADIS, Cornelius. *Le contenu du socialisme*. Paris : 10/18, 1975.

CASTORIADIS, Cornelius. *Le contenu du socialisme*. Paris : 10/18, 1975.

_____. *Domaines de l’homme*. Paris : Seuil, 1986.

_____. *Le monde morcelé*. Paris : Seuil, 1990.

- CERVERA-MARZAL, Manuel. « Désobéissance civile et libéralisme ». *Revue Canadienne de Science Politique*, 46/2, pp. 369-396, 2013.
- CUSSET, François. *La décennie. Le grand cauchemar des années 1980*. Paris : La Découverte, 2008.
- GANDHI, Mohandas. *Autobiographie ou mes expériences de vérité*. Paris : PUF, 2008.
- HOLLOWAY, John. *Changer le monde sans prendre le pouvoir*. Paris/Montréal : Syllepse/Lux, 2007.
- _____. *Crack Capitalism*. New York : Pluto Press, 2010.
- LEFORT, Claude. *Essais sur le politique*. Paris : Seuil, 1986.
- LUKÁCS, Georg. *Histoire et conscience de classe*. Trad. K. Axelos et J. Bois. Paris : Minuit, 1960.
- MATHIEU, Lilian. *Les années 70, un âge d'or des luttes ?* Paris : Textuel, 2009.

LEITURAS DA DESOBEDIÊNCIA EM HERBERT MARCUSE

DOMINAÇÃO, RESISTÊNCIA E LIBERDADE

Roan Costa Cordeiro¹

RESUMO

Tendo em vista o problema da relação entre negatividade e ação política que se manifesta na produção teórica de Herbert Marcuse, o propósito deste artigo é investigar alguns traços da leitura por ele elaborada diante da escalada dos eventos políticos de contestação ao final da década de 1960. Na primeira parte do texto, busco expor a compreensão de Marcuse acerca do problema do negativo por meio da sua apropriação crítica da dialética. Na segunda parte, exploro sua interpretação do conceito de desobediência civil, que se transforma em expressão da mobilidade de forças sociais contrapostas à tendência de integração e controle social oportunizada pelo aparato técnico e político. Nesse contexto, destaca-se como modulador conceitual a noção de oposição. Assim, com a reconfiguração das tendências dominantes da política, pretende-se resgatar a filosofia de Marcuse

¹Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (PPGFIL-UFPR/CAPES). Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Graduado em Direito pela Universidade Federal do Paraná (UFPR).

Contato: roan.costa@gmail.com.

no desenvolvimento do pensamento político e demonstrar o potencial do exercício de crítica do presente.

PALAVRAS-CHAVE

Marcuse, negatividade, liberdade, desobediência civil, resistência.

HERBERT MARCUSE'S READINGS ON DISOBEDIENCE

Domination, resistance and freedom

ABSTRACT

Taking into account the problem of the relationship between negativity and political action expressed in the theoretical production of Herbert Marcuse, this paper aims to investigate some traces of Marcuse's readings of political protest events in the late 1960s. In the paper's first part, I expose Marcuse's understanding of the problem of negativity by his critical appropriation of dialectics. In the second part, I explore how Marcuse interprets the concept of civil disobedience, which is transformed into an expression of the mobility of social forces in opposition to the tendency toward integration and social control created by the technical and political apparatus. Thus, it should be noted the notion of opposition as a conceptual modulator. Therefore, by redefining the political main tendencies, it is proposed to rescue Herbert Marcuse's philosophy into the political thought development, demonstrating the potentiality of the critique of present times

KEYWORDS

Marcuse, Negativity, Freedom, Civil Disobedience, Resistance

“Em toda parte, ainda há aqueles que protestam, que se rebelam, que combatem. Até mesmo na sociedade da superabundância eles estão aí”

— Herbert Marcuse, *Epílogo a O 18 Brumário de Luís Bonaparte*

“Pensar é, já em si, antes de todo e qualquer conteúdo particular, negar, é resistir ao que lhe é imposto; o pensamento herdou esse traço da relação do trabalho com seu material, com seu arquétipo”

— Theodor Adorno, *Dialética negativa*

A prática de resistência política diz-se de vários modos e distintos são os campos de forças – práticos e conceituais – que buscam desdobrá-la. Nesse sentido, buscarei reconstituir algumas leituras que um agudo observador e pensador da política fez do fenômeno, plasmando-o em sua filosofia: Herbert Marcuse. Não apenas porque participou dos eventos políticos da breve estação espartaquista que aflorou em 1918, durante sua juventude, ou porque participou da cena política dos anos 1960 em diante, ao dialogar com os Movimentos pelos Direitos Civis nos Estados Unidos, ao tomar parte na mobilização pública contra a Guerra do Vietnã, ao intervir no debate do Movimento Estudantil, ou ainda por ter tomado parte e sido uma voz relevante nas discussões que reformularam a esquerda estaduni-

dense sob a insígnia da *New Left*. Marcuse buscou compreender o tempo presente sem jamais abrir mão do papel fundamental do discurso filosófico, que precisa ser sempre *pensado*, e do papel vital da liberdade, elaborando para isso alguns dos mais potentes diagnósticos de tempo na tentativa de se pensar o que *estava acontecendo* e, a partir da crítica inquieta do efetivo, considerar quais as potencialidades aí existentes para o que *poderia acontecer* – apesar de alguns enquadramentos formarem um retrato às vezes consubstanciado por tomadas prévias de posição.

Ao explorar um momento específico de eclosão da insurgência política nas sociedades do capitalismo “avançado”, no final dos anos 1960, Marcuse é levado a aprofundar sua compreensão da época no seguinte sentido: onde se afirmaria o “lugar” – não necessariamente espacial, mas lógico e político – da negação nessa sociedade, uma vez que sua marca seria justamente a integração social e o “fechamento” dos canais do discurso e prática de oposição? Se esse diagnóstico é consubstanciado *O homem unidimensional* (1964), como devemos compreender as leituras feitas na sequência, principalmente em *O fim da utopia* (1967) e *Um ensaio sobre a libertação* (1969), a não ser dialeticamente, isto é, atentando às sutilezas da manifestação do negativo pela ação?²

² No prefácio de *Um ensaio sobre a revolução* (1969), Marcuse articula suas principais obras de modo a sugerir uma linha de problematização na qual não se anularia a percepção das vias de negação nela atuantes: “Procuo desenvolver algumas ideias primeiramente apresentadas em *Eros e civilização* e em *O homem unidimensional*, então na sequência discutidas em ‘Tolerância repressiva’ e em palestras apresentadas nos anos recentes, majoritariamente a públicos de estudantes nos Estados Unidos e na Europa. Este ensaio foi escrito antes dos eventos de maio e junho de

O conflito que observaremos entre os atores políticos e as formas de ordenação jurídica da sociedade era manifesto e constituía um dos desafios para organizar as forças políticas contestadoras. Para tanto, proponho balizar essa contraposição e segui-la tendo em vista o lugar da revolta e da desobediência civil na economia mais ampla das formas de resistência. Assim, a tensão operante na própria ideia de desobediência adquire uma nuance específica, pois não estamos diante um não qualquer, de uma negativa sem mais: antes de tudo, é um não que se desenvolve nos limites de uma determinada ordem jurídica e política, cuja sustentação está, de algum modo, sendo circunscrita e balizada pela perspectiva *daqueles* que agem politicamente. Assim, abre-se o espaço para a categorização feita por Marcuse da resistência *efetiva*, diante da qual se diferenciam os traços mais genéricos de sua análise. Em síntese, procuro ajustar as lentes da compreensão, em um primeiro momento, ao foco capaz de ressaltar um fenômeno político desdobrando-o

1968 na França. Eu meramente adicionei algumas notas de rodapé no sentido de documentação. A coincidência entre algumas das ideias sugeridas em meu ensaio e aquelas formuladas pelos jovens militantes foi, para mim, chocante. O caráter utopicamente radical de suas demandas de longe ultrapassa as hipóteses de meu ensaio; ainda, essas demandas foram desenvolvidas e formuladas no curso da própria ação; elas são expressões da prática política concreta” (1969a: ix, trad. nossa). Acompanho a interpretação de Douglas Kellner, segundo a qual “Marcuse reconhece que os conflitos sociais e as tendências para a mudança continuam a existir e que a transformação social radical seja eventualmente possível. Embora o foco de sua análise esteja na contenção da mudança social [...], para interpretar propriamente tanto *O homem unidimensional* quanto o projeto de Marcuse como um todo, *O homem unidimensional* deveria ser lido em relação com *Eros e civilização*, assim como com as obras seguintes, tais como *Um ensaio sobre a libertação* e *Contrarrevolução e revolta*. É precisamente a visão de ‘o que poderia ser’ articulada nesses textos que realça a desolação de ‘o que é’ em *O homem unidimensional*” (Kellner 1991: xxxiii, trad. nossa).

por meio da retomada das bases filosóficas do pensamento de Marcuse; na sequência, busco apresentar, em conexão com essa fundamentação, o modo como pensou as forças político-sociais em disputa no presente que insistia em mapear, dando destaque ao contexto no qual aflora, entre 1967 e 1969, sua compreensão da desobediência diante da atuação dos movimentos sociais insurgentes.

A causa da razão – dialética, revolução e liberdade

Não é de modo algum exagero constatar que Herbert Marcuse foi o pensador da teoria crítica mais diretamente envolvido com as vicissitudes de seu tempo, ao menos se pensarmos no núcleo original de pensadores que compunha a revitalização crítica do Instituto de Pesquisa Social vinculado à Universidade de Frankfurt. O insuspeito Jürgen Habermas chega a dizer que “em comparação com os demais membros do círculo íntimo em torno de Horkheimer, Marcuse é decerto o que tem propriamente um temperamento político” (Habermas 2001: 200). De certa forma, esse temperamento teria contribuído tanto para que se debruçasse sobre as experiências políticas de sua época quanto indicaria para o seu próprio deslocamento *dentro* das leituras e concepções da teoria crítica.³ Nesse sen-

³ A posição de Marcuse como intelectual radical liga-se à sua própria versão de teoria crítica, que “se caracteriza pela crítica radical das forças de dominação e pela busca por forças de oposição e liberação. Além disso, enquanto Horkheimer e Adorno estavam se distanciando da prática política, Marcuse continuamente buscou a união entre teoria e prática e fazer da teoria crítica um instrumento de mudança social” (Kellner, 2001: 24, trad. nossa). O pensamento de Marcuse destaca-se por essa “busca por forças de oposição e liberação”, o que não permitiria que ele se afastasse

tido, Marcuse não só elaborou uma teoria da sociedade, buscando pensá-la conforme a dialética de forças nela operantes, mas também uma teoria da mudança social; inclusive, formulou-a postulando que se trata de superar o “reino da necessidade” elaborando-o e superando-o a partir de suas contradições internas como forma de se atingir aquele “reino da liberdade” que, efetivamente negado pela totalidade vigente, permaneceria uma potencialidade (Marcuse 2006: 45-46).

Desde antes de *Razão e revolução* (1941),⁴ o mais conhecido e sistemático tratado de Marcuse sobre a filosofia de Hegel e seus desdobramentos, a sua compreensão da história explicitamente adquire um viés racional e uma condução revolucionária. Ao operar uma releitura da dialética como processo histórico, vinculado à realização da liberdade humana, compreende os eventos em uma efetiva teoria da transformação social, na qual insiste mesmo diante dos horizontes mais sombrios. É em função dos potenciais para a mudança social, portanto, que se calibram as variáveis teóricas com as quais se diagnostica o tempo histórico, principalmente a partir da determinação das tendências que forçam o *continuum* da história entre forças negativas e aquelas que buscam a conservação do aparato “estabelecido”. A direção desse movimento, porém, não significa *sempre* e de antemão que aquelas forças são as do pro-

da práxis política.

⁴ A mudança do subtítulo dessa obra é sugestiva. Enquanto, na edição de 1941, tínhamos *Uma introdução ao pensamento dialético de Hegel e Marx*, na de 1955 teremos *Hegel e o advento da teoria social*. Torna-se assim explícito o pensamento dialético como sendo o que aproxima as teorias de Hegel e Marx e o que as diferencia, a saber, a condução revolucionária da teoria da sociedade operada por Marx.

gresso e essas a da barbárie – o caso específico da ação de desobediência civil e sua relação com o direito permite desmontar essa determinação como não dialética. Assim como as categorias da razão, segundo o tempo e o espaço específico em que se *realizam* e em que *poderiam* se realizar, tem de ser pensadas a cada momento, também “as forças revolucionárias surgem no próprio processo de mudança; a tradução do potencial para o atual é o trabalho da prática política” (Marcuse 1969a: 79, trad. nossa). Segundo Marcuse, o real, em termos da sociedade estabelecida, nunca permite a abolição da realização possível da “humanidade”, afinal, “o grande abismo entre a possibilidade real e o que existe, entre o racional e o real nunca foi fechado” (Marcuse 2010: 143).

O elemento racional pressuposto por sua formulação da teoria crítica significa que “há padrões e critérios racionais disponíveis para julgar as possibilidades dadas da liberdade e da felicidade humanas *históricos*” (Marcuse 2010: 139). É a existência desses critérios que permite ao filósofo e ao teórico da sociedade, de acordo com padrões racionais, mapear a existência de caminhos de continuidade e de ruptura *políticos* capazes de situar a liberdade não mais como um conceito abstrato, mas como atravessando as relações sociais enquanto potencialidade passível de realização. É justamente por haver aquele “grande abismo” entre o real e o racional que a realização da liberdade permanece uma potencialidade, apenas anunciada pela razão: “Se não existissem tais critérios racionais, seria impossível avaliar um movimento político segundo as chances de atingir uma

quantidade maior ou um grau maior de liberdade e felicidade na sociedade” (Marcuse 2010: 139).

O desdobramento do potencial crítico da razão diante da realidade, segundo Marcuse, encontra na dialética hegeliana um de seus momentos de inflexão. Hegel, em sua filosofia, já aprofundara a concepção da liberdade por meio da questão aberta pela “relação entre o elemento histórico e a razão” (Hypolite 1983: 49, trad. nossa).⁵ Na abordagem de Hegel, as contradições da história da filosofia teriam sido submetidas a uma “reinterpretação dialética” (Marcuse, 1955: 43, trad. nossa) cujo alvo primeiro foi o próprio conceito de racionalidade. Ao “desconfiar da autoridade das questões de fato”, “Hegel acentua intencionalmente a função negativa da razão” (1955: 46; 48, trad. nossa), realçando nada menos do que a compreensão da *negatividade* como a fundação *dialética* da razão. Para Marcuse, destaca-se sobretudo essa concepção dialética de Hegel, na qual encontra, especificamente, o *lugar da negatividade* em sua formulação originalmente filosófica: “esse poder da negatividade era em última análise o poder de compreender e alterar os fatos dados, de acordo com o desenvolvimento das potenciali-

⁵ A figura da negação e do negativo foi relida criticamente, no século XX, não apenas por adeptos da teoria crítica como Herbert Marcuse e mesmo Theodor Adorno (cf. 2009). Por via da interpretação de Alexandre Kojève, por exemplo, o conceito de negatividade atingiu pensadores franceses heterodoxos, como Georges Bataille. Nesse sentido, quando se pensa nesses desdobramentos ulteriores da negatividade explorada por Hegel, pode-se assim vislumbrá-la: “este é o negativo em Hegel – não a negação de alguma coisa por alguém, mas o seu ‘não’ ser o que é. O seu ser outro de si. A própria alteração. O espírito do mundo, coincidente com a inquietação do devir, é esse contínuo movimento que torna toda coisa também outra a partir daquilo que é – portanto não si mesma. O sujeito, desse ângulo, não é outro que não a sua própria negação” (Esposito 2018: 55, trad. nossa).

dades, ao rejeitar o ‘positivo’, uma vez que este se tornasse uma barreira para o progresso na liberdade” (Marcuse 1955: 433-434). Ao utilizar o arcabouço teórico dialético contra a própria concepção de história do Hegel “maduro”, a qual culminaria em sua problemática doutrina do Estado, Marcuse a destrava a partir das forças negativas nela operantes: o próprio Hegel teria estreitado demasiadamente o espaço entre o real e o racional ao configurar “*uma mudança no tratamento e função da dialética*. Nos períodos anteriores [do desenvolvimento do pensamento de Hegel], a dialética estava orientada para o processo efetivo da história, ao invés de se orientar para o produto final desse processo” (1955: 92, trad. e grifos nossos).

Ao aprofundar essa leitura, enfrentando a “mudança no tratamento e função da dialética”, Marcuse elaborará o sentido da negatividade como desdobramento sócio-histórico. Se com Hegel aprendera, como ressalta em “Uma nota sobre a dialética” (1960), que “este mundo se contradiz” e que a negação constitui “a categoria central da dialética” (Marcuse 2018: 9), foi com Karl Marx que compreendeu o caráter social dessa contradição, em função da qual a própria razão deve atuar, na práxis, no sentido da libertação. Já na leitura marcusiana dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, ressaltava-se a torção específica que Marx conferira à herança do idealismo alemão: “estamos lidando”, diz Marcuse, “com uma crítica e fundamentação *filosóficas* da economia política *como* teoria da revolução” (2005:

86, trad. nossa).⁶ O que em Hegel era um movimento do espírito, uma alçada de voo para o absoluto, em Marx transforma-se em movimento da sociedade. As contradições, agora, não encontram sua resolução abstrata pela via especulativa, mas pelo processo histórico material da sociedade, que não apenas se trata de compreender, mas de transformar mediante a libertação das potencialidades existentes nesse processo. Ainda, com base nessa sua reconsideração crítica do aparato dialético, Marcuse propõe uma via de leitura dos problemas sociais, políticos, éticos e estéticos segundo uma ancoragem filosófica racional e crítica – sem dúvida, aqui adquire contorno um daqueles dois Marcuse que Gérard Lebrun (1983) visualizava como sendo “apolíneo”.

Elemento fundamental dessa concepção dialética de Marcuse consistirá no mapeamento das forças de negação operantes na dialética da sociedade: são elas que contêm as potencialidades negadas e que poderiam realizar a liberdade. A descoberta de um “contexto sócio-histórico” implica a compreensão dos elementos capazes de emancipar ou aprisionar as dinâmicas políticas e as condições de mudança social. Quando Marcuse, no “Epílogo” de *Razão e Revolução*, aponta para a

⁶ Marcuse foi um dos primeiros a atentar para a relevância desses textos, sobre os quais publicou o importante ensaio, de 1932, “Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico” (*Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus*). Os *Manuscritos de Paris* representaram uma guinada fundamental em seu percurso filosófico ao assinalarem o afastamento de leitura da historicidade (*Geschichtlichkeit*) que então explorava em chave heideggeriana, à luz da publicação de *Ser e tempo* (1927) e dos cursos de Heidegger que acompanhou em Freiburg. De todo modo, encontramos uma também original articulação da sua leitura de Hegel no texto que seria a sua tese de Habilitação, *A ontologia de Hegel e a teoria da historicidade*, também de 1932 (Cf. Marcuse 1987; Jansen 1999: 31-39).

retração do exercício do “pensamento negativo”, ao mesmo tempo ele realçava, *a contrario sensu*, que “a mobilização integral da sociedade contra a libertação derradeira do indivíduo, que constitui o conteúdo histórico do período presente, indica o quão real é a possibilidade dessa libertação” (1955: 439, trad. nossa).

Por meio de uma teoria crítica da sociedade, concretiza-se a juntura daquela dobra entre as pretensões cognoscitivas da razão com a experiência concreta, real, da história. O abismo entre o real e o racional opera efetivamente e impõem-se ao filósofo. É nesse sentido que Marcuse poderá dizer que

A liberdade humana não é nem nunca foi uma condição estática, e sim um processo histórico envolvendo uma modificação fundamental e até mesmo a negação dos modos de vida estabelecidos. A forma e o conteúdo da liberdade mudam a cada novo estágio de desenvolvimento da civilização, a qual consiste no poder crescente do homem sobre a natureza e os homens. Nos dois casos, o exercício do poder significa dominação, controle: um controle mais eficaz sobre a natureza tem como consequência um controle mais eficaz sobre os homens [...]. Assim, no que diz respeito à forma, extensão, grau e conteúdo da liberdade humana, temos de nos haver com condições estritamente históricas e variáveis (Marcuse 2010: 142-143).

A concepção marcusiana de liberdade é retomada criticamente do idealismo e pensada como processo social tensionado entre o que o mundo é (ou tem sido) e o que poderia ser em termos de suas potencialidades. A *realização* da liberdade torna-se por excelência o problema colocado à filosofia política pelo viés

crítico de Herbert Marcuse: “uma vez que o ajuste da Razão a instituições sociais opressivas perpetua a falta de liberdade, o progresso na liberdade depende de o pensamento tornar-se político, na forma de uma teoria que demonstra a negação como uma alternativa política implícita na situação histórica” (Marcuse 2018: 18). A “transcendência da liberdade para além das formas dadas” não significa que a liberdade seja tão somente um “negativo”, mas seja uma potencializadora das “possibilidades de libertação [que] são sempre e em todo lugar possibilidades históricas” (Marcuse 1972: 70, trad. nossa) e sociais:

A liberdade pressupõe sempre a emancipação ou a passagem de um estágio dado de liberdade e de não-liberdade para um estágio superior. Com o progresso da técnica, este último é *potencialmente* (mas não efetivamente!) um estágio *superior*, quer dizer, quantitativa e qualitativamente. Mas quando é assim, quando a liberdade pressupõe sempre a emancipação no que se refere a condições não livres e repressivas, isso significa que tal emancipação sempre entra em choque com instituições e interesses estabelecidos e sagrados, acabando por miná-los (Marcuse 2010: 143).

Tal é, para Marcuse, o pivô da transformação social, que se constitui na busca por dar corpo às potências bloqueadas por uma totalidade social repressiva. Qual o âmbito lógico e histórico de *onde* vem essas forças é a pergunta que articula parte essencial de seu diagnóstico a respeito das forças da oposição, afinal “um movimento revolucionário deve ser capaz de dar fundamentos racionais às suas chances de captar as possibilidades reais da liberdade e da felicidade humanas. E deve ser capaz

de demonstrar que seus meios são adequados para obter esse fim” (Marcuse 2010: 139).

Desta maneira, a resistência aparece dialeticamente em relação aos potenciais de realização da liberdade e da felicidade. As ações de libertação voltam-se contra o sistema instituído compreendido enquanto dominação, isto é, como “violência constituída” (Marcuse 1969b: 60). Consciente da ambiguidade contida já no vocabulário weberiano que consagrou a ideia de “monopólio legítimo da violência”, Marcuse afirma que os limites desta são demarcados em benefício dos próprios aparatos de repressão. Para Marcuse, a violência representa uma posição sistêmica de dominação, de modo que a ação revolucionária ou mesmo a resistente são de saída uma forma de *contraviolência*. Assim, se a violência é o ato conservador do sistema “estabelecido”, a contraviolência aparece no arsenal de meios disponíveis para a consecução dos fins negados de liberdade. Aqui, é importante compreender aquela relação entre meios e fins, ou melhor, entre violência e dominação, entre contraviolência e libertação. Em última análise, o processo de negação e de libertação e os conceitos de negatividade e de liberdade conectam-se como os elementos em jogo em sua aposta emancipatória. Diante do potencial das ações desencadeadas por forças de oposição, a revolução surge como uma *resistência contra o domínio (e a conseguinte dominação) do existente no sentido de sua transformação radical*.

Com os conceitos de resistência e de oposição já não entraria em cena uma remodelação estrutural do papel da revolução e do sujeito revolucionário – em sintonia com um dos

pressupostos da guinada da teoria crítica em relação ao marxismo – explorada por Marcuse como “deslocamento das forças de negação” para além de qualquer determinação ortodoxa (cf. Marcuse 1969c: 52, trad. nossa)?⁷ Com isso, colocam-se alguns dos impasses da teoria política de Marcuse, os quais pretendo ressaltar como forma de tentar contribuir à discussão do papel da resistência e da oposição no escopo de seu pensamento filosófico-político.

Limiares do diagnóstico das “forças de oposição”

Ao dizer que “o que realmente me educou foi a história, tal como a vivi [...]. Em seguida, o que também ajudou muito foram os livros, os amigos e colegas do Instituto” (Marcuse e Nussbaum 1999: 11), Marcuse reivindica uma acepção do filosofar que permanece crítica e mesmo resistente. Afinal, é uma proposta radical colocar-se como “filósofo em um sentido hoje quase inconcebível, quer dizer, alguém que com base no que aprendeu e na sua experiência possa realmente entender, descobrir e transformar a realidade em que vive. Uma definição

⁷ Para Marcuse, essa guinada significaria o questionamento do lugar lógico da figura do sujeito revolucionário no processo de mudança social tendo em vista a ortodoxia marxista que, mesmo à revelia das alterações materiais do capitalismo, continuaria a compreender o operariado industrial como único foco legítimo da irrupção revolucionária (ou mesmo contestatória). Assim, o deslocamento das forças de oposição, segundo Marcuse, atenderia à compreensão dos “desenvolvimentos internos da sociedade” (Marcuse 1969: 52, trad. nossa): “Sob as condições de integração, a nova consciência política da necessidade vital pela mudança radical emerge entre grupos sociais que, em bases objetivas, estão (relativamente) livres dos interesses e aspirações integradores e conservadores, livres para a radical transvaloração dos valores” (Marcuse 1969: 54, trad. nossa).

consideravelmente política da filosofia, que contudo remonta a ninguém menos que Platão” (Marcuse e Nussbaum 1999: 11-12), ainda mais em tempos de promoção da “ausência de pensamento” – aquela *thoughtlessness* que tanta dor de cabeça e pensamento rendeu a filósofos e teóricos os mais distantes de Marcuse como Hannah Arendt (2016: 6) – ou mesmo do “pensamento unidimensional” (Marcuse 1991).

Ora, temos de apreender que “os conceitos dialéticos compreendem a realidade no processo de mudança, e é esse processo que constitui a definição do próprio conceito” (Marcuse 1972: 37-38, trad. nossa). Analisemos mais detidamente essa composição algo circular. Entre o conceito (dialético) e o que aparece como real opera o que profundamente é fundação desse aparecer, a mudança. Se o conceito capta de fato o real, precisa ir além do véu da aparência, a qual, mesmo tendo seu estatuto de “dignidade”, na teorização dialética é um *momento* que precisa ser remontado a algo de mais fundamental, ainda uma essência. A *tensão* dialética entre os opostos é propriamente a mediação que tornaria inteligível a mudança, em última análise, a *temporalidade*. Por exemplo, como contradição entre os valores herdados da modernidade pelos quais se pode sustentar a posição de que há dignidade em se lutar pela boa vida *universalmente*, enquanto capacidade e potência do ser humano, e seu bloqueio concreto e *particular* no presente histórico *determinado*. Em última análise, trata-se de repropor o movimento dialético da *Aufhebung* como capaz de rechaçar os elementos repressivos da realidade, negando-os, de incorporar os elementos que aquela nega (a forma estética, por exemplo, a

igualdade, a liberdade, a felicidade) e de ultrapassá-los em um novo processo histórico.

Ao mobilizar o conceito para captar uma realidade determinada e determinável, dando-lhe um invólucro que se apresenta historicamente, a definição de Marcuse da desobediência e da resistência atende a um papel específico no escopo de sua obra: a identificação dialética das profundas forças de oposição que, no âmbito histórico, surgem como manifestações da negatividade social que permitem transformar um *continuum* histórico determinado. Destarte, quando Marcuse afirma (1969b: 51) que “qualquer forma de oposição deve ser hoje considerada tão-somente no quadro da situação geral: tomá-la como fenômeno isolado significa falsificá-la pela raiz”, está articulando aquela base filosófica na sua leitura do presente. Busca ele, pois, descrever e julgar as vicissitudes pelas quais o real se configura e nas quais o racional insinua suas potencialidades. Ao partir dos “problemas da oposição” – no caso, mais diretamente da oposição estudantil, em discussão com os próprios estudantes alemães –, Marcuse considera o fenômeno político na sua concreta manifestação, parte daquilo mesmo que se manifesta na arena política e se desenrola socialmente. O teórico não pode simplesmente se desligar desse momento imediato e carregado de particularidades, mas deve elaborá-lo pacientemente pelo conceito (Lebrun 2006), pelas mediações que dão o tom, “a seriedade, a dor, a paciência e o trabalho do negativo” (Hegel 1949: 18, trad. e grifos nossos). O “fenômeno isolado”, a manifestação política irrompida espontaneamente, estaria limitado pelas próprias e imediatas possibilidades de comunicação, e

mais, estaria entrelaçado por diversas outras relações – essas, sim, que se trata de compreender para localizar aquele fenômeno no âmbito da relação parte-todo social. Diante disso, Marcuse indaga qual a sua *significação* diante da totalidade do social, qual a sua *possibilidade* concreta de dar azo à efetivação de formas de ação política contestatórias mediante um todo que se apresenta dominador e integrador.

Com isso, o entendimento do fenômeno da oposição está atrelado à compreensão do próprio quadro social no qual as ações de oposição e contestação podem desenvolver o seu sentido, enquanto manifestam, na visão de Marcuse, uma tênue linha da própria reconversão das formas de ação na sociedade capitalista que permite expor a irracionalidade do seu todo de relações. Seguindo essa análise, a ação contestatória deve ser analisada em sua significação social, tendo por base, mesmo nos momentos de maior bloqueio das forças antagônicas, aquele *trabalho do negativo*:

Creio que essa constelação das forças de oposição, tão pouco ortodoxa, é um reflexo fiel da sociedade autoritário-democrática baseada sobre o princípio da produtividade, da ‘sociedade unidimensional’, para retomar uma expressão que propus, ou seja, de uma sociedade cujo traço principal é a integração da classe subjugada, num terreno bastante material, bastante real, no terreno dos carecimentos controlados e satisfeitos, os quais, por sua vez, reproduzem o capitalismo monopolista. Resultado dessa constelação é o seguinte: nenhuma necessidade subjetiva de subversão radical, cuja necessidade objetiva se torna, pelo contrário, cada vez mais urgente. Numa situação desse tipo, a oposição volta a se concentrar nos grupos que, com relação à

sociedade existente, podem ser considerados *outsiders* (Marcuse 1969b: 52-53, trad. mod.).

Faz-se sentir na composição do “quadro da situação geral” uma nota intensa da dinâmica da sociedade que Marcuse compreendera em *O homem unidimensional*, cujos elementos de análise convergem para um diagnóstico baseado no “bloqueio” das forças de mudança social, em uma *tendência* que renderia a imagem da realidade suscetível a apenas *uma* dimensão representativa, aquela da “positividade” do instituído. Por conseguinte, o desdobramento político e social a partir daquelas forças de irrupção da negatividade teria sido completamente *reconfigurado* no interior da sociedade existente. Esse é o desafio colocado, nesse momento, à compreensão, pois significa entender a dialética de forças operantes na sociedade justamente no momento em que essa visa a se apresentar como “sem oposição” e no qual, porém, aparecem focos de resistência com potencial de transformar a revolta em processos amplos de mudança. Ainda o fato de a integração social dar-se na dimensão dos carecimentos constitui, para Marcuse, o que permite indicá-los como sendo um terreno também político. Nesse diagnóstico, as tensões políticas, econômicas, existenciais das quais a sociedade é a forma totalizada estariam então saturadas.

Com as mobilizações políticas que eclodiram ao longo dos anos 1960, decorrentes de ações de resistência contra estruturas repressivas, como a segregação racial, a invasão estrangeira e a guerra, além da insatisfação com as promessas não entregues pelos mecanismos de mercado, sacudiu-se o caráter pretensamente imóvel que o pós-guerra consagrara em uma era

dourada de aquisições da “opulência” com seus efeitos de integração.⁸ É nesse momento, particularmente, que estão calcadas as triagens das forças de mobilização realizadas em “Objetivos, formas e perspectivas da oposição estudantil” (1967),⁹ embora aí em tom mais comedido, e “Subverting Forces – in Transition”, terceira parte de *Um ensaio sobre a libertação* (1969). Foi quando veio à luz do dia e à ordem das prioridades a *não liberdade* contida na base objetiva da sociedade e que passou novamente a relevar um contexto disruptivo do capitalismo; os anseios, aspirações e, antes de tudo, carecimentos que se mostraram em contradição com o aparato político-tecnológico e às relações sociais então capazes de controlar, gerir e mesmo fomentar uma implementação do “reino da necessidade”. Surgiu a possibilidade de se explorar, portanto, a construção de uma subjetividade política radical a partir de forças que, mediante seu estágio negativo nas relações sociais, se encontrariam “fora” da redoma da entrega de mercadorias, seja por exclusão, seja por recusa. Com esse aparecimento, Marcuse buscou mapear tal *oposição*, termo que usa um tanto ambigualmente para se referir às forças de mudança social, às vezes com ele indicando formas mais restritas – e, portanto, mais integráveis – de mobilização política e social, como aquelas do insurreto movimento estu-

⁸ Segundo Marcuse, o que se assistiu na Paris das barricadas estudantis de 1968 foi deflagrado após a repressão policial contra protestos *pacíficos*: “o movimento começou muito inocentemente... como um movimento pela reforma da universidade” (Marcuse 1999: 57). A escalada dos eventos foi precipitada pela requisição, da parte do então reitor da Sorbonne, para que a polícia desocupasse o pátio da universidade no qual as manifestações se concentravam (Cf. Marcuse 1999).

⁹ Essa conferência, realizada na Universidade Livre de Berlim, foi compilada, com o debate que se lhe seguiu, no volume *O fim da utopia* (1967) sob o título de “O problema da violência na oposição” (cf. Marcuse 1969b).

dantil.¹⁰ O fato de que Marcuse viesse a realçar, em *Contrarrevolução e revolta* (1972), o incremento político-social da repressão dominante na “sociedade unidimensional” apenas reforça a necessidade de compreendermos quais articulações políticas então haviam aflorado em meados dos anos 1960 e qual a avaliação de suas capacidades enquanto precursoras de uma renovação das forças do negativo. No texto de 1967, Marcuse (1969b: 55) sistematiza sua análise levando em conta que “o problema da oposição pode ser encarado de três ângulos diversos. O primeiro refere-se, precisamente, ao objetivo contra o qual se dirige; o segundo, às suas formas; o terceiro, finalmente, às suas possíveis perspectivas”. A sistemática aí contida relaciona-se aos desenvolvimentos teóricos de Marcuse e se constitui como um exemplar do pensamento político, um modelo crítico cujo potencial para articular a relação entre fenômeno político e

¹⁰ Quando se refere às formas *revolucionárias* de oposição, Marcuse as aproxima da ideia de “alternativa”. Ainda, diferencia as formas de revolta daquelas propriamente revolucionárias, embora não as desarticule entre si por princípio. Assim, afirma que “as populações do gueto bem podem se tornar a primeira base de massas da revolta (embora não da revolução). A oposição estudantil está se espalhando nos velhos países socialistas assim como nos capitalistas. Na França, pela primeira vez desafiou a força integral do regime e retomou, por um breve momento, o poder libertário das bandeiras vermelha e negra; além disso, demonstrou as oportunidades para uma base alargada. A supressão temporária da rebelião não reverterá essa tendência. Nenhuma dessas forças é a alternativa. Todavia, elas delineiam, em dimensões muito distintas, os limites das sociedades estabelecidas, de seu poder de contenção. Quando esses limites são alcançados, o Estabelecimento pode iniciar uma nova ordem de supressão totalitária. Mas, além desses limites, há também o espaço, tanto físico quanto mental, para construir um reino de liberdade que não é aquele do presente: libertação também das liberdades de uma ordem exploradora - uma libertação que deve preceder a construção de uma sociedade livre, a qual necessita de uma ruptura histórica com o passado e o presente. Seria irresponsável superestimar as oportunidades atuais dessas forças (este ensaio ressaltará os obstáculos e ‘atrasos’), mas os fatos estão aí, fatos que não são apenas símbolos, mas também corporificações da esperança” (Marcuse 1969a: viii-ix, trad. nossa).

conceito ainda hoje poderia nos inspirar. Sendo assim, trata-se de desdobrar o sentido de cada um desses níveis de análise, desenvolvendo as noções de (a) objetivos, (b) formas e (c) perspectivas da oposição.

(a) Os objetivos revelam a dimensão mais genérica de uma manifestação de “contrariedade”. Sua orientação vai no sentido – insano, do ponto de vista das relações e mentalidades sociais vigentes – de que se trata de uma “oposição contra o sistema enquanto tal”, dando forma àquela “Grande Recusa” que manifesta uma expressão ulterior de esperança nas forças do negativo (Marcuse 1991: 257).¹¹ Afinal, o que levaria essa contestação a postular um objetivo tão amplo que já não implicasse uma contradição concreta com a sociedade vigente? De fato, tal amplitude estava na ordem do dia, em algum outro ponto concreto da realidade que não no discurso estudantil? O que está em questão é a própria hipótese geral da negação política, assegurada em sua possibilidade mais extrema, e ainda um tanto abstrata. Não está em jogo, aqui, justamente a dificuldade de reconfigurar a *negação determinada*, aquele ponto arquimediano capaz de catalisar a mudança e transformar a teia de relações sociais? Esse é o ponto que subjaz ao pensamento de Marcuse, cuja leitura crítica conduz ao impasse de um diag-

¹¹ A ideia de “grande recusa” tornou-se talvez um dos mais conhecidos conceitos criados por Marcuse, tendo sido divulgado por simpatizantes e críticos (dentre estes, destaque Mészáros 2009: 70-71): trata-se, segundo Marcuse, de “um protesto contra todo o sistema de valores, contra todo o sistema de objetivos, todo o sistema de desempenhos exigidos e praticados na sociedade estabelecida. Em outras palavras, é uma recusa a continuar aceitando e a se conformar com a cultura da sociedade estabelecida, não só com as condições econômicas, não só com as instituições políticas, mas com todo o sistema de valores que eles sentem estar apodrecido no âmago” (Marcuse 1999: 64).

nóstico ainda genérico da oposição: o que a classe social revolucionária representava na teoria política do século XIX não encontra um equivalente direto nessa reproposta dialética. A integração das classes sociais que materializavam socialmente o negativo *não* implicou a sua abolição, mas mudou o seu lugar. Destarte, a identificação das forças de resistência ainda se dá no quadro de uma leitura da teoria crítica, no entanto, segundo um modelo que dá enfoque às forças de oposição, pressupondo-se o quadro daquelas forças de integração. Em conexão com sua reflexão dialética sobre o lugar do negativo, portanto, Marcuse (2014: 131, trad. nossa) ressalta que como “a sociedade antagônica unifica-se em uma totalidade imensamente repressiva, a posição social da negação altera-se [...]. Hoje, a força de negação não está concentrada em nenhuma classe. Política e moralmente, racional e instintivamente, é uma oposição caótica, anárquica”. Embora deixe o lugar do novo sujeito histórico da mudança em vacância, Marcuse não cessa de defender a existência desse lugar no âmbito de uma teoria voltada a pensar a emergência do novo como processo histórico, no qual a ideia de subjetividade política exerce um papel fundamental. As forças de oposição, potencialmente *catalisadoras* da mudança qualitativa, surgem em virtude da consciência e necessidade da oposição integral:

o que legitima a nossa resistência ao sistema é algo mais do que o interesse relativo de um grupo específico, algo mais do que uma nossa simples pretensão. Apelando ao direito da humanidade de viver em paz, ao direito da humanidade de eliminar a exploração e a opressão, não defendemos particulares interesses de grupo (definidos pelos próprios grupos que são os seus

portadores), mas interesses que podem ser apresentados como elementos de um direito universal. Por essa razão, ainda hoje, podemos e devemos reivindicar o direito à resistência como algo mais importante do que um direito relativo (Marcuse 1969b: 88).

A lógica política que orienta a compreensão de Marcuse da ação contestadora tem uma concretização de fundo totalizante, isto é, busca ultrapassar as particularidades dos pontos de vista e visa ao todo, mas ela *não* está fechada, porém, a pensar a sério o lugar do particular nesse movimento (muito menos o das instituições jurídicas e democráticas). Marcuse certamente não rechaça protestos mobilizados “contra males específicos, contra falhas específicas” (Marcuse 1999: 63-64), os quais têm lugar na implementação de condições *menos* repressivas – como afirmará depois, em *Contrarrevolução e revolta*, isso certamente representa uma diferença *vital* quanto a condições repressivas, como o é aquela entre regimes democráticos e regimes autoritários. Sua teoria da sociedade e o diagnóstico de tempo que a sustenta estavam então se orientando para o mapeamento daquelas forças capazes de catalisar, em última análise, a efetiva forma de protesto contra o sistema, isto é, a subversão integral. Dito em outros termos, é preciso ter como assegurada a diferença entre as formas da revolta e da revolução, bem como de suas diferenciações internas, pois “o próprio Marcuse na verdade não confundiu a revolta com uma revolução; mas atribui inteiramente a ela o papel de um tiro inicial” (Habermas 2001: 204).

(b) Se o objetivo é tão amplo, as *formas* de organização da oposição poderiam se encontrar diante de um (aparente)

dilema: ou se articulariam tão amplamente quanto a sociedade à qual se opõe, perdendo seu lastro de ação concreta imediata (e aqui teríamos a imagem algo romântica da revolução que começa frustrada), ou, caso a realizassem, ingressariam nas redes da dominação existente e na lógica de questões “particularistas”. O dilema, porém, parte da ausência de nuances e está preso a uma representação esquemática das forças sociais de oposição. Afinal, se a configuração global da dinâmica das forças sociais se alterou, também não teria sido alterada a disposição das partes? A explosão espontânea do movimento estudantil no final da década de 1960 demonstrou que, mesmo partindo de um contexto particular, por exemplo, pode-se chegar a um desdobramento politicamente amplo. Quando Marcuse (1999) comenta, com os estudantes estadunidenses, sobre o cenário que presenciou em Paris, relata que protestos inicialmente difusos logo se transformaram em *evento* político: imprevisto, sua efetivação mudou a fisionomia da segunda metade do século XX, traduzindo-se em um marco da contestação política naquele século. Se, por um lado, assistiu-se ao “ressurgimento e retorno de uma tradição, e desta vez uma tradição revolucionária, que estivera adormecida na Europa desde o início dos anos vinte” (Marcuse 1999: 61), de outro, verificou-se uma forma diversa de oposição, mapeada em grupos e estratos da sociedade que então não eram computados: foi justamente da atividade espontânea dos estudantes nas barricadas, e da sua própria articulação posterior com os trabalhadores, que em pouco tempo se passou a uma greve geral. Com isso, uma vez rompido o isolamento do movimento, pode-se constatar que ele

foi efetivado e levado adiante com a ampliação das frentes de protesto, que foram organizadas sem que isso implicasse a sufocação dos membros politicamente articulados.

Nesse contexto, contra aqueles que visualizam em Marcuse uma exaltação simplória da violência da oposição, basta resgatar seu entendimento da particularidade inerente aos contextos da atividade política:

Formas difusas de oposição, ademais, são as manifestações, manifestações desarmadas que não requerem uma busca programada do confronto de forças. *Buscar o choque tão-somente pelo amor do choque não é apenas inútil, mas também irresponsável. Os choques, os confrontos violentos existem: não é preciso procurá-los. A busca do choque terminaria por confundir mais do que por esclarecer as razões que levaram ao nascimento de uma oposição* (Marcuse 1969b: 58, trad. mod.).

Quando Marcuse expôs essa construção aos estudantes alemães em 1967, discutia formas de oposição que, depois, viriam a se notabilizar no Maio de 68 francês. Tal forma da oposição aparece mediante a figura da desobediência civil, como ação que se inicia nos marcos da legalidade, mas *depende* do modo como uma organização é delimitada pelos marcos das instituições jurídico-políticas estabelecidas. O elemento divisor de águas na eclosão dos protestos estudantis mais inflamados em Paris foi a repressão estatal, antes de tudo a mobilização de força policial, pela própria reitoria da Sorbonne, contra os estudantes. Daqui Marcuse (1969b: 58 trad. mod.) indagava se essas “manifestações organizadas, legais [...] são hoje ocasiões de choque com a violência institucionalizada que se desencadeia

normalmente contra a oposição”. Caso o fossem, o terreno da legalidade teria sido então ultrapassado – faticamente, para ambos os lados em conflito. Ora, diante disso Marcuse afirmará seu corolário sem titubear: “*a violência institucionalizada é capaz de fixar discricionariamente os próprios limites e de restringir até um mínimo sufocante os limites da legalidade*” (1969b: 58). Este é justamente o problema: *como permanece o estatuto da delimitação do legal e do ilegal quando, em meio a manifestações civis, qualquer corpo político pode dar margem ao início de uma escalada de violência e repressão que pode, aprioristicamente, ser determinada pelos operadores da violência institucionalizada? Antes da explosão do movimento estudantil, a forma por excelência dessa reivindicação teria sido dada pelo Movimento dos Direitos Civis, que “experimentou exatamente como a violência é exercida pelos outros e como a legitimidade de uma resistência a ela [à violência institucionalizada] é contestada desde o início”* (Marcuse 1969b: 59). De fato, essa barreira está sempre a ponto de desmanchar-se no ar, limitando potencialmente o exercício de quaisquer direitos e garantias civis e políticos de participação e ação. Não obstante, o limiar que define “o limite da legalidade” faz *toda* a diferença, pois marca a definição de uma oposição legal e outra ilegal, daqueles que são tolerados como manifestantes e daqueles que são agitadores, criminosos ou ainda, um assombroso extremo, terroristas. Em última análise, o limite entre estar sujeito ou não à violência de antemão.

Diante disso, “a oposição se encontra, portanto, em fase da fatal alternativa: oposição como organização ritual, ou opo-

sição como resistência, isto é, como *civil disobedience*?” (Marcuse 1969b: 59). Na reformulação sugestiva desses termos em *Um ensaio sobre a libertação*, vem à tona, justamente, a tônica da desobediência conforme pensada por Marcuse diante dos limiares da ordem instituída: “obediência civil” *versus* “desobediência incivil” (Marcuse 1969c: 68). Como elaborar, por conseguinte, essa alternativa? Antes de tudo, é preciso considerar um tema candente que atravessa as discussões sobre resistência política e desobediência civil, a saber, o uso de formas violentas e não violentas de oposição. Para Marcuse, aquele abismo entre as potencialidades da vida humana e os bloqueios infligidos pela realidade agora ganha nova forma, cindindo também o fenômeno e o conceito da violência, que desta maneira “se apresenta sob duas formas diversas: a da violência institucionalizada da ordem constituída e a da violência da resistência, que se destina necessariamente a permanecer como ilegal em relação ao direito positivo” (Marcuse 1969b: 59). Ao verificar que tanto a violência quanto o direito encontram-se cindidos, Marcuse notará uma homologia entre ambos: de um lado, “a ordem constituída tem de seu lado o monopólio legal da violência, bem como o direito positivo, ou melhor, o dever, de exercer essa violência em sua defesa”; do outro lado, surge “o reconhecimento de um direito mais alto e o reconhecimento do dever de resistir como força propulsiva do desenvolvimento histórico da liberdade, o direito e o dever da desobediência civil como violência potencialmente legítima” (Marcuse 1969b: 59). Para Marcuse, portanto, a desobediência civil seria, de saída, *resistência*, afinal “falar de legalidade da resistência é um contras-

senso. Nenhum sistema social, nem sequer o mais livre, pode legalizar (constitucionalmente ou de outra maneira) uma violência que vise a derrubá-lo” (Marcuse 1969b: 59-60). Como o limite do direito e da violência seria discricionariamente definido pelo sistema social estabelecido, também *qualquer* forma de oposição, potencialmente, é uma forma de violência contra esse sistema a ser julgada *sob* a ótica desse sistema. Além do mais, com uma lição prática que permanece vívida no presente, todos se tornariam potencialmente opositores, pois “hoje, de fato, o que está posto em jogo é a vida de todos” (Marcuse 1969b: 64). Há um peso, duas medidas: a violência que não a do Estado é definida de saída como ilegítima, e não apenas ilegal. Essa medição canhestra se deve ao fato de que tal definição de critérios depende apenas das determinações realizadas por meio dos aparatos repressivos e mesmo das forças capazes de disputá-los; afinal, “a ordem constituída dispõe do direito de determinar as fronteiras da legalidade” (Marcuse 1969b: 60).¹² Assim, por exemplo, as forças de Estado podem blindar formas de violência “não autorizadas”, desde que isso implique seu autointeresse ou razões de Estado, como a tortura, o desaparecimento, a perseguição. Agora, a democratização desse aparato indubitavelmente deve ser pensada como uma pauta da oposição no interesse da totalidade do espaço público, pois é nada menos que o papel do dissenso e da condição efetiva da plurali-

¹² Para Marcuse, a forma violência pode ser definida pelos fins da “agressão” ou da “libertação” (a qual podemos entender, dado o caráter *sistêmico* daquela violência “legalizada” da agressão, como “contraviolência”): “Desde o seu surgimento, portanto, a oposição encontra-se no terreno da violência. Direito se opõe a direito; e não apenas como garantia abstrata, mas como ação” (Marcuse 1969b: 60).

dade que está sendo disputado, quando não simplesmente defendido em sua existência.

(c) Por fim, quanto às perspectivas da oposição, Marcuse considera que “todas as forças de oposição servem hoje à preparação – e apenas à preparação, ainda que indispensável – de uma possível crise do sistema” (1969b: 63). Como sabemos, tendo assistido à dinâmica de diversas crises econômicas do capitalismo, crise econômica e radicalização política têm sido elementos que tendencialmente caminham lado a lado, e “não é absolutamente claro se a radicalização política ocorrerá no sentido de posições de direita ou de esquerda. O perigo agudo do fascismo ou do neofascismo (e o fascismo é sempre, por sua essência, um movimento de direita) ainda não desapareceu” (1969b: 63).

Observando a “contrarrevolução preventiva” que então se espalharia pelo mundo capitalista e a existência de um sistema totalitário por trás da Cortina de Ferro, Marcuse consubstanciou em uma fórmula de conteúdo aporético o que denominou, em *Um ensaio sobre a libertação*, de “dialética da democracia”: “se a democracia significa autogoverno de pessoas livres, com justiça para todos, então a realização da democracia pressuporia a abolição da pseudodemocracia existente” (Marcuse 1969c: 65). Com a falsificação do significado das instituições democráticas, fomentada por tendências autoritárias e sustentada por “uma maioria popular cuja opinião é gerada pelos interesses dominantes no status quo” (Marcuse 1969c: 65), a própria defesa da democracia se torna uma pauta radical – defendê-la como princípio básico de organização pode, então, desencadear

uma passagem da obediência (civil) para a desobediência (incivil).

Gostaria de finalizar este texto chamando atenção para esse movimento, no qual me permito sintetizar as contradições e condições da ação política divergente. Em primeiro lugar, no sentido dessa dialética, a luta por democracia encontra-se em contradição com instituições apenas *majoritárias*, mas não efetivamente *democráticas*: eleições livres, por exemplo, inauguram formalmente o princípio de que indivíduos conscientes, moral e cognitivamente, podem escolher seus representantes políticos, mas não asseguram que o conteúdo cognitivo e moral dessas escolhas implique de saída a preservação das instituições. Para isso, deve haver, ao mesmo tempo, um apreço institucionalmente compartilhado por aquela liberdade de escolha que é também liberdade de organização: para que cidadãos possam se autogovernar numa democracia necessitam poder se auto-organizar, isto é, participar como atores políticos e manifestar suas divergências:

o movimento para estender direitos e liberdades constitucionalmente professados para a vida diária de minorias oprimidas, mesmo o movimento para preservar direitos e liberdades existentes, tornar-se-á ‘subversivo’ no nível em que encontrará a resistência ressentida da maioria contra uma ‘exagerada’ interpretação e aplicação da igualdade e da justiça (Marcuse 1969a: 66, trad. nossa).

Ora, que o princípio majoritário possa ameaçar o princípio democrático e que uma técnica política possa subverter o princípio mesmo da política moderna constitui um dos proble-

mas que a teoria política tem enfrentado ao menos evidentemente desde que regimes autoritários foram empossados pelas urnas – as mesmas urnas que depois foram interdidas por esses regimes. Mas esse é um caso ainda extremo. Marcuse fala então de algo aparentemente mais simples, mas que traduz na essência o problema da integração política de estratos diversos na sociedade que teriam direito à igual dignidade e consideração. Diante disso, em segundo lugar, emerge “a situação absurda: a democracia estabelecida ainda fornece a única moldura legitimada para a mudança e deve, portanto, ser defendida contra todas as tentativas da direita e do centro de restringir essa moldura, mas, ao mesmo tempo, a preservação da democracia estabelecida preserva o *status quo* e a contenção da mudança” (Marcuse 1969a: 68, trad. nossa).

Para Marcuse, essa sem dúvida era uma equação aporética, porquanto “a luta democrática entrará em crescente conflito com as instituições democráticas existentes, com suas barreiras internas e dinâmica conservadora” (Marcuse 1969a: 65). Menos violência e menos repressão, combinadas com mais direitos e mais democracia compõem uma fórmula que, se não é em si mesma revolucionária, já contém um caminho, ambíguo, para efetivação da liberdade no atual tempo do mundo. Ao lado do aviso de que “seria fatal abandonar a defesa dos direitos e liberdades civis na moldura estabelecida” (Marcuse 1969a: 65), permanece de pé outro, segundo o qual “a ação direta torna-se meio de democratização e de mudança mesmo no sistema estabelecido” (Marcuse 1969a: 69). A ação conjunta de grupos divergentes no interior das democracias existentes e dos siste-

mas constitucionais estabelecidos é o que efetivamente se volta para a preservação de ambos, seja denunciando negações, e solicitando a manutenção, implementação e extensão de direitos e liberdades, seja impedindo que o governo usurpe suas atribuições violando-as: “sob essas circunstâncias, a ação direta e a desobediência incivil tornam-se para os rebeldes parte integrante da transformação da democracia indireta do capitalismo corporativo em uma democracia direta em que as eleições e a representação não mais servem como instituições de dominação” (Marcuse 1969a: 69). Com uma ironia que apenas o movimento histórico poderia trazer ao mundo, a preservação do direito e da democracia está nas mãos justamente daqueles que se afirmam como vozes da divergência e da oposição; ainda mais, é por meio das suas ações contestadoras que o princípio democrático – a soberania popular – e o princípio do direito – a soberania constitucional – testarão a sua integridade, pois o poder instituído não parece mais hesitar ao ameaçá-los.

Recebido em 30/04/2019, aprovado em 09/12/2019 e publicado em 01/05/2020

Referências bibliográficas

- ADORNO, T. *Dialética negativa*. Trad. M. A. Casanova, rev. técn. E. S. Neves da Silva. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009 [1966].
- ARENDT, H. *A condição humana*. Trad. R. Raposo, rev. técn. A. Correia. 13. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016 [1958].

ESPOSITO, R. *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*. Torino: Giulio Einaudi editore, 2018.

HABERMAS, J. “Os diferentes ritmos da filosofia e da política. Nos cem anos do nascimento de Herbert Marcuse”. In: —. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. Trad. M. Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001 [1998], p. 199-205.

HEGEL, G. *La phénoménologie de l'Esprit*. t. 1. Trad. J. Hyppolite. Paris: Aubier, 1939 [1807].

HYPPOLITE, J. *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris: Éditions du Seuil, 1983.

JANSEN, P-E. “O processo de Habilitação de Marcuse – uma odisseia”. Trad. I. M. Loureiro, R. de Oliveira. In: I. M. Loureiro (Org.). *A grande recusa hoje*. Petrópolis: Vozes, 1999 [1989], p. 27-40.

KELLNER, Douglas. “Introduction to the Second Edition”: In: H. Marcuse. *One-Dimensional Man*. 2nd. Edition. Boston: Beacon Press, 1991, p. xi-xxxix.

KELLNER, Douglas. “Introduction: Herbert Marcuse and the Vicissitudes of Critical Theory”. In: H. Marcuse. D. Kellner (Ed.). *Collected Papers of Herbert Marcuse: Towards a Critical Theory of Society*. London/New York: Routledge, 2001, p. 1-33.

LEBRUN, G. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. Trad. S. Rosa Filho. São Paulo: Editora UNESP, 2006 [1972].

LEBRUN, G. *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

MARCUSE, H. *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press, 1969a.

- MARCUSE, H. *Counterrevolution and Revolt*. Boston: Beacon Press, 1972.
- MARCUSE, H. *Das Ende der Utopie. Vorträge und Diskussionen in Berlin 1967*. Berlin: Maikowski, 1967.
- MARCUSE, H. “Ética e revolução”. Trad. I. M. Loureiro. In: —. *Cultura e sociedade*. v. 2. 2. reimpr. Trad. W. L. Maar, I. M. Loureiro, R. de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 2010, [1964], p. 137-151.
- MARCUSE, H. *Hegel’s Ontology and Theory of Historicity*. Trans. S. Benhabib: Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987 [1932].
- MARCUSE, H. “Herbert Marcuse fala aos estudantes”. Trad. R. de Oliveira. In: I. M. Loureiro (Org.). *A grande recusa hoje*. Petrópolis: Vozes, 1999 [1968], p. 57-70.
- MARCUSE, H. “*New Sources on the Foundation of Historical Materialism*”. Trans. J. De Bree, rev. J. Abromeit. In: —. J. Abromeit, R. Wolin (Eds.). *Heideggerian Marxism*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2005 [1932], p. 86-121.
- MARCUSE, H. “Objetivos, formas e perspectivas da oposição estudantil”. In: *O fim da utopia*. Trad. C. N. Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969b [1967].
- MARCUSE, H. *One-Dimensional Man*. 2nd. Edition. Boston: Beacon Press, 1991 [1964].
- MARCUSE, H. “Prefácio”. Trad. W. L. Maar. In: *Cultura e sociedade*. v. 1. 2. ed. Trad. W. L. Maar, I. M. Loureiro, R. de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 2006 [1965], p. 37-47.
- MARCUSE, H. *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*. 2nd Edition with Supplementary Chapter. New York: Humanities Press, 1955.

- MARCUSE, H. “Subverting Forces - in Transition”. In: —. *An essay on liberation*. Boston: Beacon Press, 1969c, p. 49-78.
- MARCUSE, H. “The Concept of Negation in the Dialectic”. In: —. D. Kellner, C. Pierce (Ed.). *Collected Papers of Herbert Marcuse: Marxism, Revolution, and Utopia*. London/New York: Routledge, 2014 [1966], p. 128-131.
- MARCUSE, H. “Uma nota sobre a dialética”. Trad. I. Marin. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, 2 (1. 2), 2018 [1960], p. 9-19.
- MARCUSE, H., NUSSBAUM, H. von. “A revolução em 1969 (Entrevista)”. Trad. I. M. Loureiro, R. de Oliveira. In: I. M. Loureiro (Org.). *A grande recusa hoje*. Petrópolis: Vozes, 1999 [1969], p. 71-79.
- MÉSZÁROS, I. *Estrutura social e formas de consciência I. A determinação social do método*. Trad. L. Pudenzi, F. R. Cornejo, P. C. Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2009.

INTERSECÇÕES E DIVERGÊNCIAS ENTRE A DESOBEDIÊNCIA CIVIL E O CONCEITO LIBERTÁRIO DE AÇÃO DIRETA

Peterson Roberto da Silva¹

RESUMO:

O objetivo deste artigo é analisar comparativamente os conceitos de desobediência civil e ação direta libertária. Para tanto, partiremos de definições conflitantes de desobediência civil para delinear um consenso mínimo a respeito de seus elementos constitutivos. A seguir, abordaremos a ação direta a partir do seu enquadramento libertário por razões históricas e normativas, definindo-a como ação executada por pessoas diretamente envolvidas em uma situação, de forma amplamente inclusiva, com o objetivo de resolver um problema sem reforçar as instâncias de autoridade hierárquica. Como resultado das comparações realizadas, defendemos que apesar de suas significativas intersecções, algumas características elementares distinguem as formas de ação política: (i) o método da ação direta implica um fim político específico, o que não é o caso da desobediência civil; (ii) tanto

¹ Peterson Roberto da Silva é doutorando em Sociologia Política pela UFSC. E-mail para contato: peterston.235@gmail.com.

uma quanto a outra podem ser respostas a situações consideradas negativas (“reações”), mas nem sempre a desobediência civil fará sentido no contexto de produzir uma nova realidade (“ação”); e (iii) a desobediência civil denota uma caracterização de si enquanto um ato que, apesar de ilegal, deveria receber um “status especial” dentro do sistema legal, apelo completamente ausente no caso da ação direta.

PALAVRAS-CHAVE:

Desobediência civil. Ação direta. Anarquismo. Ativismo. Ação política.

INTERSECTIONS AND DIVERGENCES BETWEEN CIVIL DISOBEDIENCE AND THE LIBERTARIAN CONCEPT OF DIRECT ACTION

ABSTRACT:

The goal of this article is to comparatively analyze the concepts of civil disobedience and anarchist direct action. To do so, we shall delineate a minimum consensus regarding the constitutive elements of civil disobedience from conflicting definitions of the term. Thereafter, we approach direct action in an anarchist framing due to historical and normative reasons, defining it as action executed by people directly involved in a situation, in a widely inclusive manner, with the goal of solving a problem without reinforcing existing instances of hierarchical authority. As a result of the comparisons, we defend that despite the significant intersections, some basic characteristics distinguish these forms of political action: (i) the means of direct action imply a

specific political end, which is not the case of civil disobedience; (ii) both can be responses to negative situations (“reactions”), but civil disobedience will not always make sense as a tool in the context of producing new realities (“action”); and (iii) civil disobedience denotes a characterization of itself as an act which, albeit illegal, should have a “special status” within the legal system, an appeal completely absent in direct actions.

KEYWORDS:

Civil disobedience. Direct action. Anarchism. Activism. Political action.

Introdução²

Em meio ao decréscimo dos níveis de identificação partidária e do engajamento com formas ditas “tradicionais” de participação política (Dalton 2013: 31, Van Deth 2018: 103-104, Stolle e Hooghe 2005: 163-167, Echegaray 2015: 176), modalidades de ação política como a ação direta e a desobediência civil, entre formas que Jakobsen e Listhaug (2014: 231, minha trad.) chamam de mais “desafiadoras das elites” (*elite-challenging*), ganham tração em meio aos movimentos sociais de nossos tempos. Tendo em vista que estas formas de ação política são não raro comparadas ou tidas por equivalentes (como em muitas ocasiões o fez o próprio Martin Luther King Jr. (Milligan 2013: 104)), o objetivo deste artigo é discutir as conexões e as fronteiras

² Agradeço às/aos pareceristas anônimas/os por suas contribuições. O presente trabalho foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

ras entre o conceito libertário de ação direta e a ideia de desobediência civil a partir do ponto de vista da teoria política normativa. A ação direta que discuto é a libertária, seguindo razões tanto históricas como normativas. Por um lado, a ideia contemporânea de ação direta surge historicamente com o movimento anarquista; por outro, o anarquismo é a única tradição política que reclama esta ideia simultaneamente como meio e como horizonte axiológico (Silva 2018: 194-199). Início expondo definições dos dois termos a serem discutidos, passando posteriormente a uma comparação direta. Concluo elencando os pontos de intersecção e divergência entre os termos.

Compreendendo a desobediência civil

Embora há quem veja “elementos da desobediência civil já no pensamento grego”, este conceito só é “afirmado em sua especificidade a partir da modernidade” (Matos 2016: 50). Henry Thoreau (1997) é tido como o primeiro pensador a dissertar sobre o tema,³ que ganharia destaque histórico ao longo do século XX em contextos como o movimento por direitos civis nos Estados Unidos e pela independência indiana. Interessamos aqui, em meio à vasta literatura que aborda o tema, procurar uma definição à qual podemos nos ater para discuti-lo de forma comparativa. Isto é particularmente complicado, con-

³ Muito embora ele não tenha utilizado o termo especificamente na obra que é geralmente usada como referência – seu título, inclusive, que de fato inclui o termo, teria sido póstumo.

siderando que a desobediência civil “nunca foi usada para se referir a uma única coisa” (Milligan 2013: 104, minha trad.).

[A] literatura sobre a desobediência civil demonstra várias linhas de discórdia. [... Não há] um recorte binário entre a abordagem de ativistas e a de observadores sobre o assunto e portanto não há como privilegiar uma sobre a outra [...] Em certo sentido, simplesmente não há um único conceito consensual de desobediência civil que se provou estável ao longo do tempo. (Milligan 2013: 13, minha trad.)

Para Hall (1971 apud Smart 1991: 193, minha trad.), “um ato de desobediência civil é um ato de violação de uma lei (ou um grupo específico de leis) feito por razões morais”. Esta definição, no entanto, é minimalista demais – pois não faz referência ao contexto social mais amplo em que se dá o ato, ou mesmo caracteriza especificamente a violação da lei em questão. Algo semelhante ocorre com a definição de Michael Bayles (1970 apud Smart 1991: 193, minha trad.), para quem a desobediência civil seria “a performance seletiva e pública de ações (comissões ou omissões) que verdadeiramente se crê ilegais por razões que o agente entende serem moralmente persuasivas”. Esta última definição caracteriza as ações como seletivas e públicas, mas ainda não abarca apropriadamente, como assinala Brian Smart, a questão da intencionalidade de *transformação*: há quem possa ignorar ou violar uma lei (moral e publicamente, inclusive) sem qualquer intenção de fazer com que ela mude, o que não é coerente com aquilo que historicamente se compreende enquanto desobediência civil. Uma definição como a de Bertrand Russell (1969 apud Smart 1991: 194, minha trad.),

por outro lado, que identifica a desobediência civil a um “método para fazer com que as pessoas saibam dos perigos a que o mundo está exposto e para persuadi-las a se juntar a nós em oposição à insanidade que afeta [...] governos”, possui outro tipo de deficiência: embora haja um claro reconhecimento da intenção transformadora, esse “método” pode incluir maneiras de (desobedecendo à lei) transmitir informações sobre os “perigos a que o mundo está exposto” para que as pessoas se oponham a eles. Nesse sentido, ninguém (exceto quem praticou o ato) precisaria saber que o ato ocorreu; vale dizer, não seria necessário que a desobediência acompanhasse a informação principal sobre os “perigos” a serem evitados.

Para Smart (1991: 197, minha trad.), assim, a desobediência civil abrange tanto a intencionalidade de transformação por meio de um ato (desobediente) quanto o fato de que tal transformação não ocorreria mediante o ato em si, mas como reação a seu reconhecimento por parte de terceiros. O autor operacionaliza estas demandas, que entende apreenderem adequadamente o fenômeno histórico da desobediência civil, ao descrevê-lo como um ato comunicativo – no caso, é o elemento comunicativo do ato que “vincula o desobediente civil e o governo ou o público em uma relação de emissor/destinatário” da mensagem que o ato acaba por significar.

A definição delineada por John Rawls em grande medida contempla estas considerações:

[U]m ato público, não-violento e consciencioso contrário à lei, geralmente feito com a intenção de provocar

uma mudança nas políticas ou leis do governo. [...] Um ato político no sentido de que se justifica por princípios morais que definem uma concepção de sociedade cívica e bem público. Ela se embasa, portanto, na convicção política, ao contrário da busca por interesse próprio ou de um grupo. [...] Um ato público que [se endereça] ao senso de justiça da maioria para exigir a consideração das medidas demandadas. (Rawls 2013: 247-248, minha trad.)

Não obstante, Smart propõe refinamentos⁴ para chegar a uma definição própria:

A desobediência civil [...] é um protesto e pode também ser uma ameaça e informação destinada a governos e ao público; ou é uma violação deliberada de lei ou injunção ou é um desafio deliberado à interpretação oficial da lei; ela envolve um apelo a princípios de abrangência pública que se acredita terem sido violados; ela pode envolver violência seja como coerção por força ou coerção por persuasão ou como um dispositivo meramente dramático, mas não pode combinar a coerção por força com a derrubada do governo ou da constituição. (Smart 1991: 211, minha trad.)

O problema com a argumentação desenvolvida por Smart é que sua definição, talvez mais preocupada com a operacionalização da “ocorrência” da desobediência civil em um sentido empírico (ainda que incluindo muito mais elementos que as definições de Hall e Bayles), não leve em consideração certas questões normativas do campo jurídico e político. Para Matos (2016: 46), existem “pelos menos duas vertentes [...] que tentam

⁴ Uma das principais questões de divergência do autor em relação a Rawls é a questão da violência. Para Smart, se o termo é considerado de maneira ampla o bastante, ele deve ser compreendido como parte do ferramental disponível para a construção de um ato de desobediência civil.

compreender a natureza da desobediência civil: o liberalismo e o constitucionalismo”. Muito embora o autor advirta que “a divisão entre tais matrizes teóricas possui validade apenas didática, eis que muitas vezes se confundem e complementam, tendo em vista [...] que o constitucionalismo nasce e se desenvolve a partir de uma visão liberal do direito e da política”, podemos ver que essa distinção é produtiva na medida em que conduz a uma definição mais robusta quanto a alguns de seus elementos.

Um fator clássico da desobediência civil, por exemplo, é o fato de que seus executores em geral aceitam a punição legal que virá como consequência do ato desobediente. Assim, a desobediência civil

é feita em uma situação em que a prisão e a punição são esperadas e aceitas sem resistência. Dessa forma ela manifesta um respeito por procedimentos legais. A desobediência civil expressa a desobediência em relação à lei dentro dos limites da fidelidade à lei, e essa característica sua ajuda a estabelecer, aos olhos da maioria, que ela é de fato conscienciosa e sincera, que ela realmente se destina ao seu senso de justiça. Ser completamente aberto quanto aos seus próprios atos, e estar disposto a aceitar as consequências legais de sua própria conduta, é um vínculo que objetiva provar a própria sinceridade, uma vez que não é fácil demonstrar para outros ou mesmo para si próprio que os próprios atos são conscienciosos. (Rawls 2013: 248, minha trad.)

A explicação de Rawls, contudo, é insuficiente para Smart (1991: 207, minha trad.), que pergunta, quanto a uma pessoa

que pratica a desobediência civil, “por que a indisposição para ser presa por causa de uma lei (para ela) repressiva deveria automaticamente impugnar sua honestidade?”. A questão é que a visão liberal sobre a desobediência civil, de acordo com Matos (2016: 51), “esvazia [seu] sentido constitucional [...] ao concebê-la enquanto simples protesto ou medida de pressão política”, uma vez que fixa seu objetivo como “propiciar a negociação com o Estado para assim se alcançar um acordo”.

Hannah Arendt é uma das principais críticas do enquadramento liberal da questão. Para autora, a desobediência civil não representaria um fenômeno moral ou legal:

O que está em questão é o problema do poder, não o estatuto das leis ou a consciência moral. Por esse motivo, duas figuras tradicionalmente consideradas como exemplos de desobediência – Sócrates e Thoreau – são rapidamente descartadas: o primeiro nem ao menos desobedece à lei e o segundo age por motivos de ordem moral. Isso quer dizer que a desobediência civil deve ter motivação exclusivamente política e, por isso mesmo, dever ser pública e realizada em conjunto, coletivamente. Nem Sócrates nem Thoreau parecem atender essas exigências. (Adverse 2012: 423-424)

Ao retirar o fenômeno da área da moralidade e da subjetividade (posto que individuais), Arendt recoloca o problema em termos de coletividade. A desobediência civil estaria “associada ao desejo de imprimir uma mudança no corpo político ou evitar que tal aconteça”; não obstante, “a ação de desobedecer tem imediatamente a lei por objeto, mas mediatamente concerne [...] aos princípios que animam o corpo político e o sistema de normas jurídicas que o organiza” (Adverse 2012: 424-425). Para

Hannah Arendt, existe um vínculo entre a lei e a estabilidade, de modo que “toda mudança apenas pode resultar de uma atividade extralegal”; isto não significa, contudo, de maneira análoga à ressalva presente na supracitada definição de Smart (1991: 211, minha trad.), que esta atividade almeja destruir ou subverter completamente a lei, pois “a desobediência [...] jamais rompe com a legalidade”, e “por meio da desordem [...] visa a ordem”, embora “não uma ordem inteiramente nova”; assim, a “desobediência civil guarda parentesco com a revolução sem, no entanto, com ela se confundir” (Adverse 2012: 424-425). É verdade que a autora afirma que “o desobediente civil compartilha com o revolucionário o desejo de ‘mudar o mundo’, e que as mudanças que deseja fazer podem ser de fato drásticas”, dando como exemplo o caso de Gandhi (Arendt 1972: 77, minha trad.). No entanto, seu enquadramento geral de um conceito caracterizado como “primariamente estadunidense em origem e substância” (Arendt 1972: 83, minha trad.) a leva a defender uma concepção do termo mais voltada para o respeito a uma legalidade cujo “espírito” em certo sentido fortalece a potencialidade da desobediência como repertório político. A diferença em comparação com Smart estaria na necessidade do reconhecimento da autoridade da lei (no sentido da aceitação da punição), embora esta característica não seja compreendida pela mesma chave pragmática de Rawls. Em vez disso, é a relação que o desobediente deseja estabelecer com sua própria sociedade política que justifica essa submissão ao rigor da lei (mesmo no momento em que ele contesta um elemento de tal sociedade):

A desobediência civil pode se voltar para a mudança necessária e desejável ou para a necessária e desejável preservação ou restauração do Status quo [...]. Em nenhum dos casos a desobediência civil pode ser igualada à desobediência criminosa. Há toda a diferença do mundo entre o criminoso que evita o olhar do público e o desobediente civil que toma a lei em suas próprias mãos em aberto desafio. Essa distinção entre uma violação aberta da lei, executada em público, e uma clandestina, é tão incrivelmente óbvia que só pode ser negligenciada por preconceito ou má vontade. (Arendt 1972: 75, minha trad.)

Para Matos (2016: 49, ênfase adicionada), assim, a desobediência civil é uma “ação que busca *transformar o direito* sem, no entanto, utilizar para tanto mecanismos jurídico-institucionais”; esta transformação, contudo, não é radical e revolucionária – a desobediência civil aparece, “na vertente constitucionalista, [...] como uma prática organizada, não-violenta e legítima mediante a qual certa sociedade *interpreta sua Constituição*” (Matos 2016: 53, ênfase adicionada). Para Habermas (1985: 106, minha trad.), inclusive, a forma como o Estado lida com tais desobedientes é indicativo de sua própria constitucionalidade democrática; “quando promotores e juízes [...] processam o desobediente como um criminoso comum e o punem com as sentenças comuns, sucumbem a um legalismo autoritário”.

Tony Milligan defende uma definição diferente das vistas até aqui. Assim como os demais, vê a desobediência civil como essencialmente não-violenta, embora, como Smart, relativize o escopo da violência ou as formas como ela pode incluir ou excluir uma ação nesta categoria: “a desobediência civil precisa

ser apenas em grande medida não-violenta ou aspirar à não-violência, e mesmo assim primariamente no que tange a pessoas e não necessariamente à propriedade”. O autor defende que, especialmente em meio às reações que tais ações podem gerar, “alguma medida de autodefesa” pode ser necessária, bem como “certos tipos de dano de baixa intensidade a propriedades” - além de ressaltar que o uso de violência por parte de poucos membros de um grupo majoritariamente não-violento não deveria descaracterizar uma ação como apropriada para este conceito (Milligan 2013: 14-15, trad. minha). Milligan (2013: 14) também critica uma abordagem do conceito “baseada na comunicação”, preferindo uma focada na “civildade”, no sentido de que a desobediência civil “exige de nós a demonstração de algo parecido com o respeito pelas pessoas, e isso pode ser em parte o que há de civil na desobediência civil” (Milligan 2013: 16). O autor define esta civildade (separando-a de uma ideia elitista de “boas maneiras”) da seguinte maneira:

Presumo que há normas básicas que qualquer protesto não deve violar ou quebrar para além de um certo ponto para estar dentro dos limites da civildade. Uma lista plausível de tais normas incluirá as seguintes: “(i) respeito por outros, ou, se não gostamos do termo respeito, o reconhecimento de que outros humanos são companheiros [fellow] humanos, isto é, membros da mesma comunidade moral; (ii) a rejeição de discursos de ódio; (iii) o compromisso em evitar atos motivados por ódio; (iv) o compromisso em grande medida bem-sucedido de tentar evitar violência e ameaças de violência, embora uma exceção possa ser feita para a violência sistêmica da qual muitos de nós podem ser cúmplices; (v) o compromisso em evitar crueldade; e

[...] (vi) o reconhecimento de um dever de cuidado ou de evitar colocar outros em perigo de maneira imprudente (Milligan 2013: 36, minha trad.)

A desobediência civil como ato principalmente comunicativo é rejeitada pelo autor por ser insuficiente para abarcar certas experiências que ele entende como exemplos do fenômeno – algumas bastante paradigmáticas, como a experiência de rotas clandestinas para a fuga de escravos no sul dos Estados Unidos. “Quando ativistas tentam evitar fisicamente o mal ao qual se opõem”, ações como tentar impedir a utilização de espaços “não precisam ser vistas como tentativas de dizer alguma coisa”, pois “são perfeitamente inteligíveis por si mesmas” (Milligan 2013: 19, minha trad.).

Por fim, o autor também questiona que as pessoas envolvidas em um ato de interrupção legal (categorizável como desobediência civil) precisem aceitar as punições por suas ações, uma vez que “certo grau de evasão pode ser visto como uma continuação da interrupção por outros meios”; além disso, o autor argumenta que “há uma diferença significativa entre se recusar a aceitar [punições] e se recusar a acelerar o processo ou torná-lo simples para as autoridades”, e que a fundamentação religiosa de algumas visões sobre o conceito podem explicar a ideia de que a desobediência civil exige alguma espécie de “sacrifício pessoal” e “sofrimento” por parte de seus praticantes, o que aparece como em grande medida irrelevante para o autor (Milligan 2013: 21-23, minha trad.).

Assim, a desobediência civil ainda aparece para o autor como um ato político, relativamente não-violento e disruptivo

em relação à lei, mas que precisa se encaixar em outros cinco critérios: em primeiro lugar, um conceito de desobediência civil “não deveria ser tão exigente a ponto de só Gandhi, Martin Luther King Jr. ou Dalai Lama conseguirem fazê-lo”, isto é, “não deveria ser um ideal impossível ou elitista mas uma opção séria para agentes políticos comuns e não-santos”; em segundo lugar, deve se conformar aos critérios de civilidade discutidos acima; em terceiro, o conceito deve ser aplicável a qualquer protesto que se encaixe nas normas de civilidade que compõem o segundo critério, não somente aos movimentos simpáticos a quem esteja utilizando o conceito (o que não significa, inclusive com base nas próprias normas de civilidade, que o conceito deva ser “neutro de conteúdo”, este sendo o quarto critério); em quinto e último lugar, deve haver uma conexão entre o conceito e suas raízes históricas (determinadas por exemplos como os de King Jr., Gandhi e Thoreau) (Milligan 2013: 33-34).

Assim, temos algumas características fundamentais da desobediência civil que poderiam conformar linhas gerais: ela ocorre por meio de um ato de conflito com leis ou ordens governamentais, com ou sem uso ou ameaça de uso de força (embora haja certo consenso quanto ao aspecto não-violento em relação a seres humanos, tanto quanto for possível, e certamente sem qualquer premeditação de violência), que visa à transformação da realidade política em algum grau. Uma visão “comunicativa” do termo faz com que ela implique a comunicação de uma discordância, ou seja, sua intenção transformativa canalizada em apelos à própria sociedade política (incluindo o

governo), cuja constituição não é desafiada intrinsecamente, mas pelo contrário respeitada, tal respeito sendo demonstrado pela pronta aceitação das consequências legais do ato. Já uma visão baseada na “civildade” faz com que este respeito pela constituição da sociedade política em questão seja descrito mais em termos de limites específicos de conduta – ou seja, não se trata tanto da aceitação estoica de punições, mas de uma reivindicação de um “status especial” (*special standing*), “uma reivindicação de um certo tipo de direito a uma resposta tolerante, como a restrição ou ocasionalmente a dispensa de penalidades legais” (Milligan 2013: 30, minha trad.). Embora estas distinções sejam consequentes para uma classificação mais ou menos permissiva de certos atos como atos de desobediência civil, elas não impedem comparações com o conceito libertário de ação direta, como veremos adiante.

Lendo o conceito de ação direta em uma chave anarquista

O conceito de ação direta apareceu por escrito pela primeira vez no Congresso de Amiens, em 1906 (Congresso de Amiens 2015), tendo sido no entanto utilizado anteriormente, no contexto do movimento sindicalista francês da década de 1890. Desde o início, a ação direta esteve associada ao anarcosindicalismo (Carter 2005 apud Milligan 2013: 29). Resumia-se à “ação industrial”, como “greves, boicotes e sabotagens” (Walter 1998: 158), sendo chamada também de “ação econômica”, contraposta à “ação política”, porque esta última era vista como

circunscrita ao âmbito do Estado (Guimarães 2009: 54 e Colombo 2015: 85). Afirmava-se que os trabalhadores deveriam perceber que “seu poder não está em seus votos, mas em sua habilidade de parar a produção” (Cleyre 1912, minha trad.).

Desde então essa distinção perdeu força, e a ação direta veio a representar o ideal segundo o qual a ação deve ser “exercida pelas pessoas mais envolvidas na situação em causa e diretamente sobre ela, o objetivo principal sendo obter algum resultado concreto e não apenas publicidade” (Walter 1998: 158) – até porque, como advoga Goodman (1998: 90), se “as pessoas não tiverem contato [direto] com aquilo que precisa ser feito, nada poderá ser bem feito”. Mais tecnicamente, implica agir sem referência a, ou à revelia de, instâncias de autoridade que seriam teoricamente responsáveis por permitir e/ou executar o ato; como coloca Cleyre (1912, minha trad.), “toda pessoa que já teve um plano, e o fez, ou o mostrou para outros, ganhando sua cooperação para fazê-lo junto a ele, sem pedir a autoridades externas que o façam”, envolveu-se em ação direta. Graeber (2015: 229) sucintamente a define como a insistência “em agir como se já fosse livre”.

A ação direta não necessariamente implica uma ideologia específica, ou, como coloca Milligan (2017: 286, minha trad.), ela é “normativamente neutra”; pode-se agir de maneira contrária a princípios anarquistas à revelia de alguma autoridade estabelecida, incluindo o Estado. William Mellor (1920: 15, minha trad.) definia a ação direta, por exemplo, “como o uso de alguma forma de poder econômico para a garantia dos fins

desejados por aqueles que possuem tal poder”, de modo que num contexto de luta de classes tanto o patrão quanto o empregado poderiam utilizá-la. Percebe-se assim uma tensão entre a definição do conceito, relativamente agnóstica de valores, e o contexto anarquista em que ela se desenvolveu.

Aqui, é relevante explicitar exatamente a que me refiro quando falo de anarquismo e dos princípios que o relacionam à ação direta. Baseio-me na definição de Cohn (2006: 14-15, minha trad.), segundo o qual o anarquismo seria uma “corrente do movimento trabalhista com origem em meados do século XIX na Europa” que possui um “programa socialista de transformação política que se distingue de suas variedades marxista e reformista por um comprometimento primário com a ética”. Assim, o anarquismo abrangeria no mínimo “uma oposição moral a qualquer forma de dominação e hierarquia” e o princípio ético caracteristicamente anarquista, a “coerência entre meios e fins”. Essa definição se propõe como ampla o bastante para abarcar a diversidade interna desta tradição de pensamento e prática políticos, mas é coerente o suficiente “para diferenciar sua corrente socialista principal das tendências individualistas mais marginais”.

O princípio de contraposição à hierarquia implica, no âmbito dos processos decisórios, que é importante garantir que as pessoas que tomam as decisões sejam as mesmas que as pessoas afetadas pelas decisões (May 1994: 62) – uma descrição simples da ideia de autogestão – e que não participem da produção de tal decisão de maneira desigual – ou seja, a autogestão deve ser horizontal. Uma vez que para anarquistas os meios

devem ser iguais aos fins, a defesa da autogestão horizontal *implica* a defesa da ação direta, no sentido de que todo ato praticado para o estabelecimento da autogestão (em qualquer âmbito da sociedade) precisa ele próprio rechaçar a lógica da hierarquia, o que significa que as pessoas envolvidas devem planejá-lo e executá-lo sem qualquer referência a uma autoridade hierárquica – porém, mais que isso, cultivando a horizontalidade em contraposição à hierarquia e dominação nas próprias relações que perpassam a ação direta.⁵ Bookchin (1999: 50–51), conectando o presente ao futuro, caracteriza a revolução anarquista como “a ação direta prosseguida até o povo autônomo se ter apoderado das ruas, da terra e das fábricas”.

Assim, quando se fala sobre a ação direta, temos a definição básica acima. No entanto, ela foi construída ao longo do tempo a partir de um ponto de vista axiologicamente carregado por valores ácratas: se é preciso construir um mundo sem dominação e sem hierarquias, a ação direta é uma ferramenta efetiva para fazê-lo não apenas por sua efetividade tática, mas porque rejeita a hierarquia por todo o percurso do planejamento ao ato, e assim incorpora na prática a mudança que procura desenvolver em maior escala no futuro. Estes valores contudo raramente aparecem em sua definição já que, estrita-

⁵ Há uma analogia aqui a ser feita com a concepção errônea, porém relativamente popular, de que o anarquismo se resume a mera oposição ao Estado – da mesma maneira, a ação direta libertária (anarquista) é específica porque não se trata apenas de agir em oposição ao Estado, mas construindo relações e decisões a partir de outros princípios ao mesmo tempo em que se age, por meio da ação, à revelia de autoridades estatais. Quanto à caracterização incorreta do anarquismo como “antiestatismo”, ver Corrêa e Silva (2014).

mente falando, não fazem mesmo parte dela. A defesa de ideais libertários por parte de muitos adeptos da ação direta pode tornar difícil que vejam como ela, reduzida à sua definição mais essencial, também poderia em teoria ser usada por grupos autoritários.

Esta situação é análoga ao debate sobre a “sociedade civil má”, por exemplo, popularizado com o artigo de Chambers e Kopstein (2001); contudo, tampouco é estranha em discussões sobre a desobediência civil. Milligan, por exemplo, preocupa-se com questões de conteúdo:

Embora a desobediência civil possa ser inadequada ou até mesmo reacionária, o conceito não deve ser completamente neutro em relação ao seu conteúdo. Em parte por causa das exigências de civilidade. Deve haver [...] uma injustiça percebida à qual se opor, ou um direito que está sendo promovido, mas há algumas causas, alguns objetivos e alguns direitos reivindicados cuja promoção não pode plausivelmente ser entendida como desobediência civil porque comprometer-se com eles coloca seus apoiadores para além dos limites da civilidade. Seria, por exemplo, difícil considerar como desobedientes civis um grupo de neonazistas cantando “We Shall Overcome” ao pacificamente bloquear uma sinagoga. E não importaria neste caso se quanto a todos os outros aspectos eles fossem maravilhosamente alegres e impecavelmente educados. [...] A civilidade deles ainda seria falsa, utilizada para defender uma causa que não pode ser defendida de forma coerente com um nível básico de aceitação de todas as outras pessoas (incluindo judeus) como membros da mesma comunidade moral. (Milligan 2013: 34-36, minha trad.)

Milligan procura embutir alguma limitação ideológica mínima ao conceito de desobediência civil – o que é bastante razoável, considerando sua história; não obstante, a operação não é *completamente* estranha à definição formal do conceito, especialmente a concepção “baseada em civilidade” defendida pelo autor.⁶ O mesmo procedimento, no entanto, não parece disponível no caso da ação direta; sua lógica é ampla demais – é possível agir à revelia da autoridade estabelecida, por exemplo no desejo de substituí-la.⁷ As ações diretas em geral podem ser interpretadas como “desrespeitos às regras do jogo”; elas constituem, de fato, sinais de ilegitimidade percebida – se aqueles que agem diretamente sentiram que esta era a melhor tática de ação social, as regras do jogo da ação coletiva foram tidas como parte do problema, ou *em si* o problema. Embora o termo esteja historicamente associado ao anarquismo, e isso faz com que os princípios deste movimento estejam embutidos na forma como ele é visto a partir do “senso comum”, não é preciso reduzir toda ação direta à ação direta anarquista para respeitar essa conexão histórica: basta fazer essa associação e delimitar a abordagem a ela. Neste caso, a justificativa para fazê-lo não é só teórica – o anarquismo é a única tradição política que a reclama também como objetivo final – mas meto-

⁶ Para uma forma de fazê-lo com base em uma visão “comunicativa” da desobediência civil, embora talvez não com o mesmo escopo de exclusão, ver Habermas (1985: 107).

⁷ O exemplo da organização neofascista italiana que utiliza a ação direta como um de seus métodos, “CasaPound”, mostra como ela pode ser utilizado por uma corrente política diametralmente oposta ao anarquismo. Quanto a isso, ver Bartlett, Birdwell e Froio (2012).

dológica, uma vez que a comparação com a desobediência civil se dá no âmbito em que os dois conceitos se interseccionam, precisamente o do ativismo contestatório contemporâneo. A seguir, especificaremos em mais detalhes o que separa a ação direta entendida a partir de um enquadramento libertário de ações diretas ditas “autoritárias”.

Se a ação direta tem como fim a resolução de um problema, ou a realização de um “objetivo específico”, é de suma importância a definição de quem é afetado pelo problema, o que por sua vez está relacionado ao que é percebido como um problema ou objetivo em primeiro lugar. Assim, uma ação direta autoritária poderia se referir a três cenários (e suas combinações): tentar resolver um problema sem consultar todas as pessoas afetadas por ele; compreender que algumas pessoas são em si um “problema a ser resolvido” (essencialmente desumanizando-as, objetificando-as); e, por fim, iniciativas de consolidação de poder, como se “o problema” fosse *uma determinada distribuição de poder*, ou, em outras palavras, o objetivo fosse uma *alteração* da configuração dessa distribuição (de distribuído para concentrado, ou de uma concentração para outra).

Quanto ao primeiro caso, poder-se-ia argumentar que ele só é verdadeiramente negativo se o problema em questão tornar-se pior para aqueles que não foram consultados. Não obstante, uma consulta tão ampla quanto possível ainda é pragmaticamente recomendável, já que o problema pode estar sendo interpretado erroneamente como tal, e soluções melhores podem ser negligenciadas. É claro que, neste caso, a questão não é o problema hipotético em si, mas o que a não-consulta a

indivíduos ou grupos afetados sinaliza: que os praticantes da ação direta não os consideram dignos de respeito, não valorizam sua opinião, não preocupam-se quanto ao que podem querer, ou não os consideram capacitados para intervir (ou alguma combinação destes fatores). Quanto ao segundo caso, se a própria existência de uma pessoa ou coletividade é vista como problemática, certamente a formulação de sua “solução” não inclui qualquer consulta à referida pessoa ou coletividade. Já o terceiro tipo só ocorreria à revelia de autoridades existentes se não fosse já instrumento de autoridades existentes (um golpe de Estado), e portanto só pode corresponder à formação de algum tipo de força armada (exigida no mínimo como segundo passo necessário a consecução de algum objetivo principal, como a autodeclaração do direito exclusivo de uso a um determinado recurso, isto é, a propriedade privada de um meio de produção), ou a utilização de uma já existente para a subjugação de outrem.

Essas formas autoritárias de ação direta são conhecidas por outros nomes: arrogância, condescendência e paternalismo, entre outros, no primeiro cenário, passando por xenofobia, intolerância, imoralidade e sociopatia no segundo, até autoritarismo, opressão, dominação e imperialismo no terceiro. Podem ser considerados fenômenos políticos, ou com intersecção com a política, em um sentido amplo, mas em hipótese alguma podem ser entendidos como a ação direta historicamente utilizada por movimentos anarquistas ou por estes influenciados (como os autonomistas a partir do último quarto do século XX).

Apontamentos semelhantes podem ser vistos no debate quanto a um possível uso autoritário da desobediência civil:

A desobediência civil que é fundamentada em considerações da consciência sabe que está obrigada ao consenso constitucional e não deve ser confundida com o ato de forçar convicções privadas em terceiros. O exemplo histórico de Carl Schmitt sobre as Guerras Religiosas não faz qualquer sentido, porque elas foram bem-sucedidas em arrancar de um Estado religioso a tolerância religiosa – isto é, o direito constitucional a praticar uma religião sem constrangimentos. [...] Ao lutar contra a escravidão e a violação de direitos civis, Thoreau e Martin Luther King não estavam sendo absolutistas em relação a suas convicções privadas, mas em vez disso protestando contra a transgressão de princípios constitucionais válidos. (Habermas 1985: 107, minha trad.)

A ação direta executada segundo ideais emancipatórios, anti-hierárquicos, igualitários e horizontais – inclusive quando envolve algum grau de força em resposta e resistência a forças repressivas – constitui uma importante tática ativista que não é exclusiva aos anarquistas, mas certamente não se confunde com paternalismo, xenofobia ou autoritarismo. Sendo assim, temos por características da ação direta libertária uma ação planejada e executada pelas pessoas mais envolvidas em uma situação, consideradas da forma mais inclusiva possível, com o objetivo de resolver um problema ou obter um resultado concreto, sem referência ou à revelia de instâncias de autoridade hierárquica, sem ter por objetivo a criação ou concentração de poder hierárquico em relação a outros seres humanos e sem

excluir outros seres humanos da ação por classificá-los como parte do problema.

Intersecções entre a desobediência civil e a ação direta libertária

A própria lógica da ação direta é a de que a representação política (ao menos a fiduciária) é no mínimo desnecessária e, no limite, deletéria; a desobediência civil, por outro lado, não parece implicar tal postulado programático. Ocorre que a desobediência civil não seria tanto uma forma de *ação* quanto de *reação*; seu objeto, já posto no mundo (leis, situações ou ordens), *insta* o ato – não se faz uso de desobediência civil em relação a algo que não existe (ao menos na forma de projeto). Se na lógica da ação direta libertária uma outra dinâmica política é vislumbrada, porquanto a própria forma ideológica de conduzi-la a implica e institucionaliza,⁸ não há nada na desobediência civil que forneça subsídios para construir uma alternativa ao sistema em que ocorre aquilo que com ela se combate. Enquanto a ação direta parte de uma reflexão sobre como positivamente *fazer algo*, a desobediência civil refere-se em grande medida a uma reflexão quanto a como (tentar) evitar que coisas sejam feitas.

A questão não é sua eficácia, mas sim o contexto daquilo a que se propõe: ao praticar a desobediência civil, pode-se dei-

⁸ Não no sentido que equaciona “instituições” a “órgãos do Estado”, mas no sentido de “institucionalizar” enquanto transformar esta dinâmica em regular, durável, reconhecida explicitamente como uma prática com força normativa.

zar de consentir ou cooperar com uma estrutura de autoridade percebida como ilegítima (ou causar uma alteração de suas atividades), mas isto ainda é uma forma de protesto *direcionada* a essa estrutura, uma tentativa de fazer com que as autoridades resolvam um problema ou um reconhecimento de que é sua responsabilidade fazê-lo, em vez de uma tentativa de resolvê-lo diretamente ou de uma reivindicação de responsabilidade. Assim, o reconhecimento da legitimidade *geral* do sistema político vigente costuma ser um de seus pressupostos. Como coloca Beetham (1991: 93), o mero fato de negociar com as autoridades pode acabar por reforçar sua legitimidade, já que *reconhece* sua autoridade. Para Graeber (2009: 203-204, minha trad.), praticantes de ação direta congregam-se “para tentar criar um novo sistema [...] que opera sob princípios diferentes”, procedendo “como se o Estado não existisse”, deixando a cargo do Estado “decidir se [manda] homens armados” para detê-los; “seria possível existir uma ação direta secreta”, comenta o autor, enquanto “é por definição impossível conduzir um ato de desobediência civil secreto”.

Isso, no entanto, é contestável. Um ato de desobediência civil só deveria ser “público” e se limitar à reivindicação frente a autoridades a partir de uma visão “comunicativa” do conceito. Na perspectiva de Milligan (2013: 20, minha trad.), a desobediência civil poderia incluir “certos tipos de ações clandestinas não-violentas ocultas [...], alguns tipos de ativismo [...] executados na calada da noite”, e outras ações em que “agentes não estavam tentando se comunicar mas sim agir como uma bar-

reira física”, o que certamente (especialmente neste último caso) cria uma intersecção considerável entre os conceitos.

Um dos critérios que ainda poderia mantê-los separados seria a não-violência. Como vimos, qualquer definição de desobediência civil a exige em algum grau. A associação entre violência e ação direta, por outro lado, aponta Milligan (2013: 29, minha trad.) variou ao longo do século XX e hoje encontra-se ambígua: apelos para agir diretamente “às vezes representam protestos não-violentos, e às vezes descrevem um confronto premeditado e violento com a polícia”.

A presença ou ausência de violência, no entanto, não é uma característica que separa um conceito do outro. Em primeiro lugar, definições legalistas de desobediência civil definem a violência de forma ampla, e se esta significar mero uso de força, sem contexto, consideraríamos acurado chamar de violento o escravo que emprega contra os grilhões sua força – e certamente não veríamos muita diferença entre desobediência civil e ação direta libertária. O uso de força pode fazer parte tanto de um quanto de outro; caracterizá-lo como *violento*, no entanto, na grande maioria dos casos, exigiria negligenciar distinções básicas entre a força inerente a opressões e a força necessária à autodefesa (em resposta a uma violência opressiva original).

Em segundo lugar, é importante observar que nada na definição da ação direta libertária *exige* a violência ou sua ameaça contra outras pessoas, ou sequer a destruição de objetos. A ação direta é comumente confundida com a propaganda pela

ação; para Guimarães (2009), teria surgido desta, diferenciando-se dela conceitualmente por sua maior ênfase na persuasão em oposição à violência, e historicamente por ganhar força no contexto de uma inserção maior dos anarquistas nos sindicatos. Mas, como aponta Julián Casanova (2010), sequer a propaganda pela ação era necessariamente violenta — tratava-se de se opor na prática ao capitalismo e ao Estado, inclusive por meio de pequenos atos de resistência pessoal, da recusa a servir ao exército à celebração de uniões civis sem o intermédio de um cartório ou uma igreja. Contudo, bombas e explosões chamavam mais atenção e afetavam mais pessoas, o que deu má fama à prática. Casanova (2010: n. p., minha trad.) ainda ressalta que “o objetivo imediato não era tanto obter vantagens ou receita, mas o próprio simbolismo do ato”, e que “o ativista não pretende se ocultar nem escapar à ação da justiça burguesa que, previsivelmente, será implacável”. Nesse sentido, a propaganda pela ação englobava um ideal de liderança, de propaganda pelo exemplo, de modo a efetivar a coerência entre meios e fins na vida pessoal ao agir conforme se esperava e se incitava que outros agissem. Contudo, como já discutido acerca da ação direta, espera-se desta resultados, não (apenas) publicidade ou simbolismo. Para Sparrow (1997: 7, ênfase adicionada) a “ação direta deve ser distinguida de ações simbólicas”, pois “seu propósito é exercer poder e controle sobre nossas próprias vidas em vez de meramente *retratar a aparência disso*”. Mais fundamentalmente, ainda que toda ação direta não deixe de ser uma propaganda pelo ato na medida em que visa propagar ideias através do exemplo (Graeber 2009: 208), “ela não deve depender

completamente de outros seguindo nosso exemplo” (Sparrow 1997: 7); tal propagação de ideias pelo exemplo seria apenas um “efeito secundário” da ação, que não está tentando influenciar o governo, mas concretizar objetivos diretamente (Graeber 2009: 208).

Ações diretas podem incluir dano a ou destruição de propriedades privadas que estejam sendo utilizadas para causar dano a pessoas e comunidades. Podem incluir também atos de sabotagem, *sit-ins*, obstrução de espaços, atos de libertação animal e confrontos com vistas a proteger outras pessoas, como a tática de autodefesa ativa.⁹ O que costuma ser negligenciado quando se fala de ação direta é precisamente o fato de que ela *constrói* (inclusive em termos de relações humanas) tanto quanto, ou mais, do que destrói: outros exemplos incluem ocupações (tanto em movimentos por moradia e terra em contextos urbanos e rurais quanto as estudantis, entre outros tipos), redes informais de apoio (jurídico, alimentício, psicológico, a vítimas de violência doméstica, a moradores de rua, a dependentes químicos, a refugiados, para realização de aborto seguro, de proteção a minorias, entre outras), iniciativas comunitárias independentes de partidos, agências estatais ou aquém da lógica de mercado (de revitalização de espaços, de segurança, de justiça restaurativa, entre outras), bem como formas autônomas, inclusivas e horizontalmente gerenciadas de instituições

⁹ Exemplos recentes incluem os protestos de 2017 em Charlottesville, em que antifascistas a utilizaram contra manifestantes de extrema-direita (<https://tinyurl.com/yamzs3np>), e os protestos durante a greve do magistério no Rio de Janeiro em outubro de 2013, em que manifestantes utilizaram da tática *black bloc* para defender professores (<https://tinyurl.com/y8vbdx6s>).

de convívio e sustentação econômica, como bibliotecas, creches, cursos, escolas, hortas, feiras, mutirões, assembleias, entre outros.

Uma forma particularmente habilidosa de lidar com a ação direta pode ser vista no clássico artigo de Bayat (1997: 53, minha trad.) sobre as atividades populares no contexto da urbanização iraniana desde a década de 1950, passando pela revolução de 70 até os anos 90: para o autor, elas “não receberam atenção acadêmica suficiente [...] em parte porque [...] pareciam ser práticas ordinárias da vida cotidiana”, e no entanto estavam cheias de significação política:

Muitas famílias pobres tiraram vantagem do colapso do controle policial para tomar centenas de domicílios vazios e condomínios feitos pela metade, aparelhando-os como suas próprias casas. [...] a posse de terrenos e a construção ilegal ganhou velocidade, apesar da reação policial. [...] O que fazia desses homens e dessas mulheres uma força coletiva foi uma forma de vida que engendrou interesses comuns e a necessidade de defendê-los. Os ocupantes se reuniram e exigiram eletricidade e água corrente; quando isso lhes era recusado ou demorava a chegar, eles resolviam apelar ao faça-você-mesmo ou adquirir-los ilegalmente. Eles abriram estradas, clínicas médicas e lojas, construíram mesquitas e bibliotecas, e organizaram a coleta de lixo. Eles ainda construíram organizações e redes comunitárias, e participaram em cooperativas locais de consumidores. Uma nova e mais autônoma forma de vida, de funcionamento e organização da comunidade, estava sendo construída. (Bayat, 1997: 53–54, minha trad.)

Assim, rejeitando a violência como critério de distinção e admitindo que nem toda ação direta precisa transgredir a lei, as

distinções conceituais apresentadas no início da seção ainda permanecem. Milligan (2013: 30, minha trad.) inclusive admite o supracitado “status especial” das reivindicações de desobediência civil como uma forma de separar este conceito da ação direta: “é plausível dizer que a desobediência civil deve ter um status legal especial [...] ou que tem um status moral especial (e por isso lhe é devida uma resposta tolerante), mas o mesmo não é verdadeiro quanto a instâncias de ação direta” (Milligan 2017: 285-286, minha trad.). Ativistas se engajam em desobediência civil por esta ser possuidora de um certo “status especial” no resto da sociedade (incluindo estruturas de autoridade e seus agentes), o que mantém a relação necessária entre um e outro. Isto obviamente não significa que ações diretas não tenham relação com “o resto da sociedade”, mas nesse caso não se espera a atribuição de qualquer status especial às ações, porque à comunidade normativa que conferiria tal status não é cedida nenhuma autoridade moral para fazê-lo. Mesmo um ato de desobediência civil não-público e “diretamente” efetivo retém seu aspecto “comunicativo” no sentido de que depende, para ser *reconhecido* como tal, dessa comunidade normativa – ¹⁰ o

¹⁰ Robert Cover, jurista associado ao anarquismo (embora este como teoria política teve pouca influência direta sobre o autor (Flores 2018: 16)), argumenta que a desobediência civil pode ser uma fonte de ordens normativas diferentes da promovida pelo Estado. Contudo, embora Cover fosse adepto de um “pluralismo” jurídico no sentido de que um “sentido legal” próprio pode surgir em cada “comunidade jurisgerativa” (Cover 1983: 46-47, minha trad.), e que isso não necessariamente é algo a ser combatido pelo Estado, disso não decorre uma teoria sobre como a desobediência civil levaria à *emancipação* em relação ao Estado. A comunidade que pratica a desobediência civil “força o juiz a escolher entre afirmar sua interpretação da lei oficial através da violência contra os desobedientes e permitir que a polinomia do sentido legal se estenda ao domínio da prática e do controle sociais” (Cover 1983: 48, minha

que nos leva de volta à distinção mais técnica entre “ação” e “reação”. Desobedecer civilmente com vistas a atuar politicamente de forma transformativa, envolvendo ou não publicidade e apelo comunicativo, pode ser uma tática de *resistência* a uma determinada situação, mas isso não carrega uma orientação política inerente: se desejo construir estruturas sociais contrárias à hierarquia e à dominação, nem sempre a “desobediência” a alguma lei existente é a tática mais relevante; mas se, neste cenário, tenho que estar em contrariedade com a lei, não posso esperar de uma sociedade (material e culturalmente) dominada pelo Estado e pelo capital, muito menos *destas próprias* instâncias de dominação, que minhas ações em relação a este desejo recebam qualquer “status especial”. Vindo pela outra ponta do argumento, posso realizar um ato de desobediência civil sem implicitamente construir relações sociais de um tipo ideológico específico; contudo, a realização de uma ação direta como ela é compreendida no contexto ativista – a partir de seu enquadramento anarquista – já implica relações e instituições de um certo tipo específico.

No entanto, não há necessidade de manter os conceitos rigidamente separados. Como coloca Milligan (2013: 30, minha trad.) “há casos em que uma ação particular pode ser plausivelmente compreendida como ao mesmo tempo desobediência

trad.). Assim, tanto quanto a desobediência de fato gere um novo entendimento jurídico em uma comunidade, isso não quer dizer que este entendimento será anarquista; além disso, a responsabilidade pela transformação social efetiva ainda parece estar na decisão da autoridade judicial, cujos resultados só levariam diretamente a algum cenário revolucionário se é presumido que a escolha, por parte desta, pela violência, levará a um levante, embora seja igualmente provável (a priori) que signifique apenas o fim da comunidade.

civil e ação direta”. Uma das maiores objeções à distinção apresentada acima seria o próprio contexto da desobediência liderada por Gandhi: não só naquele caso, como aponta Arendt (1972: 77), não houve respeito em geral pelo sistema legal, e sua Marcha do Sal (efetivamente desobediente, não-violenta, pública e civil) foi também uma forma de diretamente resolver um problema à revelia das determinações da autoridade existente. É inclusive possível que estes casos sejam mais a regra do que a exceção. Protestos, por exemplo, podem ser duplamente categorizados: até mesmo quando envolvem destruição de propriedade ou uso de força, costumam buscar chamar atenção para problemas em vez de resolvê-los; *contudo*, podem também realizar efeitos práticos – impedir a passagem de pessoas e/ou objetos específicos.

Há também o caso das greves. Em substituição à negociação de melhores condições de trabalho e vida por meio das instituições políticas burguesas, os socialistas libertários do começo do século XX recomendavam a intervenção direta sobre o sistema de produção – o que incluía não apenas greves, mas também a prática da sabotagem. Embora a ideia de resolver problemas coletivos sem o intermédio de representantes (especialmente se estes constituem-se como autoridades) tenha se expandido para muito além da área das relações de emprego assalariado, ela continua válida neste campo, especialmente por ser uma forma efetiva de reagir politicamente a atitudes ou situações percebidas como problemáticas. Em certo sentido, ela se assemelha a uma desobediência civil, ainda que em muitos

casos voltada contra agentes privados. A intersecção entre táticas como o boicote, a desobediência civil, a greve e a ação direta põe em evidência o fato de que às vezes a “evasão organizada” – um cruzar de braços, um abandono – pode ser também útil para a solução de um problema pontual.¹¹

Considerações finais

A desobediência civil e a ação direta anarquista aproximam-se enquanto repertórios de ação política utilizados por movimentos políticos contemporâneos. A partir da análise acima foi possível verificar como se aproximam e como se diferenciam.

Para Milligan (2013: 25, minha trad.), grande parte dos atritos conceituais se dão por conta do entendimento “comunicativo” do conceito de desobediência civil. Muitos ativistas relutam em caracterizar muitos de seus atos dessa forma, segundo o autor, porque ela é vista como “um tipo de protesto excessivamente deferente, que respeita demais as leis e exagera na aceitação das instituições [...] preocupando-se demais com a tarefa infrutífera de despertar a consciência das elites políticas”. Este entendimento do termo ganha especial consideração no contexto das teorias deliberativas de democracia, vistas com desconfiança por ativistas no caso paradigmático dos protestos de Seattle em 1999, por exemplo, não porque eles

¹¹ Ver Graeber (2015: 188-190).

eram contrários à teoria ou à discussão, mas porque eram céticos quanto à possibilidade genuína de deliberação em qualquer outro lugar que não fosse entre companheiros de protesto. [... Para eles,] Instituições alternativas de democracia direta são importantes, mas fóruns oficiais costumam ser perda de tempo. Assim, manifestantes em Seattle não tentaram conversar com líderes financeiros mundiais, nem mesmo indiretamente através de protestos. Em vez disso, tentaram, com algum sucesso, evitar que eles se encontrassem e que pudessem reivindicar qualquer autoridade para suas deliberações (Milligan 2013: 28, minha trad.)

É por esta razão que Milligan (2017: 295-296, minha trad.) defende não só uma concepção alternativa do conceito (como visto acima, distinta da ação direta) como uma concepção *disjuntiva* do mesmo, segundo a qual “a desobediência civil pode ser ou um certo tipo de comunicação ou um certo tipo de ação direta em que a comunicação desempenha (quando muito) um papel subordinado”.¹² Porém, considerando todo o exposto acima, não é possível dizer que a ação direta e a desobediência civil são o mesmo tipo de ato (diferenciados pela preferência histórica e contextual por um termo ou pelo outro), e tampouco que a desobediência civil é um subtipo de ação direta (aquela completamente contida nesta). Este é o caso porque: (i) a ação direta fornece um direcionamento ideológico que a desobediência civil não é capaz de fornecer - o método implica um fim no caso da ação direta; no caso da desobediência civil, não; (ii)

¹² Uma vez que o autor está estudando exclusivamente o contexto ativista e reconhece explicitamente a associação histórica e atual entre anarquismo e ação direta, ele certamente o mobiliza como o fazemos aqui, tratando especificamente da ação direta libertária.

tanto a desobediência civil quanto a ação direta podem ser respostas a situações consideradas negativas (“reação”), mas nem sempre a desobediência fará sentido no contexto de produzir uma nova realidade (“ação”); e (iii) a desobediência civil denota uma caracterização de si enquanto um ato que, apesar de ilegal, deveria obter um “status especial” dentro do sistema legal, o que, mesmo que não implique cooperação total e aceitação passiva de punições, estabelece uma relação de reconhecimento de algum grau de legitimidade em relação à ordem legal estabelecida, apelo completamente ausente da ação direta. Neste sentido, mantenho que a ação direta e a desobediência civil constituem formas distintas de ação política; mesmo que compartilhem elementos ao ponto de, em alguns momentos, caracterizarem de forma igualmente satisfatória uma mesma ação, não se confundem analiticamente.

Distinguir as duas pode ser importante para a identidade política de um grupo, não apenas porque a ação direta pode ser usada para sugerir, como coloca Milligan (2013: 31, minha trad.), “que é necessário agir em vez de falar”, mas porque a disposição subjetiva do grupo em relação a como uma ação é compreendida pode orientar o diagnóstico dos problemas abordados e, portanto, seu objetivo mais amplo. Milligan (2017: 296) está preocupado com a perda de prominência da ideia de desobediência civil entre ativistas porque somente ela seria capaz de levar à reivindicação de um “status especial” para condutas contestatórias. No entanto, se um grupo analisa que seu objeto de insatisfação não é *contingente* dentro de uma sociedade capitalista, estatal e de outro modo opressora (racista,

patriarcal), mas sim que ele está enraizado nestas lógicas políticas e que portanto é preciso construir outras em seu lugar, a reivindicação deste status especial poderá ser uma preocupação menor, considerando que *obtê-lo* pode significar conformar-se às restrições culturais e legais de uma sociedade inerentemente injusta. O objetivo passa a ser construir condições para produzir não só outras institucionalidades, mas outras subjetividades. Como vimos acima, a desobediência civil para Smart “não pode combinar a coerção por força com a derrubada do governo ou da constituição”. Ao escolher deliberadamente a ação direta, ativistas podem acabar se perguntando: por que não?

Recebido em 26/04/2019 e aprovado em 06/01/2020 e publicado em 04/02/2020

Referências

- ADVERSE, H. “Arendt, a democracia e a desobediência civil”. *Revista brasileira de estudos políticos* 105, p. 409-434, jul./dez. 2012.
- ARENDT, H. *Crises of the Republic*. San Diego: HMN, 1972.
- BARTLETT, J.; BIRDWELL, J.; FROIO, C. *Populism in Europe: CasaPound*. Londres: Demos, 2012.
- BAYAT, A. “Un-civil Society: the Politics of the ‘Informal People’”. *Third World Quarterly* 18 (1), p. 53-72, 1997.
- BAYLES, M. “The Justifiability of Civil Disobedience”. *The Review of Metaphysics* 24 (1), p. 3-20, set. 1970.

- BEETHAM, D. *The Legitimation of Power*. Nova Iorque: Palgrave, 1991.
- BOOKCHIN, M. *Municipalismo Libertário*. São Paulo: Imaginário, 1999.
- CASANOVA, J. *Tierra y Libertad: Cien años de anarquismo em España*. Aragão: Critica, 2010.
- CHAMBERS, S., KOPSTEIN, J. “Bad Civil Society”. *Political Theory* 29 (6), p. 837-865, 2001.
- CLEYRE, V. de. *Direct Action*. 1912. Disponível em: <<https://tinyurl.com/ycb36you>>. Acesso em: 17 janeiro 2018.
- COHN, J. S. *Anarchism and the crisis of representation: hermeneutics, aesthetics, politics*. Selingsgrove: Susquehanna University Press, 2006.
- COLOMBO, E. “O sentido da ação direta”. *Revista da Biblioteca Terra Livre* 2 (3), p. 72-87, 2015.
- CONGRESSO DE AMIENS. *A carta de Amiens*. 2015. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y2b65waf>>. Acesso em: 26 abril 2019.
- CORRÊA, F.; SILVA, R. V. da. “Anarquismo, teoria e história”. In: CORRÊA, F.; SILVA, R. V. da; SILVA, A. S. da (Orgs.). *Teoria e História do Anarquismo*. Curitiba: Editora Prismas, 2015, p. 15-62.
- COVER, R. M. The Supreme Court, 1982 Term – Foreword: Nomos and Narrative. *Faculty Scholarship Series*, 2705, p. 4-68, 1983.
- DALTON, R. J. *The Apartisan American: Dealignment and Changing Electoral Politics*. Washington, DC: Sage, 2013.

- ECHEGARAY, F. “Voting at the Marketplace: Political Consumerism in Latin America”. *Latin American Research Review* 50 (2), p. 176-199, junho 2015.
- FLORES, M. P. *Um anarquista que amava o direito: o pluralismo normativo de Robert Cover*. Dissertação (mestrado). Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2018.
- GOODMAN, P. “A política normal e a psicologia do poder”. In: Woodcock, G. (Ed.). *Os grandes escritos anarquistas*. São Paulo: L&PM, 1998, p. 85-90.
- GRAEBER, D. *Direct Action: an Ethnography*. Oakland: AK Press, 2009.
- GRAEBER, D. *Um projeto de democracia*. São Paulo: Paz & Terra, 2015.
- GUIMARÃES, A. A. *Anarquismo e ação direta como estratégia ético-política (persuasão e violência na modernidade)*. Dissertação (Mestrado). Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, 2009.
- HABERMAS, J. “Civil Disobedience: Litmus Test for the Democratic Constitutional State”. *Berkeley Journal of Sociology* 30, p. 95-116, 1985.
- HALL, R. T. *The Morality of Civil Disobedience*. Nova Iorque: Harper & Row, 1971.
- JAKOBSEN, T., LISTHAUG, O. “Social Change and the Politics of Protest”. In: Dalton, R., Welzel, C. *The Civic Culture Transformed*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

- MATOS, A. S. de M. C. “Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte”. *Direito & práxis* 7 (4), p. 43-95, 2016.
- MAY, T. *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1994.
- MELLOR, W. *Direct Action*. Londres: Leonard Parsons, 1920.
- MILLIGAN, T. *Civil Disobedience: Protest, Justification and the Law*. Nova Iorque: Bloomsbury Publishing USA, 2013.
- MILLIGAN, T. “Animal Rescue as Civil Disobedience”. *Res Publica* 23, p. 281-298, 2017.
- RAWLS, J. “The Justification of Civil Disobedience”. In: Kavanagh, A., Oebediek, J. (Eds.). *Arguing About Law*. Londres: Routledge, 2013, cap. 14.
- RUSSELL, B. *The Autobiography of Bertrand Russell, III*. Londres: Allen & Unwin, 1969.
- SILVA, P. R. da. *O anarquismo e a legitimidade: tensões pós-modernas*. Dissertação (Mestrado). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2018.
- SMART, B. “Defining Civil Disobedience”. In: Bedau, H. A. (Ed.). *Civil Disobedience in Focus*. Londres: Routledge, 1991, p. 189-211.
- SPARROW, R. *Anarchist Politics & Direct Action*. 1997. Disponível em: <<https://tinyurl.com/ya7kcdf>>. Acesso em: 17 janeiro 2018.

STOLLE, D., HOOGHE, M. “Inaccurate, Exceptional, One-Sided or Irrelevant? The Debate about the Alleged Decline of Social Capital and Civic Engagement in Western Societies”. *British Journal of Political Science* 35 (1), p. 149-167, 2005.

THOREAU, H. D. *Desobediência civil*. São Paulo: L&PM, 1997.

VAN DETH, J. “Voting and the Expanding Repertoire of Participation”. In: Fisher, J. et al. *The Routledge Handbook of Elections, Voting Behavior and Public Opinion*. Londres, Nova Iorque: Routledge, 2018. Cap. 8.

WALTER, N. “Ação anarquista”. In: Woodcock, G. (Ed.). *Os grandes escritos anarquistas*. São Paulo: L&PM, 1998, p. 157-162.

LEGITIMIDADE POLÍTICA E ESFERA PÚBLICA

DISPUTANDO OS SENTIDOS DA DESOBEDIÊNCIA CIVIL

Rúrion Melo¹

RESUMO

O presente artigo pretende analisar o modelo democrático de desobediência civil. Contra a interpretação meramente legalista, acompanho os argumentos de Hannah Arendt e de Jürgen Habermas para estabelecer uma separação constitutiva entre legalidade e legitimidade, permitindo assim considerar a desobediência civil como uma prática social democraticamente legítima e que se manifesta na esfera pública política. Além disso, mostraremos que a desobediência civil pode ser compreendida como uma práxis autônoma de contestação social na esfera pública sem que seu sentido específico dependa da relação com o direito. Por fim, defendo a tese de que os sentidos dos atos de desobediência civil estão publicamente em disputa.

¹ Professor do Departamento de Ciência Política da USP e pesquisador do CEBRAP. rurionmelo@gmail.com.

PALAVRAS-CHAVE

Esfera pública. Autodeterminação política. Legitimidade democrática

POLITICAL LEGITIMACY AND PUBLIC SPHERE

Disputing the meanings of civil disobedience

ABSTRACT

The present article intends to analyze the democratic model of civil disobedience. Against the merely legalistic interpretation, I follow the arguments of Hannah Arendt and Jürgen Habermas to establish a constitutive separation between legality and legitimacy, thus allowing civil disobedience to be regarded as a democratically legitimate social practice manifesting itself in the political public sphere. In addition, we will show that civil disobedience can be understood as an autonomous praxis of social contestation in the public sphere, without its specific meaning depending on the relation to the law. Finally, I defend the thesis that the senses of acts of civil disobedience are publicly in dispute.

KEYWORDS

Public sphere. Political self-determination. Democratic legitimacy

Parte considerável do debate em torno da compreensão de atos de desobediência civil esteve atrelada à representação da quebra da legalidade vigente. Como poderia sugerir o pró-

prio conceito, esses atos se refeririam antes de tudo a cidadãos que desobedecem as leis. Não precisaríamos nos perguntar sobre as causas e motivações que estariam levando os cidadãos a querer agir desse modo. Bastaria interpretar suas ações sob a chave legal/ilegal para compreender a natureza desse fenômeno político, e isso tanto teórica quanto praticamente, já que a explicação da desobediência civil como um ato ilegal possui consequências práticas imediatas, tratando pessoas com coerção e levando-as inclusive a responder criminalmente pelos seus atos.

A literatura sobre o tema, no entanto, expandiu a interpretação dos atos de desobediência civil para além da oposição legal/ilegal. Primeiramente porque procurou entender as razões e motivações desses atos. Depois, porque compreendeu a importância das discussões por parte da própria sociedade civil na justificação e aceitação de suas causas. Por fim, porque o sentido da desobediência civil pôde se estender para fenômenos diversos (políticos, sociais e culturais), configurando assim uma atitude crítica plena de significado. Como muitos desses fenômenos não implicam violação direta de normas jurídicas, não podem ser compreendidos como atos ilegais. Movimentos estético-culturais como o “rap” e os “saraus” se autodeclaram expressões de desobediência civil, por exemplo. Isso só é possível porque apelam para temas politicamente relevantes que envolvem situações de injustiça (racismo, violência urbana, escassez de oportunidades, falta de legitimidade do governo etc.), com o intuito de tematizar publicamente suas experiências e representações. Apelar à desobediência civil, portanto,

também significa, para além da relação com as leis vigentes, dar ênfase na esfera pública às aspirações da sociedade por legitimidade e justiça. Na verdade, os atos de desobediência civil são uma forma de politizar e ampliar a práxis pública (evidenciando a espontaneidade, a imaginação, a expressividade, a participação, a autonomia etc.), de modo que a avaliação e interpretação de tais atos dependam em grande medida do grau de tematização, do tipo de recepção, da justificação produzida e da dinâmica de conflitos que preenchem a esfera pública.

Na primeira seção, acompanho os argumentos de Hannah Arendt e de Jürgen Habermas com o intuito de colocar de lado a centralidade da tese legalista de acordo com a qual atos de desobediência civil deveriam ser tachados tão somente como atos criminosos de desobediência às leis. O que o “legalismo autoritário” não consegue compreender é que a desobediência civil implica reconhecer uma separação constitutiva entre legalidade e legitimidade, permitindo assim considerar a pretensão de legitimidade como uma aspiração da sociedade que é produzida de baixo para cima. Nesse sentido, é possível afirmar que atos de desobediência civil acontecem quando os cidadãos não consideram mais que a legalidade estabelecida seja legítima, fazendo com que o percebido déficit de legitimidade motive e justifique seus próprios atos políticos (I). Na seção seguinte, mostrarei como Habermas amplia seu modelo democrático de desobediência civil ao ressaltar seu papel dentro de uma concepção ampla de esfera pública política (II). Na última seção, trata-se de pensar primeiro se a desobediência civil pode ser compreendida como uma práxis autônoma de contestação

social sem que seu sentido específico dependa da relação com o direito, constituindo-se como uma gramática política própria. Em segundo lugar, procurarei explicitar que os sentidos e a justificação dos atos de desobediência civil estão eles próprios sujeitos a escrutínio público. Isso significa a politização pública dos atos mesmos, bem como de seus temas e questões subjacentes. Defendo a tese de que os sentidos dos atos de desobediência civil, portanto, estão publicamente em disputa. Por isso, é preciso investigar a dinâmica de tematização pública, de aceitação ou rejeição das ações e das pretensões erguidas, considerando os atores envolvidos (governo, sociedade civil, figuras públicas, grande mídia, redes sociais etc.) e as narrativas conflitantes que são socialmente construídas (II).

1. Modelo democrático de desobediência civil: para além do legalismo

A eclosão nos EUA dos movimentos por direitos civis de modo algum passou despercebida por Hannah Arendt. Muito pelo contrário. Esses movimentos compuseram os elementos mais importantes do diagnóstico desenvolvido pela filósofa a respeito das “crises da república” no início da década de 1960, em que se destaca a tentativa de pensar potenciais de democratização decorrentes dos conflitos políticos em que estava envolvida a sociedade americana (Arendt 1973a; Frateschi 2007). No centro do debate público, juristas e teóricos políticos procuravam interpretar as formas diversas de luta em prol dos direitos civis, preocupados especialmente com os atos de desobediência

civil. Entre as marchas pacíficas de Martin Luther King, por exemplo, e outras formas consideradas “violentas” de manifestação social, uma compreensão adequada da natureza e dos limites da desobediência civil se tornou necessária. Afinal, a finalidade justa da luta em prol dos direitos civis permitiria dar margem a ações que infringissem a ordem legal estabelecida?

Segundo Arendt, o debate público configurou uma oposição cada vez mais aguda entre defensores e críticos da desobediência civil, sobretudo porque se centrou na ideia de que alguns desses atos desrespeitavam abertamente a noção básica de autoridade (da religião, do Estado e de suas leis, do conhecimento secular). Pois em meio aos movimentos dos direitos civis, não era nada incomum a contestação pública de instituições e representantes. Por isso, desobedecer a lei, segundo Arendt, tornou-se parte do espírito do tempo, o desprezo generalizado pela autoridade estabelecida.

Não foi preciso muito tempo para que a desobediência civil passasse a ser considerada uma “séria ameaça ao sistema judiciário dos Estados Unidos” (Arendt 1973b: 65). Para boa parte dos juristas, as leis pareciam realmente ter perdido seu poder. No entanto, segundo o diagnóstico da autora, era cada vez mais provável que a desobediência civil exercesse um papel progressivamente mais central nas democracias modernas. Por esta razão, o problema teórico a respeito de sua compatibilidade com a lei também passaria a ter a maior importância. No entanto, o conflito interpretativo em torno dos movimentos pelos direitos civis estava opondo juristas, de um lado, e teóricos da política, de outro. Mais especificamente, havia uma

“grande dificuldade dos juristas em explicar a compatibilidade da desobediência civil com o sistema legal do país, uma vez que ‘a lei não pode justificar a violação da lei’” (Arendt 1973b: 53).

Se não é possível encontrar uma justificação legal para a violação da lei, não haveria, aos olhos dos juristas, como aceitar atos de desobediência civil sem colocar em xeque a própria ideia de Estado de direito. Por conseguinte, cidadãos que violam leis vigentes e desobedecem a autoridade estabelecida estão agindo de maneira injustificável e devem ser punidos por seus atos. A tendência mais comum do governo foi simplesmente tratar os manifestantes como criminosos, caracterizando a desobediência civil como “ato criminoso”, porque ilegal.

Arendt se opõe a essa interpretação meramente jurídica, procurando justificar a desobediência civil como um conjunto de ações que indicaria antes, por diferentes causas, uma significativa perda objetiva e pública da autoridade da lei. Mas isto apenas ocorreria quando, segundo ela, mecanismos representativos e legais deixam de dar respostas às demandas da sociedade: “A desobediência civil aparece quando um número significativo de cidadãos se convence de que, ou os caminhos normais para mudanças já não funcionam mais, e que as queixas não serão ouvidas nem terão qualquer efeito, ou então, pelo contrário, o governo está em vias de efetuar mudanças e se envolve e persiste em modos de agir cuja legalidade e constitucionalidade estão expostas a graves dúvidas” (Arendt 1973b: 68). Essa perda de autoridade da lei está ligada na obra de Arendt ao diagnóstico mais amplo das “crises da república”, atingindo o cerne da democracia representativa: “O próprio

governo representativo está em crise hoje; em parte porque perdeu, com o decorrer do tempo, todas as praxes que permitiam a real participação dos cidadãos, e em parte porque atualmente sofre gravemente da mesma doença que o sistema de partidos: burocratização e tendência do bipartidarismo em não representar ninguém exceto as máquinas dos partidos” (Arendt 1973b: 79).

Portanto, Arendt remete os atos de desobediência civil a causas reais ligadas à perda de legitimação das autoridades. Tais atos expõe o momento de crise das instituições político-jurídicas do Estado que se desligaram da soberania popular, interrompendo a ligação estreita entre o governo representativo e as ações políticas comuns cidadãos. Em outras palavras, a autora rebate a interpretação legalista ao mostrar que esta desconsidera o problema real da crise republicana da democracia representativa: a legalidade pode ser “exposta a graves dúvidas” porque não é mais capaz de dar respostas satisfatórias às aspirações, interesses, necessidades dos cidadãos, perdendo assim sua legitimidade.

O argumento de Arendt é importante não apenas porque abre a possibilidade de romper com a interpretação legalista e produzir novos sentidos aos atos de desobediência civil, mas porque exige que a legalidade do Estado de direito seja fundamentada na ação política constitutiva dos cidadãos que agem livremente, isto é, seja justificada tão somente por sua gênese radicalmente democrática: a desobediência civil se deixa compreender pela quebra do “compromisso moral do cidadão em obedecer às leis” que ele mesmo se deu, já que, segundo a

autora, “sob o domínio da lei, o homem não está sujeito a uma vontade alheia, está obedecendo a si mesmo” (Arendt 1973b: 75). Desse modo, Arendt não se limita a esclarecer a desobediência civil enquanto forma de resistência contra ameaças à liberdade individual, como ocorre em algumas concepções políticas liberais (Scheurman 2018: 35-42), mas vincula o conceito aos riscos que instituições políticas em crise geram sobre a ação pública, coletiva e plural. Seu intuito consiste em restituir com a desobediência civil as práticas de ação política que sustentam as instituições republicanas legítimas. Vejo assim nessa formulação da autora o germe da ideia segundo a qual a desobediência civil não atenta contra o Estado democrático de direito, conforme defendem os legalistas, implicando na verdade o aprofundamento da própria vida democrática.

Embora parta de uma teoria política distinta, o intuito desse modelo democrático de desobediência civil ganhou uma outra formulação na teoria de Jürgen Habermas. Sua formulação é central para compreendermos os limites dos argumentos legalistas, principalmente por defender a ideia de que legalidade e legitimidade não são a mesma coisa, ou seja, a legitimidade política não decorre imediatamente da mera legalidade estabelecida pelo Estado de direito. O debate travado por Habermas tem o intuito muito semelhante ao de Arendt na medida em que se trata de construir uma oposição aos argumentos legalistas e, em especial, combater a criminalização generalizada dos movimentos sociais. Seus adversários especiais nesse debate são aqueles que o autor chama de adeptos do “legalismo autoritário”, cujo lema principal diz que “resistência

4sem violência é violência”, ressaltando assim que para alguns juristas e advogados do direito penal contrários às manifestações sociais “mesmo a desobediência civil sem violência seria ilegal” (Habermas 2015: 127). Rechaçando esse olhar autoritário, que se mostra incapaz de reconhecer a importância da “nova cena de protestos” para a vida democrática, Habermas considera que a desobediência civil precisa ser considerada a “pedra de toque do Estado democrático de direito”, formulação que remete diretamente ao título de um de seus mais importantes artigos sobre o tema.

O artigo se refere a uma variedade grande de novas formas de manifestação da vontade ocorridos na Alemanha a partir da segunda metade da década de 1970 e que adentraram os anos 1980: eventos de massa com encontros de subculturas, com várias performances artísticas; bloqueios e ocupação temporários de trabalhos em locais de construção; formação de ocupações em aldeias de barracas contra construções de rodovias ou de aeroportos, em defesa muitas vezes de formas de vida alternativas ameaçadas pelo planejamento de grandes empreendimentos arquitetônicos; ocupações de casas em diversos bairros, cuja finalidade era chamar a atenção da esfera pública para o escândalo da especulação imobiliária escrupulosa com habitações que deveriam ser preservadas; bloqueios de ruas, avenidas e estradas, com correntes formadas por pessoas impedindo o trânsito etc. Em suma, segundo Habermas, todos esses casos podem e devem ser entendidos como manifestações da desobediência civil, formadas espontaneamente, compostas de maneira heterogênea e com trabalho descentrali-

zado, e ligadas a temas pacifistas, ecológicos, feministas, entre outros (Habermas 2015: 129-130).

Essas formas de manifestação podem até atentar contra determinadas decisões governamentais e leis vigentes, mas de maneira alguma são contrárias à democracia. Pelo contrário, de acordo com Habermas os atos de desobediência civil iluminam o cerne da cultura política das democracias desenvolvidas, e isto acontece mesmo quando, ou justamente porque, transgridem “os limites do juridicamente admissível” (2015: 131): “o movimento de protesto contemporâneo oferece pela primeira vez a oportunidade de compreender, mesmo na Alemanha, a desobediência civil como o elemento de uma cultura política madura. Toda democracia ligada ao Estado de direito que é segura de si mesma considera a desobediência civil como componente normalizado, visto que necessário, de sua cultura política” (Habermas 2015: 131). Ou seja, essas manifestações sociais não são causadas por uma cultura política estranha à democracia, ou que ainda não aprendeu a ser suficientemente democrática, mas sim por uma sociedade acostumada com a liberdade, que aprendeu a reagir diante de riscos que ameaçam sua autonomia: em suma, são expressões políticas desejáveis de uma forma de vida democrática.

E por que, afinal, os cidadãos se veem motivados a confrontar a autoridade do governo vigente? Habermas acrescenta ao seu argumento que “só uma iminente perda de legitimação pode demover o governo” (2015: 132) e assim justificar infrações calculadas às regras do Estado de direito. Nesse ponto, Habermas não apenas alude ao problema da “crise” elaborado

por Hannah Arendt, aliando-se diretamente também à concepção de desobediência civil oferecida por John Rawls. Pois o problema da desobediência civil, segundo o argumento de Rawls, consiste em um “conflito de deveres”: “Em que ponto”, pergunta o autor, “o dever de acatar as leis promulgadas pela maioria legislativa (ou algum ato do executivo que conte com o apoio de tal maioria) deixa de ser obrigatório à vista do direito de defender as próprias liberdades e do dever de se opor à injustiça?” (Rawls 2008: 452). Habermas, seguindo Rawls, entende que a desobediência civil é um protesto moralmente fundamentado, pois requer antes de tudo a disposição de exercer uma infração propositada e também de responder pelas consequências jurídicas da infração de normas, uma vez que tal disposição apela à capacidade de discernimento moral e ao senso de justiça dos cidadãos. Tais são critérios decisivos para Rawls na definição da desobediência civil: trata-se de um ato público, não violento e consciente contra a lei, realizado com o fim de provocar uma mudança nas leis ou nas políticas de governo. E quem age desta forma se dirige, portanto, ao senso de justiça: “o ato de desobediência civil é, de fato, considerado contra a lei, pelo menos no sentido em que os nele envolvidos não estão tentando simplesmente criar um precedente para uma decisão constitucional; estão dispostos a se opor à lei, mesmo que ela deva ser cumprida” (Rawls 2008: 454).

Na interpretação de Habermas, essa disposição dos cidadãos guiada pela pretensão normativa à justiça demonstra que o Estado constitucional carece constantemente de uma justificação moral em razão de uma necessidade alta de legitimação

por parte do Estado democrático de direito. A desobediência civil ressaltaria, em termos normativos, exatamente essa distinção entre o que é legal e o que é a pretensão de legitimidade do Estado de direito. Portanto, contra a interpretação do “legalismo autoritário”, que desconhece os fundamentos morais e a cultura política de uma coletividade democrática desenvolvida, para Habermas o Estado democrático de direito não se esgota em sua ordem legal: a tarefa paradoxal do Estado de direito consiste em que este não pode assumir uma forma institucionalmente garantida. E a desobediência civil aponta justamente para este paradoxo ao ressaltar que regulações legais podem ser ilegítimas mesmo no Estado democrático de direito, ou seja, tanto “ao reconhecer as violações legais à legitimidade” quanto ao “agir também ilegalmente por discernimento moral” (Habermas 2015: 139).

Há um pressuposto na interpretação habermasiana, segundo o qual o Estado de direito como um todo não deve ser entendido como um construto acabado, mas como um empreendimento histórico e político vulnerável, que produz, preserva e amplia sua própria ordem jurídica legítima sob circunstância modificáveis. Atos de desobediência civil, portanto, fazem parte do projeto histórico do projeto constitucional de coletividades políticas, cuja tensão constitutiva entre legalidade e legitimidade se mostra desejável em democracias desenvolvidas: “A desobediência civil tem de permanecer em suspenso entre a legitimidade e a legalidade; só assim ela sinaliza o fato de que o Estado democrático de direito aponta, com seus princípios constitucionais legitimadores, para além de todas as for-

mas de sua incorporação jurídico-positiva. Visto que esse Estado renuncia, em última instância, a requerer de seus cidadãos obediência por razões diferentes do que a de uma legitimidade da ordem jurídica convincente para todos, a desobediência civil faz parte do acervo irrenunciável de uma cultura política madura” (Habermas 2015: 143-144).

Duas conseqüências se mostram decisivas a partir do argumento habermasiano da perda de legitimação da legalidade. Primeiramente, um Estado democrático de direito, visto que não funda sua legitimidade na mera legalidade, não pode exigir de seus cidadãos nenhuma “obediência incondicional ao direito, mas apenas uma obediência qualificada” (Habermas 2015: 137). Em segundo lugar, o Estado constitucional moderno só pode esperar de seus cidadãos a obediência às leis se e na medida em que se apoia em “princípios dignos de reconhecimento”, a cuja luz o que é legal pode se justificar então como legítimo ou ser reprovado como ilegítimo. No entanto, de que maneira qualificamos a legitimidade da legalidade em termos democráticos? A resposta a esta questão diz respeito à capacidade de submeter a gênese do Estado de direito à autonomia democrática de seus cidadãos. Por isso ser de fundamental importância incluir à nossa discussão do modelo democrático de desobediência civil a relação entre o princípio normativo de autonomia e a dinâmica política da esfera pública.

2. Desobediência civil como contrapoder na esfera pública

Habermas nos ajuda a pensar a tensão constitutiva entre legalidade e legitimidade nas democracias constitucionais modernas, mas sua interpretação sobre a importância da desobediência civil depende ainda de dois conceitos fundamentais: autonomia e esfera pública. Não pretendo analisar o conceito de autonomia enquanto tal. Meu intuito consiste antes em direcionar o cerne normativo do conceito de autonomia ao processo de circulação de poder atrelado à dinâmica da esfera pública. Para tanto, basta atentarmos para a definição nuclear da autonomia em Habermas, segundo a qual os cidadãos não apenas reconhecem a validade do direito como simples ordens que lhes são impostas de maneira obrigatória, não exercem somente o papel de meros “destinatários” do Estado, mas também o de “autores” do direito. E com seu conceito renovado de esfera pública, ele permitiu articular a pretensão normativa de legitimidade atribuída ao sistema político à dinâmica social em que percepções de problemas cotidianos, processos de influência, formas de auto-organização social e situações críticas são diagnosticadas.

Há uma preocupação constante na reconstrução de Habermas acerca do direito moderno: trata-se de reforçar os vínculos intrínsecos entre o direito e a práxis política autônoma dos cidadãos. Este vínculo determina, na modernidade, a única condição justificável de legitimidade em contextos pós-conventionais. A modernidade política forçou, portanto, que o direito não tivesse outra fonte de legitimação a não ser a soberania

popular, isto é, a prática de autodeterminação de cidadãos considerados livres e iguais. Atos de desobediência civil se justificariam no quadro dessa condição normativa de princípio, àquilo que Habermas denominou de “vínculo interno entre Estado de direito e democracia” (Habermas 2018).

Mas como Habermas reinterpreta sociologicamente o núcleo normativo da autonomia de tal modo que sirva para a análise sobre a desobediência civil desenvolvida até aqui? Ele elaborou uma concepção de esfera pública política na qual é possível observar um processo de “circulação do poder” em que a mobilização e a pressão dos cidadãos na “periferia” sobre o “centro” do sistema político pode provocar transformações institucionais democraticamente relevantes (Habermas 1994: 429-435; Peters 1993). Assim, sua concepção de esfera pública nos ajuda a reconstruir o sentido de muitas das transformações em curso do ponto de vista das pressões sociais e políticas provocadas pela perda de legitimidade democrática: manifestações de revolta social e a atuação da sociedade civil pressionando o sistema político seria indício de que os cidadãos exigem mais do que simplesmente aceitar desempenhar o papel de destinatários. A perda sentida de legitimação pode ser combatida tanto na forma de tematizações, dramatizações, resistências e conflitos que perpassam socialmente a esfera pública, quanto podem produzir uma série de pressões sobre o sistema político ao exigir um aprofundamento democrático das instituições do Estado de direito. É desse modo que Habermas compreende a desobediência civil, como momento de ebulição na esfera pública em

que os cidadãos agem na esfera pública tendo em vista superar a perda de legitimidade democrática.

Os atos de desobediência civil são formas extremas de manifestação da sociedade na medida em que os cidadãos precisam se lançar de maneira engajada contra as barreiras do sistema político. Segundo Habermas, normalmente o Estado de direito exerce seu poder político de cima para baixo, dificultando na maior parte das vezes submeter o exercício do seu poder constituído à vontade dos cidadãos. Como vimos desde a discussão com Hannah Arendt, quanto mais o sistema político se separa das práticas exercidas pelos cidadãos, mais a legitimidade democrática entra em crise. A disputa realista pela manutenção do poder, quase um imperativo do modo de funcionamento das práticas dos grupos e partidos no jogo político institucional, bloqueiam as expectativas normativas geradas pela periferia da formação da opinião.

Com as manifestações e protestos sociais, é possível que a esfera pública inverta a circulação de poder. Por isso, as barreiras e estruturas de poder, geralmente presentes, só se deixam “vibrar” em situações críticas, com muita mobilização por parte da sociedade. “Nos momentos de mobilização”, afirma Habermas, “começam a vibrar as estruturas sobre as quais se apoia a autoridade de um público que toma posição. Assim, alteram-se as relações de força entre sociedade civil e sistema político” (Habermas 1994: 458). Em casos normais, o poder do governo se autonomiza diante da periferia, adotando uma direção centrífuga. Mas quando as pessoas “agudizam seus protestos”, quando se torna claro o “sentido de uma pressão acentuada por

legitimação” (Habermas 1994: 462), então os cidadãos têm a oportunidade de inverter a direção do fluxo do poder na esfera pública e no sistema político. A desobediência civil consiste no momento dramático em que os cidadãos buscam efetivar uma espécie de contrapoder, que é reivindicado com base na aspiração social por mais autonomia, pela restituição da legitimidade política e em prol de uma democratização radical do Estado de direito.

Habermas atribui a essas ações de revolta e de protesto uma característica “sub-institucional”, em um contexto no qual a esfera pública só teria como resistir e impor a opinião e a vontade produzida na periferia da sociedade com muitas manifestações de indignação e persistência de movimentos sociais mais ou menos organizados. Seu interesse está voltado para aquelas ações em princípio “não violentas” de protesto. A definição de Habermas para desobediência civil consiste em tomá-las como expressão social de “protesto contra decisões impositivas as quais são ilegítimas no entender dos atores, apesar de terem surgido legalmente à luz de princípios constitucionais vigentes” (Habermas 1994: 462). Ou seja, o caso da desobediência civil escancara não apenas a tensão entre legalidade e legitimidade, mas também a separação entre sistema político e expectativas dos contextos sociais de vida, mostrando que os cidadãos não aceitam simplesmente que as deliberações e as decisões políticas institucionalizadas se blindem diante dos processos de comunicação da esfera pública: “a desobediência civil se relaciona à sua própria origem na sociedade civil, que em casos de crise atualiza o conteúdo normativo do Estado demo-

crático de direito no medium da opinião pública e se contrapõe à inércia sistêmica da política institucional” (Habermas 1994: 463).

3. Desobediência civil: práticas de autodeterminação política e a disputa pública de seus sentidos

Tanto Arendt quanto Habermas nos permitem reconhecer o caráter democrático presente nos atos de desobediência civil. Ambos se opuseram às consequências autoritárias da interpretação legalista ao defender que os cidadãos, quando desobedecem a leis vigentes, não fazem senão cobrar a reconexão da autoridade política com a autonomia cidadã, lançando luz assim ao cerne democrático de todo projeto constitucional. Portanto, atos de desobediência civil podem ser entendidos como contestações sociais democráticas. E é justamente esta finalidade democrática que os justificaria. Contudo, de acordo com alguns críticos, na formulação habermasiana especificamente, a gramática da desobediência civil na esfera pública teria por finalidade não um efeito transformador, mas a restituição ou “atualização” do conteúdo normativo do Estado democrático de direito, sem exigir, por assim dizer, uma real mudança institucional, mas sim seu apropriado funcionamento. Isso faria com que a solução habermasiana estivesse voltada para as instituições do direito, tornando a interpretação do próprio Habermas presa em alguma medida à relação das manifestações sociais com a legalidade “correta” do Estado de direito.

Essa crítica nos leva a pensar a questão mais ampla se a desobediência civil, como expressão de contestações sociais democráticas, sempre deve ser compreendida pela sua relação com instituições jurídicas. Pois mesmo que a entendamos como expressão democrática da vontade dos cidadãos, sua análise continuaria atrelada à contestação da legitimidade do direito. Para enfrentar esse problema, eu gostaria de explorar ainda mais o conceito de esfera pública em dois passos. No primeiro, pretendo compreender se os atos de desobediência civil podem reivindicar um sentido de validade autônomo, independente do vínculo com a gramática de validade do direito e das instituições jurídicas (a). No segundo caso, por sua vez, trata-se de saber se os atos de desobediência civil, que se concretizam em formas diversas de ação e contestação social, não precisam arcar com o ônus de colocar à prova a legitimidade de seus próprios atos na esfera pública, fazendo com que os sentidos da desobediência civil sejam publicamente constituídos (b).

(a) Como procuramos mostrar, atos de desobediência civil podem ser justificados porque almejam a legitimidade do Estado de direito. São considerados válidos por seus defensores quando contestam a ilegitimidade do poder vigente. Mas podem ser justificados por serem contestações sociais enquanto tais? Podem ser admitidos pela opinião pública simplesmente por resgatarem formas voluntárias de “ação associativa”, como diz Arendt (1973: 87)? Sigo aqui a formulação de Robin Celikates segundo a qual a desobediência civil tem de ser pensada como uma “forma especificamente extrainstitucional de prática política” (Celikates 2016: 40). Sua forma contestatória não é jus-

tificada por visar tão somente algo outro que ela mesma – por exemplo, uma lei, instituição ou decisão governamental. A título de práxis política democrática, ela reivindica legitimidade para as possibilidades e formas espontâneas, diferenciadas e plurais de contestação autoproduzidas.

Celikates chega a propor que o conceito de desobediência civil seja substituído pelo de desobediência política ou democrática (Celikates 2016: 37) porque pretende tirar o foco da concepção liberal na qual se trata de infringir justamente a ordem legal estabelecida. A desobediência civil, com essa mudança de perspectiva, levanta uma pretensão de validade sobre a práxis política em que se apoia, procurando mostrar que a dimensão pública de confronto explicitada remete a experiências de dominação que não podem ser suplantadas sem aberta confrontação. Essa é uma necessidade não apenas simbólica que cada ato de desobediência civil carrega consigo, mas também está atrelada à busca por efetividade política de suas ações. De onde decorre a importância dada à dramatização de seus atos tendo em vista o impacto público dos mesmos: “o efeito simbólico da desobediência civil obviamente depende da eficácia de sua estratégia de confrontação. [...] Essas lutas são simbólicas, mas não meramente simbólicas, já que têm consequências políticas e legais tangíveis. Ademais, elas envolvem lutas sobre como práticas de confrontação real são enquadradas pelo público em geral e em especial pelo Estado” (Celikates 2016: 43).

A fenomenologia de ações que compõem atos de desobediência civil é impressionantemente plural e variada. Ela supera de maneira incomparável a visão institucionalista estreita de

acordo com a qual a liberdade política se limita, por exemplo, ao voto ou à participação em espaços institucionais pré-deseñados pelo Estado. E também não se limita à perspectiva liberal em que, por um lado, o objetivo da ação política estaria vinculado à garantia da autonomia individual ou, por outro lado, pressuporia que todos os sujeitos políticos já teriam seu status de cidadão juridicamente reconhecidos. Como lembra Celikates, “aqueles que se engajam na desobediência civil pretendem agir como cidadãos, mesmo que, em muitos casos (como ocorre com imigrantes e refugiados sem documentação) não sejam reconhecidos como cidadãos pelo Estado” (Celikates 2016: 43). Por essa razão, a imaginação política precisa cobrir um espaço de ação extrainstitucional que é ocupado pelos cidadãos que almejam a afirmação de sua autonomia política. Isso inclui um escopo imenso de atos passíveis de diferentes avaliações públicas: ocupação de praças, ruas e edifícios, performances culturais, bloqueios de ruas, avenidas e estradas, dramatização variada de revolta e indignação, obstrução de navios em portos e de aviões em aeroportos, inclusive uso de diferentes meios de confrontação com a polícia (máscaras, capacetes, coquetéis molotov, barricadas etc). Ações que, por se fundarem em uma dinâmica de confrontação, desafiam o caráter de “não violência” comumente atribuído à desobediência civil. Mas, como reforça Celikates, todas essas ações são civis, ou seja, desempenhadas segundo uma lógica estritamente política, nunca militar.

Essas reflexões de Celikates sobre a desobediência civil destacam a importância da autodeterminação política junto

com a especificidade do repertório dos atos de confrontação pública. Cada vez mais a dimensão das formulações da desobediência civil tem sido ampliada. Consideramos sempre diferentes agentes, objetivos, contextos e estratégias ligados aos atos de confrontação da autoridade. Certos temas, quando publicamente expostos, são declarados como compondo atos de desobediência civil (ligados, por exemplo, a gênero, raça, sexualidade), pois se trata de levantar questionamentos e problematizações que afrontam valores culturais e interesses políticos tradicionalmente vigentes. Por essa razão, é preciso considerar o comprometimento dos atos de confrontação tendo em vista sua pluralidade, ponderando suas “posição ideológicas, identidades, objetivos, estratégias, e formas de organização e de coletividade” (Celikates 2015: 70). Além disso, suas formas de manifestação política enfatizam a “autonomia do movimento e o modo com que cria seus próprios espaços, independentemente do estado e do setor privado, ignorando efetivamente sua existência [...], organizando e protegendo por conta própria a pluralidade dos corpos que produzem o movimento de protesto. Isso pode assumir uma variedade de formas que exemplifica o que significaria entender a democracia não apenas como um mero conjunto de instituições e procedimentos formais, mas como uma forma de vida [...] que cria sua própria esfera pública alternativa [...], erguendo suas próprias barricadas para defender o espaço ocupado contra a polícia” (Celikates 2015: 70). Logo, as manifestações de revolta e contestação são expressões de uma práxis política autônoma, e sua justificação como

ato legítimo de desobediência civil independe de sua relação unilateral com aspectos jurídicos.

(b) Se deixarmos de considerar que os atos de desobediência civil sempre devem ser avaliados sob o quadro de referência do direito, então também a noção de legitimidade, que era entendida como uma pretensão da sociedade voltada às instituições jurídicas, deve sofrer um deslocamento. Por princípio, a legitimidade continua sendo uma pretensão socialmente produzida cujo autêntico portador não é o Estado nem qualquer autoridade social ou política. Apenas os cidadãos detêm a pretensão de determinar o que consideram legítimo. Mas isso significa que temos de deixar de avaliar apenas como a sociedade testa a legitimidade ou ilegitimidade do direito para entender que as próprias práticas de contestação social estão sujeitas ao escrutínio público, ou seja, a um amplo teste de legitimidade nas disputas e confrontos que fazem parte da formação da opinião pública.

Ora, os sentidos dos atos de desobediência civil também estão publicamente em disputa. Por isso não podemos avaliar seus modos de manifestação independentemente das relações concretas de poder e dos contextos sociais em que se reproduzem. Para que certos atos de desobediência civil sejam considerados legítimos, eles precisam construir sua legitimidade própria na qualidade de formas extrainstitucionais e autodeterminadas de práxis política, como acabamos de ver. Acontece que as diversas formas de ação, que podem vir a ser utilizadas como reivindicação de atos de desobediência civil, poderão ser criticadas ou aceitas seja pela forma com que ocorrem (ocupa-

ção de prédios públicos ou privados, interrupção temporária de grandes vias, exposição corporal – nudez como expressão política, por exemplo –, a demanda de catraca livre em ônibus e metrô etc.), pelos modos de expressão de suas narrativas (encenações públicas e manifestações culturais, envolvendo música, teatro etc.), pelos sujeitos que as compõem (mulheres, negros, trabalhadores, estudantes universitários ou secundaristas, LGBTs etc.), entre muitos outros fatores. Além disso, a força de seus atos depende crucialmente da configuração e amplitude da rede de apoio pela sociedade civil (artistas, figuras públicas, ativistas) e meios de comunicação (mídias de massa como televisão e rádio, circulação na grande imprensa, redes sociais).

O caso da ocupação das escolas públicas pelos secundaristas em São Paulo, no ano de 2015, que ocorreram como reação à reestruturação escolar imposta pelo governo estadual, pode servir para exemplificar o tipo de confronto público e a construção de apoio para atos de desobediência civil aos quais estou me referindo. A disputa levada ao judiciário entre o executivo de São Paulo e os secundaristas contou, em determinado momento do conflito, com uma decisão então favorável em prol dos estudantes, em que o poder judiciário alegou que as ocupações eram um “direito de exercício de livre manifestação”, justificadas como “atos de desobediência civil” (Tavollari, Lessa, Medeiros, Melo, *Januário 2018*: 298-299). Essa posição do poder judiciário foi possível em razão de diversos fatores, dentre os quais a realização de audiências públicas no âmbito do TJ-SP, a presença de estudantes secundaristas (que em sua maioria eram

adolescentes) e o acompanhamento das disputas em torno das ocupações pela sociedade civil nas redes de comunicação (Campos, Medeiros, Ribeiro: 2016).

A pesquisa sobre as ocupações em São Paulo leva a crer que a relação entre esfera pública e direito propiciou que o poder judiciário decidisse favoravelmente às ocupações como atos de desobediência civil. Isso porque a disputa pelo sentido das ocupações foi sendo construída publicamente mediante a formação gradual de uma ampla e intensa rede de apoio aos secundaristas na sociedade civil (além de jornais de grande circulação, também redes sociais da internet – com campanhas virtuais e vídeos que foram extensivamente compartilhados –, engajamento de figuras públicas, artistas reconhecidos participando de atividades em defesa dos estudantes, especialistas auxiliando nas questões jurídicas, especialmente penais etc.). (Campos, Medeiros, Ribeiro 2016: 257-267). Ainda é preciso considerar o fator substantivo vinculado à tematização pública da pauta que motivava as ocupações: os estudantes escancaravam a situação precária das escolas públicas brasileiras, mas recorriam ao direito básico à educação pública como uma reivindicação de justiça e de cidadania plena.

Mas nem sempre a construção política da legitimação social de atos de desobediência civil se mostrou bem sucedida. Cada movimento de ocupação em diferentes estados do Brasil teve recepção bastante variada, e na maioria dos casos a construção da legitimidade não teve êxito, muito pelo contrário (Medeiros, Melo, Januário 2019). A própria comparação com o que ocorreu em São Paulo entre 2015 e 2016 já mostra que a

legitimidade é produzida de maneira frágil, pois mesmo no estado paulista o processo desaguou em perseguição dos estudantes, envolvendo coerção, assédio, violência e criminalização – fatores conservadores contra as ocupações como atos de desobediência civil que foram aguçados nos demais estados brasileiros. Argumentos jurídicos, também com apoio da sociedade civil, insistiam na ilegalidade das ocupações, numa batalha de palavras na esfera pública que associava a resistência tanto à ilegalidade quanto à violência, muitas vezes tratando os estudantes como meros detratores da lei.

Portanto, as disputas que constituem a formação da opinião pública são cruciais para a interpretação efetiva sobre a justificação de atos de contestação da autoridade política e das leis, ou seja, a esfera pública decide em grande medida a vitória ou a derrota parciais do legalismo autoritário diante do modelo democrático da desobediência civil, e vice versa. Ela configura o contexto social real em que as disputas políticas retiram da legalidade a capacidade de garantir por si mesma a legitimidade, porém sua constituição é de tal modo indeterminada em termos práticos que fica a cargo da práxis autônoma dos cidadãos assumir a tematização pública das aspirações por legitimação. Quando vinculamos a interpretação da desobediência civil à vontade autônoma dos cidadãos apenas iniciamos uma investigação sobre os processos em que a legitimidade é produzida como resultado de divergências, lutas e conflitos sociais. Isso nos leva à tese, que procuramos defender no presente artigo, segundo a qual a própria legitimidade política permanece

intrinsecamente assentada nas disputas políticas, culturais e sociais que eclodem na esfera pública.

Recebido em 11/05/2019, aprovado em 30/09/2019 e publicado em 23/01/2020

Referências bibliográficas

ARENDT, Hannah. *Crises da república*. Trad. J. Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 1973a.

_____. “Desobediência civil”. In: *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 1973b.

CAMARGO, Roberto. *Rap e política: Percepções da vida social brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2015.

CAMPOS, Antônia; MEDEIROS, Jonas; RIBEIRO, Márcio. *Escolas de luta*. São Paulo: Veneta, 2016.

CELIKATES, Robin. “Rethinking Civil Disobedience as a Practice of Contestation: Beyond the Liberal paradigm”. *Constellations* 23, p. 37-45, 2016.

_____. “Learning from the Streets: Civil Disobedience in Theory and Practice”. In: P. Weibel (org.). *Global Activism: Art and Conflict in the 21st Century*. Cambridge: MIT Press, 2015, p. 65-72.

_____. “Civil Disobedience as a Practice of Civil Freedom”. In: J. Tully. (org.). *Global Citizenship: James Tully in Dialogue*. London: Bloomsbury, 2013, p. 207-228.

COHEN, Jean; ARATO, Andrew. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

- FRATESCHI, Yara. “Participação e liberdade política em Hannah Arendt”. *Cadernos de filosofia alemã* 10, p. 83-100, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. “Sobre o vínculo interno entre Estado de direito e democracia”. In: *A inclusão do outro: Estudos de teoria política*. Trad. L. D. Werle. São Paulo: Unesp, 2018.
- _____. “Desobediência civil: A pedra de toque do Estado democrático de direito”. In: *A nova obscuridade*. Trad. L. Repa. São Paulo: Unesp, 2015.
- _____. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- LORIA, Luana. *Manifestações artísticas como contra-narrativas: Estudos de casos das periferias do Rio de Janeiro e de Lisboa*. Tese de doutorado. Florianópolis: UFSC, 2017.
- MEDEIROS, Jonas; MELO, Rúrion; JANUÁRIO, Adriano (orgs.). *Ocupar e resistir: Movimentos de ocupação de escolas pelo Brasil (2015-2016)*. São Paulo: Editora 34, 2019.
- MELO, Rúrion. “Repensando a esfera pública: Esboço de uma teoria crítica da democracia”. *Lua Nova* 94, p. 11-39, 2015.
- MINCHILLO, Carlos C. “Poesia ao vivo: Algumas implicações políticas e estéticas da cena literária nas quebradas de São Paulo”. *Estudos de literatura brasileira contemporânea* 49, p. 127-151, 2016.
- PETERS, Bernhard. *Die Integration moderner Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. A. De Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- SCHEUERMAN, William. *Civil Disobedience*. Cambridge: Polity Press, 2018.

SHKLAR, Judith. *Legalism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.

SILVA, Felipe G. *Liberdades em disputa: A reconstrução da autonomia privada na teoria crítica de Jürgen Habermas*. São Paulo: Saraiva, 2016.

TAVOLARI, Bianca; LESSA, Marília; MEDEIROS, Jonas; MELO, Rúrion; JANUÁRIO, Adriano. “As ocupações de escolas públicas em São Paulo (2015-2016): entre a posse e o direito à manifestação”. *Novos Estudos CEBRAP* 111, p. 291-310, 2018.

d::

resenhas

DESOBEDIÊNCIA CIVIL ENTRE PÓS-NACIONALIZAÇÃO E DIGITALIZAÇÃO

Gabriel Busch de Brito¹

Resenha de *Civil Disobedience*, de William E. Scheuerman (Malden: Polity, 2018)

Apesar da aparência inicial de um manual introdutório, *Civil Disobedience* de William Scheuerman é uma proposta ambiciosa de intervenção no debate que, animado pela onda global de protestos do começo da década, busca repensar o conceito de desobediência civil frente aos problemas teóricos e práticos contemporâneos. O livro se divide em duas partes. Na primeira, o autor reconstrói a história da teoria da desobediência civil (caps. 1 a 4) com a finalidade de extrair dela critérios normativos imanentes para, em um segundo momento, tanto pensar os potenciais e bloqueios a essa prática decorrentes das transformações sociais e políticas das últimas décadas (caps. 5 e 6) quanto para discutir algumas das propostas concorrentes (cap. 7).

¹ Mestrando em Direito pela Universidade de São Paulo e pesquisador do Núcleo Direito e Democracia do CEBRAP. Agradeço à FAPESP pelo financiamento que permitiu a realização deste trabalho. Contato: gbuschbrito@gmail.com.

O procedimento metodológico que está na base do livro é uma variante da reconstrução da história da teoria. Seu ponto de partida é uma compreensão do debate em torno da desobediência civil enquanto “processo de aprendizagem com sucessivas gerações de ativistas e pensadores tentando corrigir os erros... de seus predecessores e aperfeiçoando a partir deles” (6). A partir dessa perspectiva e operando seleções e estilizações, a história da teoria é reconstruída em quatro modelos ideal-típicos – o religioso-espiritual, o liberal, o democrático e o anarquista, embora esse último possua um estatuto ambíguo no livro – e apresentada em ordem “tanto analítica quanto mais ou menos cronológica” (6).

O resultado é uma rica exposição de tradições teóricas que não só continuam a competir entre si como também apresentem sobreposições significativas, especialmente no caso das religiosa-espiritual, liberal e democrática: elas se voltam a fornecer “interpretações plausíveis para um conjunto de critérios comuns para a legitimidade da desobediência civil” (84). Ao identificar essa linguagem conceitual comum é possível compreender os três modelos como “pressupondo uma moldura normativa compartilhada, ainda que inevitavelmente contestada” (84).

Essa moldura comum é a “normatividade de três eixos [*prongs*]” da desobediência civil: moral, política e jurídica. Além disso, a reconstrução também mostra que o “eixo” normativo jurídico é central, nos três modelos, para distinguir a desobe-

diência civil, enquanto uma violação da lei que de alguma forma demonstra fidelidade ao direito, do ilícito ordinário.²

A partir dessa reconstrução, que não só possibilitou acessar a normatividade da desobediência civil como também revelou os pressupostos “westfalianos” dos três modelos – todos se dirigiam a um Estado nacional com autoridade política sobre e capacidade de ação efetiva em um determinado território – e o fato de terem sido desenvolvidos para dar conta de ações “nas ruas”, são analisadas as dificuldades que se colocam à desobediência civil em decorrência da pós-nacionalização e privatização da autoridade estatal e da digitalização. Os protestos contemporâneos que continuam a reclamar para si a categoria de desobediência civil em um contexto radicalmente transformado tensionam seus elementos característicos, fato que tem se refletido na discussão teórica recente. Sua resposta tem sido aproximar o conceito da empiria, abandonando a normatividade de três “eixos” que lhe é característica. Scheuerman não só rejeita essa solução, que colocaria em risco a especificidade conceitual e normativa da desobediência civil e, com isso, seu potencial crítico, como atribui ela a um ponto de partida falho: uma restrição da rica tradição teórica da desobediência civil e dos seus elementos normativos à versão rawlsiana.

A alternativa por ele oferecida é dupla. Por um lado, aponta para a legitimidade, em um contexto marcado por uma

² É isso que torna compreensível o rebaixamento da teoria anarquista da desobediência civil a uma crítica – em última instância falha – aos três modelos que a precederam. O anarquismo abre mão da linguagem conceitual e da moldura normativa compartilhadas pelos outros modelos na medida em que rejeita de saída qualquer dever de obediência ao direito, com isso a desobediência civil perderia sua especificidade e qualquer justificação própria.

ordem global cada vez mais opaca e insulada de mecanismos democráticos e pelas novas políticas de vigilância e repressão dos Estados, de formas de ação política ilegal mais “militantes” e que não se enquadram na definição exigente da desobediência civil. Por outro, insiste que o potencial crítico da desobediência civil depende da manutenção de seus componentes normativos específicos. Seu esforço se dirige então à reordenação dos elementos teóricos dos três modelos para que possam realizar suas intenções originais nas condições modificadas do presente. O resultado é um conceito de desobediência civil que reproduz a maior parte dos elementos da definição de Rawls – ilegalidade politicamente motivada, pública, conscienciosa, não-violenta e que demonstra alguma forma de fidelidade ao direito –, ainda que lhes atribua um sentido menos restritivo. O foco principal dessa redefinição é libertar o nexos entre desobediência civil e direito de uma compreensão conformista, reconferindo-lhe o sentido aberto ao futuro que possuía tanto no modelo religioso-espiritual quanto no democrático, nos quais a desobediência civil aparecia como meio legítimo para transformações sociais e políticas profundas. Na versão repaginada do “eixo” jurídico, demonstrar fidelidade ao direito significa justificar a violação de leis específicas apelando ao núcleo moral no qual o império do direito (*rule of law*) se fundamentaria implicitamente, a dignidade humana, e, simultaneamente, apontar para um ordenamento jurídico futuro que merece a obediência de todos na medida em que realiza esse ideal.

Apesar dos inúmeros méritos do livro, algumas decisões na construção da teoria são problemáticas mesmo da perspectiva do projeto do autor. Tendo em vista sua crítica acertada a

uma fixação do debate contemporâneo com a teoria rawlsiana, não deixa de ser surpreendente que Scheuerman tome justamente ela, e não alguma variante do modelo democrático, que ele considera superior, como ponto de partida para dar conta dos desafios que se colocam à desobediência civil atualmente. É só em vista disso que a escolha teórica de recorrer a uma problemática vinculação interna entre direito e moral, não entre direito e democracia, para apreender tanto a especificidade normativa do “eixo” jurídico quanto seu caráter prospectivo pode parecer não exigir maiores esforços argumentativos no contexto da reconstrução empreendida.³ Ainda assim, a consequência dessa escolha continua a ser compreender a justificação da ilegalidade e a superioridade do ordenamento jurídico para o qual ela aponta em termos substantivos, não procedimentais:⁴ a desobediência civil dramatizaria a discrepância entre o direito positivo existente e um direito ideal que realiza determinadas características substantivas ao invés da tensão entre positividade e legitimidade.

³ A subordinação do direito à moral é problemática na medida em que ela tanto desvaloriza a deliberação democrática e seus resultados quanto não dá conta de apreender a complexidade da legitimação do direito moderno. Sobre esse último ponto, cf. REHG, W. “Against Subordination: Morality, Discourse, and Decision in the Legal Theory of Jürgen Habermas”. *Cardozo Law Review* 17, 1996, p. 1147-1162.

Um caminho alternativo seria, ao invés de recorrer a Fuller, ler o texto de Habermas sobre a desobediência civil (“Desobediência civil: a pedra de toque do Estado Democrático de Direito”. In: HABERMAS, J. *A nova obscuridade*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: UNESP, 2015, p. 127-154) levando em conta a desvinculação entre direito e moral na passagem das *Tanner Lectures* para *Facticidade e validade*.

⁴ A mesma crítica, ainda que formulada contra um outro texto do autor, aparece em CELIKATES, R. “Democratizing Civil Disobedience”. *Philosophy & Social Criticism* 42 (10), 2016, p. 990.

Mais grave ainda é a relação entre teoria e práxis que parece decorrer da opção metodológica por uma reconstrução exclusivamente focada na história da teoria e que, por isso, não faz justiça à interessante intuição de encerrar o debate em torno da desobediência civil como um processo de aprendizagem no qual participam teóricos e atores sociais. Não só a relação entre teoria reconstruída e prática histórica efetiva da desobediência civil que precisa ser pressuposta para que uma reconstrução exclusivamente da teoria possa garantir o acesso a critérios normativos imanentes não é explicada em nenhum momento, como esse foco restrito cria a ilusão retrospectiva – desmentida pelo próprio livro – de uma relação completamente livre de tensões entre ambas. Além disso, a reconstrução realizada parece estabelecer uma certa sobreposição da teoria em relação à prática muito problemática para um projeto que se compreende como pertencente ao campo da teoria crítica. Isso fica evidente no resultado do procedimento reconstutivo: um conceito exigente de desobediência civil que pode simplesmente anular a autocompreensão dos agentes quando sua ação não se enquadrar nos critérios estabelecidos pela teoria para o que constitui desobediência civil.⁵ O efeito disso é rebaixar a prática a aplicação de modelos estabelecidos pela teoria, à qual caberia a função de dirigir a práxis (96, 132, 137, 143). A diversidade de formas possíveis de relação dos atores sociais com a rica tradição da desobediência civil é reduzida à mera reprodu-

⁵ Condição que nem as teorias reconstruídas atendem já que, como o próprio Scheuerman reconhece, certos autores representativos do modelo liberal e, principalmente, do modelo democrático minimizaram ou até mesmo rejeitaram algum dos “eixos” identificados por ele.

ção, bloqueando a apreensão das novidades práticas de um processo de aprendizagem que não se encerrou.

O que parece explicar a adoção, apesar dos problemas apontados, dessa opção metodológica é um determinado diagnóstico das lutas sociais contemporâneas que aponta para uma certa perda de capacidade de orientação e de formular justificações capazes de ganhar apoio geral por parte dos desobedientes potenciais espremidos entre uma nova ordem institucional pós-nacional e uma crescente repressão estatal. Justamente por reconhecer os efeitos práticos legitimadores e jurídicos desse rótulo, uma teoria que não pode mais confiar na capacidade dos atores sociais de levar adiante o processo de aprendizagem com suas próprias forças se resigna a uma posição defensiva que procura resolver a questão da legitimidade da desobediência civil no plano da definição, ou seja, busca retirá-la da disputa política na esfera pública mais ampla e remetê-la à esfera pública limitada do debate acadêmico.

O diagnóstico das lutas sociais do presente permanece em disputa, mas um certo consenso já parece ter se formado em torno da centralidade da categoria de desobediência civil nele. Por seu rigoroso trabalho conceitual e diagnóstico preciso de alguns dos bloqueios à prática da desobediência, o livro de Scheuerman ocupa o lugar de uma referência central nesse debate que não dá sinais de perder intensidade ou relevância.

Recebido em 30/04/2019, aprovado em 14/08/2019 e publicado em 10/01/2020

DESOBEDIÊNCIA COMO OBRIGAÇÃO

Hélio Ricardo Alves¹

Resenha de *A Duty to Resist: when civil disobedience should be uncivil*, de Candice Delmas (New York, Oxford University Press, 2018).

Não seria exagero afirmar que os debates acadêmicos em torno do tema da desobediência civil passam por uma espécie de renascimento dentro da filosofia política. Autores como William Scheuerman, Kimberley Brownlee, Jason Hill, Maeve Cooke e Robin Celikates, entre outros, vem imprimindo grande vigor a uma discussão que parecia ter assumido uma formulação definitiva a partir da contribuição apresentada por John Rawls em *Uma Teoria da Justiça*. Com efeito, depois de grandes embates teóricos nos anos 60 e 70 do século passado na academia americana, fomentados sobretudo pelos movimentos dos direitos civis e em oposição à guerra do Vietnã, as características apontadas na definição liberal da desobediência justificada receberam aceitação majoritária no debate filosófico, ainda que não fossem inteiramente consensuais. Os debates recentes,

¹ Professor do Departamento de Ciência Política da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-Mail: helio.alves@ufrgs.br.

porém, procuram colocar em xeque essa recepção da definição rawlsiana de desobediência civil na teoria política, seja a partir do questionamento sobre a pertinência dos elementos definidores apresentados no argumento de Rawls, seja mostrando que parte importante dos movimentos políticos que se utilizam da desobediência legal como estratégia não estariam representados por aquela definição.

Nesse processo de renovação do debate, a contribuição da filósofa Candice Delmas merece destaque especial. Professora da Northeastern University, em Boston, a francesa Delmas tem participado desse movimento com uma série de artigos publicados em revistas como *Analysis*, *Social Theory and Practice* e *Law and Philosophy*. Em seu livro recém publicado, que reúne e desenvolve muitos dos argumentos já apresentados em publicações anteriores, Delmas oferece uma nova leitura que, ao mesmo tempo em que se incorpora ao intenso debate em curso, apresenta uma contribuição original tanto em relação às concepções “clássicas” da desobediência civil quanto em relação às novas abordagens surgidas em anos recentes.

Em seu livro, Delmas desenvolve três pontos fundamentais para as controvérsias atuais acerca da desobediência justificada. Em primeiro lugar, a autora questiona os limites da definição liberal da desobediência civil, que acaba por excluir uma série de movimentos de protesto importantes ocorridos nos últimos anos, como as denúncias de Edward Snowden ou as ações do grupo Pussy Riot, do conjunto de atos de desobediência à lei que podem ser moralmente justificados. Em segundo lugar, Delmas argumenta favoravelmente à necessi-

dade de incorporar no debate sobre a desobediência justificada aquilo que poderia ser denominado de “desobediência incivil”, ou seja, atos que afrontam algumas das características da definição padrão da teoria liberal da desobediência civil. Por fim, e talvez essa seja a contribuição mais original de seu trabalho, a autora discute a relação entre a desobediência civil e aquilo que poderia ser entendido como seu reverso, os fundamentos morais que se destinam a sustentar a obrigação política. Discuto a seguir essas três contribuições do livro de Candice Delmas.

A “definição padrão” da desobediência civil, entendida aqui como aquela estabelecida por John Rawls em *Uma Teoria da Justiça*, nunca foi consensual, apesar de ter se tornado a definição corrente no debate. Em seu livro, Rawls define a desobediência civil 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”.² Já nos anos 60 e 70 do século passado, autores como Howard Zinn, Peter Singer e John Morreall questionaram, por exemplo, o lugar reservado por Rawls à não-violência. Mais do que isso, muitos já haviam apontado, e Delmas retoma esse argumento, que a definição restrita de Rawls sequer abarcaria os movimentos tradicionalmente apresentados como os grandes exemplos históricos da desobediência civil, como os casos de Henry David Thoreau, o movimento pelos direitos civis dirigidos por Martin Luther King, Jr. e a resistência à dominação inglesa na Índia de

² RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. J. Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2008 [1971]: 453.

Mahatma Gandhi. Segundo Delmas, a julgar pela definição rawlsiana, “poucas ações de desobediência, hoje e historicamente, preencheriam esses requisitos” (2018: 8).

Frente a esse problema, duas respostas poderiam ser dadas. A primeira consistiria em redefinir parcialmente o conceito de desobediência civil, alargando seu escopo e incluindo ações como as citadas. Embora essa concepção “inclusiva” seja o caminho seguido por autoras como Kimberley Brownlee e Robin Celikates, Delmas a critica por “alargar o conceito de desobediência civil além do reconhecimento e falhar em levar em consideração o desvio deliberado, por parte dos ativistas, do modelo padrão da desobediência civil” (2018: 23). Segundo Delmas, o fato do conceito tradicional de desobediência civil não abarcar todos os movimentos de protestos que utilizam a estratégia da desobediência legal seria um problema teórico se, e somente se, esses protestos necessariamente tivessem como objetivo serem definidos através desse conceito. Mas, argumenta Delmas, é possível manter a integridade do conceito de desobediência civil e reconhecer movimentos políticos que, inclusive por decisão dos próprios membros desses movimentos, não se enquadram nesses termos. Para a autora, a abordagem correta desses movimentos precisaria lidar não apenas com o formato “civil” da desobediência – seja no conceito rawlsiano, seja em sua versão “inclusiva” – mas todas as formas de rompimento com a lei que tenham como objetivo resistir a injustiças, aquilo que ela denomina como “desobediência baseada em princípios” (*principled disobedience*), e da qual a desobediência civil seria apenas uma de suas formas.

Ao desenvolver essa concepção de “desobediência baseada em princípios”, Delmas nos oferece sua segunda grande contribuição ao tema da desobediência civil, a saber, a leitura de que não apenas a desobediência civil, mesmo que eventualmente ampliada, se constitui em um ato moralmente defensável de ação política, mas que também atos “incivis” podem ser defendidos. Cabe notar aqui que a abordagem tradicional da desobediência civil dá à “civildade” um lugar central para que os atos de desobediência legal possam ser justificados moralmente. O propósito da desobediência civil seria emitir à sociedade um “chamado à razão”, procurando retomar um padrão de justiça subjacente a essa mesma sociedade, e não, por exemplo, alterar de forma drástica ou revolucionária as bases sociais. A “civildade” dos atos de desobediência legal permitiria, então, a manutenção das relações entre os indivíduos que participam desses atos e o restante da sociedade, sendo a continuidade dessas relações fundamental para que os objetivos do movimento fossem alcançados para além dos atos em si. A civildade é sustentada, por exemplo, quando os atos de desobediência deixam de prejudicar outros indivíduos que não fazem parte do protesto, ou quando as ações são executadas de forma pública. A publicidade e a não-violência permitiriam que, atendidas as demandas que causaram o movimento político em questão, a sociedade retomasse seu curso sem maiores sequelas. Além disso, apenas com a publicidade é que o diálogo com os concidadãos, essencial para os objetivos da desobediência civil, poderia ser alcançado.

Em seu livro, Delmas não defende a inexistência de restrições a atos de desobediência justificados. Com efeito, ela sustenta que, quando possível, os ativistas devem buscar o curso de ação menos danoso à sua disposição. Ainda assim, segundo a autora, o repertório de protestos incluiria uma série de atos que possuem grande potencial de causar algum tipo de “dano”, como o vazamento de informações sigilosas ou protestos políticos violentos, atos esses que Delmas entende como “incivis” e que poderiam também ser moralmente justificados.

Um exemplo particularmente importante é o tratamento dado por Delmas à preocupação das teorias da desobediência civil acerca dos perigos que uma desobediência incivil acarretaria à “amizade cívica”, elemento fundamental para a continuidade da sociedade como empreendimento cooperativo. Segundo Delmas, porém, em situações de profunda injustiça, a “amizade cívica” pode significar, na melhor das hipóteses, apenas hipocrisia, e ainda que tais laços sejam reais para a maioria dos membros dessa sociedade, seriam apenas uma ilusão, ou um véu que oculta a injustiça, para minorias oprimidas. Atos incivis que afrontem tal ilusão serviriam, assim, para “forçar a comunidade a confrontar a desconexão entre sua realidade seus ideais professados” (Delmas 2018: 64).

Mas a terceira, e mais inovadora, das propostas de Delmas nessa obra reside em conectar a teoria da desobediência civil com as teorias da obrigação política. Sem dúvida, embora seja quase natural pensar a desobediência civil como a contraparte das teorias da obrigação política, raramente os dois temas aparecem conectados na literatura especializada. Trabalhos

fundamentais que abordam o tema da obrigação política, como os de John Simmons, George Klosko, Margareth Gilbert ou Christopher Wellman não discutem a desobediência legal como uma contrapartida da obrigação moral devida às leis, ainda que entendam a obrigação política como uma obrigação *prima facie*, eventualmente suplantada por outros princípios morais. Caso se limitasse simplesmente a abordar a desobediência legal a partir da ruptura com um princípio moral que indica a obediência a essas mesmas leis, Delmas já trataria portanto de um tema raramente debatido, mas a originalidade da autora nesse ponto não reside apenas em discutir conjuntamente esses dois temas mas, indo além, ela interpreta a “desobediência baseada em princípios” como parte integrante das obrigações políticas. Tal abordagem é bastante ousada, dado que, nessa interpretação, os mesmos fundamentos morais capazes de sustentar a obediência à lei também sustentariam a “desobediência baseada em princípios”, tanto nos formatos civil quanto incivil. Em outras palavras, eles apresentariam aos cidadãos a obrigação moral não apenas de defender as leis que refletem esses padrões de justiça, mas também a obrigação de desobedecer a leis que os descumprem como um método efetivo de impedir que a sociedade se afaste das concepções de justiça compartilhadas que fundamentam essas instituições.

Para demonstrar seu ponto, Delmas estuda minuciosamente quatro das principais teorias sobre a obrigação política – dever natural, equidade, samaritanismo e teorias associativas – concluindo que tais teorias não apenas justificam um dever de obedecer às leis mas também um dever de desobedecê-las para

fazer frente a injustiças. Cabe notar aqui que o cuidadoso escrutínio da autora não inclui todas as teorias da obrigação política, mas apenas aquelas que se fundamentam em deveres morais relativos aos demais participantes da sociedade, caso das teorias associativas, equidade e samaritanismo, além daquela que invoca a justiça das instituições como base para um dever natural. Teorias que tratam a obrigação política primordialmente como uma relação entre o indivíduo e as instituições políticas, como o princípio da gratidão ou a teoria do consentimento, não se enquadram na teoria de Delmas, como ela mesma nota em relação à primeira (2018: 11).

Em tempos em que a democracia liberal é questionada em sua capacidade de resolver de forma pacífica os conflitos sociais, em que movimentos sociais e de protesto tem eclodido de formas muitas vezes violentas e em que a resposta do Estado também se mostra violenta, o livro de Candice Delmas oferece um novo caminho para interpretar esses fenômenos, permitindo uma leitura renovada das tensões permanentes entre as instituições políticas estabelecidas e as demandas por uma sociedade mais justa.

Recebido em 07/08/2019, aprovado em 28/11/2019 e publicado em 29/01/2020.

RESENHA DE *DESOBEDECER*, DE FRÉDERIC GROS

Danillo Avelar Bragança¹

Resenha de *Desobedecer*, de Frédéric Gros (Trad. de Célia Euvaldo. São Paulo: Ubu editora, 2018).

*“Não quero regra nem nada
Tudo tá como o diabo gosta, tá,
Já tenho este peso, que me fere as costas,
e não vou, eu mesmo, atar minha mão.*

*O que transforma o velho no novo
bendito fruto do povo será.
E a única forma que pode ser norma
é nenhuma regra ter;
é nunca fazer nada que o mestre mandar.
Sempre desobedecer.
Nunca reverenciar.”*

(Belchior, “Do jeito que o diabo gosta”)

Os nomes diferem. Castells fala em ruptura, Celso Rocha de Barros fala em recessão democrática e Achille Mbembe fala

¹ Doutorando em Ciência Política na Universidade Federal Fluminense (UFF). Contato: profdanillobraganca@gmail.com.

de o fim do humanismo. No geral, todos concordam com a certeza da mudança que os nossos tempos vêm nos trazer, e quase todos são uníssonos em demonstrar sua toxicidade. A discórdância talvez esteja na extensão, no tamanho do problema.

Alguns se concentram no diagnóstico, função primordial na ciência dos desastres, que é o que basicamente se tornaram estas áreas do conhecimento, da Filosofia às Sociais mais aplicadas. Outros se concentram no tratamento, elemento crucial no desatar dos nós que sufocam a contemporaneidade. O livro de Frederic Gros, *Desobedecer*, que aqui se analisa, está na linha dos últimos, mas é o que poderíamos chamar de tratamento de amplo espectro. O ciclo completo da questão do poder, do seu exercício até a sua resistência e desconsideração, é contemplado na investigação do autor francês, já famoso antes por textos como “Estados de violência”.

A versão de Gros talvez seja outra, mas aqui o espaço é importante para fazer uma breve observação sobre o que vivemos hoje. É na encruzilhada entre neoliberalismo, democracia e segurança que está o gargalo. A pós-democracia é, na verdade, um grande (mal) ajambrado de um modelo de sujeito autogerente da própria opressão, em nome de uma produtividade que pertence ao mercado mas que internaliza como meta própria. Este sujeito mora em cidades cada vez mais violentas, ilhas cercadas de ameaças por todos os lados inclusive o lado de dentro, onde os direitos também são reificados e, afim de manter o nível de segurança sempre razoável, é preciso trocar partes grandes de sua liberdade em troca da própria existência.

Este indivíduo está sempre endividado, sempre doente, deprimido, porém *fitness*. Os planos que homens de negócios internacionais como Jack Ma lhe apresentam um futuro com 12 horas de trabalho diário mas há uma salvação (quase) espiritual em trabalhar deste jeito até morrer, pois não há aposentadoria. Só existe quem tem direito, e este é o norte das novas democracias e esse direito é tão caro e inacessível como jamais foi. Este é o momento de maior ofensiva do capital contra as pessoas, que na verdade, nunca tiveram uma relação lá muito boa, mas essa ofensividade atual, fruto talvez da crise de 2008, surpreende pela profundidade da violência e da complexidade de sua crueldade.

O autoritarismo cresce em ritmo acelerado em todo o mundo. Quando não é um autoritarismo velado, expresso, como o dos Duterte, é um autoritarismo tolo, chulo, inapto, como o dos Trump e dos Bolsonaro. Mais: quando não é o autoritarismo do tipo pessoal, carismático, é um tipo racional-legal de autoritarismo transvestido à lógica neoliberal, dos Macron, mas que também pode ser bobo, incapaz, caricato, como o de Theresa May, que não sabe bem o que vai fazer com o plebiscito que inexplicavelmente deverá tirar a Inglaterra do Pacto Europeu.

Aqui está mais ou menos a resposta que Gros dá à pergunta mais aguda de sua investigação, e aqui voltamos a ele: o que leva o sujeito obedecer leis absolutamente injustas contra si mesmo e contra os outros, em situações como estas citadas acima?

O livro é muito bem editado, seu manejo é bastante agradável. Faz parte uma coleção da Ubu Editora chamada *Exit*, que traz outros lançamentos importantes para a área da Teoria Crítica. Estão publicados nesta coleção Evgeny Morozov e seu *Big Tech*, Franco Berardi e seu *Depois do futuro*, Marshall Sahlins e o seu *Esperando Foucault, ainda*, o neurocientista Jonathan Crary e um estudo profundo sobre o controle do sono nas sociedades pós-capitalistas, a economista Deirdre McCloskey e o seu *Pecados secretos da economia*, uma coletânea de textos de Christian Dunker, intitulada *Reinvenção da intimidade*, além do próprio Gros, conhecido pela temática da violência, da postura crítica e do trabalho com as fontes filosóficas, que ficam bastante evidentes no texto. A tradução de Célia Euvaldo é muito boa, e segue a linha geral das traduções da coleção *Exit*, o que precisa ser louvado sempre.

Gros lança mão de um percurso conhecido para lidar com o tema da desobediência civil. São ensaios, no geral, e, na maior parte das vezes, carecem de conexão uns com os outros. Isto é produtivo, porque permite ao leitor variar ainda mais sua interpretação. Se o método pluraliza as possibilidades do texto, o percurso teórico não faz o mesmo.

Re-leituras no geral são este percurso. Destrinchar o caso Eichmann a partir de outros instrumentos, neste contexto, não traz nenhuma novidade – quando escrevo isto, penso em Byung-Chul Han invertendo os sinais e apontando a sociedade contemporânea como o reino da positividade, e não da negatividade, como costumamos entender. Há relação entre Eichmann, Thoreau e, como aponta Gros, Platão, que são os três

eixos principais de sua investigação. O conceito de inversão das monstruosidades, feito como resposta à banalidade do mal de Hannah Arendt, pode talvez representar uma mudança, mas deverá caber ao leitor entender a profundidade desta mudança. Mas, como esforço geral da compreensão sobre o livro, é preciso discorrer aqui sobre as re-leituras e as opções de Gros neste livro.

Recorrer a Henry David Thoreau para respondê-la é um belo aceno à ação, e já demonstra a pegada de Gros, mas que infelizmente morre aí mesmo no campo dos sinais distantes que fazemos às coisas. Em tempos de *gilet jaunes*, estudantes em greve fechando o trânsito dos transportes públicos em Londres contra o aquecimento global, ascensão irresistível dos movimentos feministas, LGBTQ+ e a volta do anarquismo, Gros poderia ter sido mais contundente, ainda que tenha escrito seu livro antes do fenômeno dos coletes amarelos e de Greta Thunberg. É inevitável ter que mencionar a terceira e quarta onda do feminismo e a entrada definitiva destas pautas no jogo político e no debate público, mas essa menção não é feita.

A solução da “democracia crítica”, conceito que de alguma maneira encerra o esforço de Gros neste texto é ensinada a qualquer alunx de Filosofia do primeiro ano do Ensino Médio – o que não deixa de ser perigoso, tamanho é o medo que os governos da ultra-direita têm da educação como instrumento de libertação. No geral, a ideia de uma postura crítica à própria democracia é fundamental, assim como a todas as coisas que existem, mas que neste momento, representa uma

empresa questionável, já que diante da opção autoritária que aí está, qualquer forma de democracia real é muito mais aceitável.

O comentário sobre o julgamento de Adolf Eichmann, já feito muitas vezes, traz pouca novidade. É claro que o mal está banalizado e sempre foi assim, provavelmente. O enquadramento do mal ao conjunto mecânico do neoliberalismo é parte desse novo sujeito auto-gerente da própria opressão, em que o mal serve para cumprir bem o escopo de um projeto, na linha do que se diz no mundo corporativo, que qualquer coisa pode acontecer menos o deadline estourar. Como passamos os nossos dias produzindo planilhas de *Excel*, somos como operadores de drones usados em larga escala no Oriente Médio. De fato, o operador não está presente, mas a muitos quilômetros de distância numa sala fria com um *joystick*, enquanto mata sem o peso moral do assassinato, completamente esvaziado pela lógica da tecnologia.

A resistência ética, outra solução de Gros, não é suficiente. A democracia crítica tampouco vai fazer interromper a máquina antropológica de produção desses sujeitos, muito menos sabotá-las. Talvez seja esta a posição de Gros em relação ao que podem fazer os autores, os cientistas dos grandes desastres que nos tornamos. Canetas já foram mais explosivas mas hoje quase não escrevemos os textos que escrevemos. Os dois conceitos acenam para um comportamento quase que atomizado por inteiro, tratado como valor do homem e não da coletividade. A postura crítica é uma postura individual por natureza, postura do indivíduo que se emancipa, comportamento geral que deve ser reconhecido nos sujeitos como sendo

inerente a eles, e não o contrário. A obediência é a primeira postura, parece nos dizer Gros, mas é preciso então entender porque obedecemos.

Mas por que obedecer se são tantos os motivos para se revoltar? Me parece que a pergunta central não é inteiramente resolvida, como também não é a questão da dominação e do poder. Há um gap, e toda vez que tivermos novas estratégias de resistência, as técnicas de dominação estarão já muito a nossa frente.

Podemos contemplar esta existência com formas sub-reptícias de resistência, como o cantar, o poema, a própria desobediência crítica, a desobediência civil, ou formas menos contidas, que talvez sejam mais eficientes. Se não puder deprender ou xingar o patrão, virar uma viatura, quebrar uma vidraça, tacar fogo em lixeira, destruir radar, incendiar uns pneus, apedrejar um banco, pichar um fora temer, xingar o Crivella no *Twitter*, *hackear* o Doria, ajudar o amigo com vinagre, desfazer amizade, carta-bomba, arrancar tapume, arrebenatar o ponto de ônibus, rabiscar no ônibus, colar adesivo em poste, virar a grade, pular a roleta, ir pro trabalho e não trabalhar, bruxaria, doar sangue, pequenos atentados, publicar o endereço de fascista na internet, ensinar o que é a mais-valia e a guerrilha, compartilhar, dar apoio legal para os presos, fazer um cartaz, alimentar o mendigo, pintar a escola pública, doar roupa pra Cáritas, orar, botar o Sarney pra correr, despistar o infiltrado, cantar a plenos pulmões, virar o poste e travar o trânsito, tumultuar a repartição, entregar o machista no RH da empresa, dar carona solidária, usar o voucher do aplicativo pra ir pra

manifestação, jongo, barbarizar no grupo do *whatsapp* da família, encarnar o Marighella, montar piquete, explanar no *whatsapp* do Crivella, beijaço gay, performance de cu, poesia incendiária, flambar ônibus, constranger o colega fura-greve, inundar a *timeline*, esculhambar o primo pelego, montar uma *hashtag*, incentivar a organização de alunos, de operários, ofensa, montar uma reunião com pais insatisfeitos, não comprar o jornal, carbonizar a Câmara dos Vereadores, ciranda, reza braba e amarração, invadir o espelho d'água do congresso, arco-e-flecha, estilingue, coquetel molotov, pedra, camisa na cara e o diabo no corpo, pelo menos resista.

A leitura é uma destas formas e é definitivamente o começo de tudo. Gros poderia ter apresentado mais, mas não deixa de ser uma boa introdução.

Recebido em 17/04/2019, aprovado em 07/08/2019 e publicado em 10/01/2020

d::

**fluxo
contínuo**

d::

artigo

LA TEMPORALIDAD DEL CAPITALISMO Y LA IDEOLOGÍA DE LA MODERNIZACIÓN

La teoría crítica de Kurz a partir de la obra de Postone

Alessandro Volpi¹

RESUMEN

Este artículo trata de comprender como en la teoría crítica del valor desarrollada por el filósofo alemán Robert Kurz (1943-2012) se plantea el vínculo entre la temporalidad abstracta del capitalismo – el tiempo de la producción – y la forma histórica y concreta de desarrollo de la modernización capitalista con su ideología: la filosofía de la historia progresista. El trabajo parte de la definición del problema de la temporalidad en el contexto de la crítica categorial de Kurz, así como de la influencia que sobre este tema ha tenido Moishe Postone (1942-2018), y continúa exponiendo el modo en que, según estos autores, se constituye una dialéctica entre tiempo abstracto y tiempo concreto en el desarrollo del capitalismo. En la segunda parte se indagan los fundamentos filosóficos que han impedido a la teoría marxista com-

¹ University of Salerno (PhD student in philosophy of law). Correo electrónico: volpi-alessandro4@gmail.com. Quiero agradecer a todas las personas que han hecho posible con su enseñanza o ayuda la realización de este artículo: Prof. Jordi Maiso, Anxo Garrido, Paula Redondo y Francesca Todeschini.

prender este proceso, permaneciendo vinculada a una ideología de la modernización (de origen ilustrado y hegeliano) que – según Kurz – no es otra cosa que una proyección real de la metafísica concreta del desarrollo del capitalismo. En conclusión, se plantean algunas críticas a los límites de la idea de acción transformadora resultante de la crítica categorial del marxismo propuesta por Kurz.

PALABRAS CLAVE

temporalidad, capitalismo, modernización, tiempo abstracto, progreso

THE TEMPORALITY OF CAPITALISM AND THE IDEOLOGY OF MODERNIZATION: Kurz's Critical Theory Starting from Postone's Work.

ABSTRACT

This article deals with the relationship between the abstract temporality of capitalism (the time of production) and the historical-concrete way of development of capitalist modernization and its ideology (the progressive philosophy of history), as established in the theory of the critique of value developed by the German philosopher Robert Kurz (1943-2012). In the first part of my contribution I start by defining the problem of temporality in the context of Kurz's categorical critique, also highlighting the influence that Moishe Postone (1942-2018) had in it. Then I explain how, according to these authors, a dialectic between abstract and concrete time in the process of capitalistic development is constituted. In the second part I investigate then the philosophical foundations that have prevented Marxist theory from understanding this process remaining linked to an ideology

of modernization (with illuministic and Hegelian origins) that – according to Kurz – is nothing more than a real projection of the concrete metaphysics of the development of capitalism. In conclusion, some critiques are raised to the limits of the idea of transformative action resulting from the categorical critique of Marxism proposed by Kurz.

KEYWORDS

temporality, capitalism, modernization, abstract time, progress

Introducción²

Robert Kurz es, en el contexto de la teoría social marxista, sin duda un autor original al cual es difícil definir según los criterios del marxismo tradicional. Por un lado, es el marxiano más riguroso, en el sentido de que se vincula estrictamente a las categorías de la crítica de la economía política de Marx y también las desarrolla, sin caer nunca en la tentación de redefinir la teoría por razones extra-teóricas. Al mismo tiempo su teoría del colapso del capitalismo y su crítica de la idea de *praxis* transformadora – tanto política como sindical o, en general, social – lo llevan a alejarse del Marx revolucionario del *Manifiesto del partido comunista*, hasta llegar a una idea de teoría que – como escribe Jappe (2012: 129), un autor que comparte muchos de los presupuestos de la obra de Kurz – no puede pro-

² Quiero agradecer a todas las personas que han hecho posible con su enseñanza o ayuda la realización de este artículo: Prof. Jordi Maiso, Anxo Garrido, Paula Redondo y Francesca Todeschini.

ducir más que “un poco de lucidez”. Según nuestra opinión, esta contradicción determina los límites y la potencia de la obra de Kurz, muy profunda en la interpretación de algunos aspectos del desarrollo de la sociedad capitalista y muy estéril en lo que respecta a la posibilidad de elaborar una teoría exitosa una vez tomado en serio su sistema teórico tan cerrado.

En el presente trabajo intentaremos explicar un aspecto central y extremadamente interesante de la teoría de Kurz: su definición del proceso de desarrollo de la modernidad capitalista desde el punto de vista de su temporalidad y la crítica que afecta a los diferentes discursos teóricos que han legitimado este proceso – desde la ilustración hasta el marxismo, a través de Hegel y del Marx exotérico (que después veremos que significa).

Partimos de la obra de Postone – la que más parece haber influido en Kurz sobre estos aspectos – con su definición de tiempo abstracto y tiempo concreto-histórico y la producción del desarrollo de la modernidad como dialéctica entre ellos. Seguiremos con la opinión de Kurz sobre el mismo aspecto, y veremos que, aunque las premisas son las mismas, al final los autores se separan en la prognosis del desarrollo del sistema capitalista.

En la segunda parte se tratarán los aspectos que han impedido al marxismo leer esta dinámica totalitaria y destructiva y, por el contrario, lo han llevado a construir una teoría solidaria con la modernización capitalista. Veremos que, en este aspecto, la influencia de Hegel y de la filosofía de la ilustración en Marx y en el marxismo juega un papel muy relevante. Con-

cluiremos con algunas reflexiones críticas sobre la crítica de Kurz a la teoría de la subjetividad y a la transformación marxista y también sobre la misma idea de crítica – que nos parece el fundamento de toda su obra.

1. Tiempo abstracto, tiempo concreto y desarrollo de la modernización capitalista entre Postone y Kurz.

1.1. La temporalidad en el contexto de la crítica categorial de Postone y Kurz.

La categoría de tiempo, puesta en relación con la dimensión social e histórica de la vida humana, sigue adquiriendo cada vez mayor importancia en los estudios de diversas disciplinas, desde la filosofía, hasta la sociología, la antropología y la historia.³ Como escribe Zamora (2011: 1) “La modernización capitalista está intrínsecamente unida a la transformación de las estructuras temporales, es decir, a la transformación de la temporalidad misma y no solo de aquello que ocurre *en el tiempo*” y es por esto que gracias a los estudios sobre las

³ El nombre de Martin Heidegger sin duda ha marcado en el siglo XX un punto de partida para los estudios filosóficos sobre temporalidad e historicidad, sobre todo con su obra fundamental *Sein und Zeit (Ser y tiempo)* (Heidegger 2018). Otro nombre que no se puede olvidar es el de Reinhart Koselleck, quien – principalmente en su obra *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten (Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos)* (Koselleck 1993) – ha desarrollado una teoría de las estructuras temporales de la historia, un trabajo entre filosofía, historia de los conceptos y teoría de la historia. En los últimos años la literatura sobre el tema se ha multiplicado, solo como ejemplo, podemos citar la obra del sociólogo Hartmut Rosa *Beschleunigung und Entfremdung (Alienación y aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía)* (Rosa 2016), y del antropólogo Marc Augé, *The Future* (Augé 2014).

estructuras temporales – estudios que asumen programáticamente la idea de que “las estructuras temporales son una construcción social” – podemos profundizar desde una diversa perspectiva nuestro conocimiento de la dinámica del desarrollo del mundo moderno. Al abordar el problema de la temporalidad del capitalismo en la obra de Robert Kurz, no es posible no tener como punto de partida la obra fundamental de Moishe Postone (2006). Kurz y Postone están vinculados con respecto a este problema porque leen la problemática de la temporalidad de lo moderno en el contexto de perspectivas teóricas muy próximas. Como escriben Maiso y Maura (2014: 270), lo que “tienen en común las obras de Moishe Postone y Robert Kurz – gestadas a lo largo de los años ochenta y publicadas a partir de principios de los noventa–, es precisamente el intento de rebasar las limitaciones del marxismo tradicional desde una relectura de la teoría del valor”. Desde esta perspectiva, para ellos, es necesaria una crítica categorial que ponga en cuestión las interpretaciones de la sociedad capitalista dadas por toda la historia del marxismo y que, rechazando la idea de lucha de clases – o sea, de una dialéctica sujeto-objeto interna al sistema de dominación de clase, en la que la clase obrera es el sujeto de la emancipación – piense el capitalismo en sus “formas básicas con las que estructura la totalidad de la vida social: el valor, el trabajo, la mercancía y el dinero” (Maiso y Maura 2014: 271). En esta reconsideración de la teoría crítica del capitalismo Postone y Kurz ponen en cuestión unos conceptos que, para ellos, también en las teorías más avanzadas, están determinados por la lógica de la reproducción social, por la socialización del valor –

es decir, son productos inmanentes de esta lógica en vez de ser categorías críticas de la misma. El descubrimiento de la naturaleza realmente abstracta del trabajo en general (dice Kurz (2016: 27) que hablar del trabajo abstracto es pleonástico y de trabajo concreto es una contradicción en términos) lleva a comprender su génesis histórica, como categoría real, es decir, que no existía en las sociedades pre-capitalistas y que es el producto de una lógica de abstracción real.

El proceso de valorización capitalista es dominado por una “metafísica real” de abstracción del trabajo, que produce la constitución de un espacio y de un tiempo “funcionales” a la producción, que son abstractos y absolutos. Escribe Kurz (2016: 97):

Lo que corresponde al espacio funcional de la economía, realmente abstracto y ‘desvinculado’ [*disembodied*], es un tiempo igualmente ‘desvinculado’ y abstracto, es decir, en cierta medida, el tiempo funcional específico del trabajo abstracto. Se trata de una forma histórica específica de tiempo o de determinación temporal, que pertenece únicamente al sistema moderno de producción de mercancías.

En la descripción de la constitución del tiempo abstracto de la producción de valor – como en otros aspectos que aquí no vamos a tratar – Postone y Kurz se encuentran, y lo mismo ocurre de forma parcial en el análisis de la constitución de un tiempo histórico-concreto del desarrollo de la modernización capitalista, con unas diferencias respecto a la estructura de la relación entre los dos tipos de tiempos, y por tanto en la prognosis del futuro de la historia de la modernización capitalista.

Dado que es Kurz quien en su planteamiento de este problema se refiere directamente a Postone, mostrando su deuda intelectual, empezaremos viendo como el segundo describe la sociedad capitalista como constituida por una dialéctica entre tiempo abstracto – de cuyo nacimiento dibuja la historia – y tiempo concreto. Seguiremos después con las observaciones de Kurz subrayando las diferencias más relevantes.

1.2. Postone: el tiempo abstracto

La tesis fundamental de Postone con respecto a este tema es que el proceso de producción capitalista está marcado por una lógica de la abstracción, una metafísica real que, mediando las relaciones sociales, las constituye como una totalidad. En este sentido la producción de un tiempo abstracto ha sido un proceso estrictamente vinculado a la producción de trabajo abstracto, es decir, a la forma de trabajo específica del sistema de producción capitalista. El análisis de Postone es, en primer lugar, histórico, o sea, examina el cambio entre la temporalidad pre-moderna y la moderna. Como aclara pronto, la diferencia fundamental que marca el paso entre las dos formas de temporalidad no consiste en la diferencia entre una concepción cíclica del tiempo y una lineal, sino entre un tiempo como variable dependiente e independiente (Postone 2006: 221). Para Postone (2006: 222), “antes de la llegada de la sociedad moderna, capitalista, en Europa occidental, las concepciones dominantes del tiempo fueron diferentes clases de tiempo concreto: el tiempo no era una categoría autónoma, independiente de los acontecimientos, de ahí que pudiera ser determinado cualitativamente

como bueno o malo, sagrado o profano”. Este tiempo concreto está vinculado a actividades de tipo agrario, es decir, a una forma de trabajo concreto en la que se cumplen actividades relacionadas con los ciclos de la naturaleza y las necesidades específicas de esta actividad. Al medir el tiempo de actividades que no son simple “gasto de energía” se constituye “una relación entre la medida del tiempo y el tipo de tiempo que se mide” (Postone 2006: 223), es decir, el tiempo tiene una cualidad dependiente de los acontecimientos que quiere medir. Desde la antigüedad hasta la Europa medieval el tiempo no era algo de continuo y abstracto, “el año se dividía cualitativamente según las estaciones y el zodiaco en el que cada período se consideraba de acuerdo con su influencia particular y el día se dividía en las horas variables de la antigüedad” (Postone 2006: 224). Es en la “prehistoria del capitalismo” (Postone 2006: 223), a partir del siglo XIV, cuando, en unos ámbitos sociales y laborales limitados, se empezó a medir el tiempo de forma abstracta. En estas islas de capitalismo, que Postone (2006: 231) identifica en la “industria textil medieval” como nueva forma de organización del trabajo – basada en el concepto de productividad y en un “tipo temprano de relación capital-trabajo asalariado”, que la medida de la jornada de trabajo se hace abstracta y no está más vinculada a los ciclos diarios y estacionales. Este tiempo es “medida abstracta de actividad” (Postone 2006: 223), actividad de trabajo, también este abstracto, para un sistema de producción de mercancías de tipo capitalista. Escribe Postone (2006: 223):

Por su parte, el ‘tiempo abstracto’ con el que me refiero a un tiempo uniforme, continuo, homogéneo y ‘vacío’ es independiente de los acontecimientos. La concepción abstracta del tiempo, que se vuelve crecientemente dominante en la Europa occidental entre los siglos XIV y XVII, se expresó enfáticamente en la formulación de Newton de un ‘tiempo absoluto, verdadero y matemático [que] fluye uniformemente sin relación con nada externo a él’ [Newton, *Principia*]. El tiempo abstracto es una variable independiente, constituye un marco independiente dentro del cual el movimiento, los acontecimientos y las acciones se suceden. Un tiempo tal es divisible en unidades iguales, constantes, no cualitativas.

Durante unos siglos esta forma de tiempo fue utilizada solo en ciertos espacios limitados de producción de mercancías y de su circulación (Postone 2006, 233), y las formas variables de medida del tiempo sobrevivieron en muchas áreas rurales y también urbanas. Esta manera de medir el tiempo, estando relacionada con un proceso de abstracción real como totalidad de mediación social (una totalidad que en su nacimiento no incluye la totalidad en términos de espacio geográfico, pero que tiene una tendencia a la expansión), va a integrar cada aspecto de la vida. La forma de dominación del tiempo se convierte en objetiva, es decir, a diferencia del dominio directo de una clase sobre la determinación de la forma de medida del tiempo – por ejemplo, Postone habla de la hegemonía de la Iglesia que tiene un control directo sobre el tiempo y, sin embargo, es uno de los posibles tiempos – el tiempo moderno abstracto de dominación de la sociedad capitalista es lo que todos han de pensar como el tiempo objetivo. Entonces – escribe Postone (2006: 236) – “aun-

que socialmente constituido, el tiempo en el capitalismo ejerce un tipo de obligación abstracta”. Esto significa que si el tiempo abstracto se ha generalizado por las necesidades de la producción de mercancías, o sea, por la imposición del trabajo abstracto – es decir, trabajo asalariado como simple gasto de energía indiferente – ahora este tiempo volviéndose objetivo tiene un efecto retroactivo sobre la actividad humana, imponiendo una determinada forma de trabajo. Una necesidad concreta – medir el tiempo de la producción en islas proto-capitalistas – se convierte en obligación objetiva a través de un proceso de abstracción. Llegados a este punto, parece que la temporalidad capitalista es el producto de la “superposición del tiempo abstracto sobre antiguos tipos de tiempo concreto”, es decir, “la oposición entre tiempo abstracto y tiempo concreto se solapa [...] con la oposición entre el tiempo en la sociedad capitalista y el tiempo en las sociedades precapitalistas” (Postone 2006: 238). Pero, Postone (2006: 238) señala que:

El tiempo abstracto no es la única clase de tiempo constituida en la sociedad capitalista, sino que también se constituye una peculiar forma de tiempo concreto. Veremos que la dialéctica del desarrollo capitalista es, en cierto sentido, una dialéctica entre dos clases de tiempo constituidas en la sociedad capitalista y, por tanto, no puede ser adecuadamente en términos de la sustitución de todo tiempo concreto por el tiempo abstracto.

Esto parece estar en contradicción con la idea de sociedad capitalista como un proceso totalitario de abstracción, sin embargo, como veremos en el próximo párrafo, son las mismas necesidades del proceso de valorización las que producen esta

dialéctica entre el tiempo abstracto de la producción y el concreto de la historia del desarrollo capitalista.

1.3. Postone: la dialéctica entre tiempo abstracto y tiempo concreto

La importancia del tiempo abstracto en el proceso de producción de mercancías básicamente consiste en ser la medida del tiempo medio socialmente necesario para la producción de una mercancía. Ahora sabemos que la magnitud de valor está determinada por el tiempo de trabajo abstracto gastado, por lo que al aumentar la productividad – lo cual significa el aumento de la producción de mercancías en un tiempo x o, lo que es lo mismo, disminución del tiempo socialmente necesario para producir una mercancía – no se modifica la magnitud del valor, que permanece constante. Sin embargo, cuando se ha generalizado un nivel de productividad y, de esta forma, se disminuye el tiempo socialmente necesario para producir una mercancía, el valor contenido en una mercancía disminuye y quien sigue produciendo con un método que se halla en el nivel precedente de productividad, ve reducida la producción relativa de valor (porque en una hora produce las mismas mercancías que antes, pero tiene menos valor porque ahora el valor de cada mercancía es redeterminado por el nuevo nivel de productividad). Con la generalización de un nuevo nivel de productividad se produce una redeterminación de “la hora de trabajo social normativa” (Postone 2006: 324) que es el producto de la abstracción del tiempo que hemos visto antes. La misma hora que produce la misma magnitud de valor – en términos absolutos – es deter-

minada en su contenido material por el aumento de la productividad. Este proceso dialectico entre la forma abstracta del trabajo – producción de valor – y su contenido material – la producción de cantidad siempre mayores de mercancías gracias a un aumento de productividad – da lugar a un *efecto rutina* (*treadmill effect*), así explicado por Postone (2006: 326):

La productividad incrementada aumenta la cantidad de valor producido por unidad de tiempo, hasta que esta productividad se vuelve generalizada; en ese punto la magnitud de valor generada en este período de tiempo, merced a su determinación abstracta y general, vuelve a caer a su nivel previo. Ello da como resultado una nueva determinación de la hora social de trabajo y un nuevo nivel de base de la productividad. Lo que emerge, pues, es una dialéctica de la transformación y la reconstitución: los niveles socialmente generales de productividad y las determinaciones cuantitativas del tiempo de trabajo socialmente necesario cambian, aunque estos cambios reconstituyan el punto de partida, esto es, la hora de trabajo social y el nivel básico de la productividad.

Este efecto rutina pone en marcha inevitablemente una dialéctica inmanente al proceso de producción capitalista que produce una “sociedad que es direccionalmente dinámica” (Postone 2006: 327)– es decir, dinamiza la repetición de la simple valorización que se cumple en el tiempo abstracto – que lo lleva cada vez a un nivel de productividad incrementado, pero que reconstituye todas las veces un nuevo “nivel de base, produciendo la misma proporción de valor” (Postone 2006: 329).

Este dinamismo es expresado a través de un tipo de tiempo concreto, diferente del homogéneo, uniforme, vacío y

constante tiempo abstracto, que es un tiempo que no expresa un movimiento: donde no hay diferencia no hay movimiento, hay repetición – esto es, siempre la misma producción de una magnitud de valor. Como dice Postone (2006: 331), el tiempo abstracto “es, en realidad, estático”, aunque pueda parecer paradójico. Este tiempo direccionalmente orientado es *tiempo histórico*, y, en particular, es lo histórico progresivo del desarrollo de la productividad, que “implica cambios permanentes en la naturaleza del trabajo, la producción, la tecnología, la acumulación de modalidades afines de conocimiento [,] transformaciones masivas y permanentes en el modo de vida social de la mayoría de la población [y] la constitución, difusión, y transformación permanente de modalidades de subjetividad, interacciones y valores sociales históricamente determinados” (Postone 2006: 331). Sin embargo, este nuevo tiempo histórico no va a negar el otro tipo de tiempo, el abstracto de la valorización, al contrario, lo reconstituye a un nuevo nivel – que concretamente impone un desarrollo – que una vez generalizado, vuelve a la misma producción de valor. Entonces hay una dialéctica entre los dos tipos de tiempo donde ninguno de ellos niega el otro, sino que lo refuerza en su lógica: es el tiempo de la valorización el que pone en marcha el tiempo histórico, y es el tiempo histórico el que cada vez reconstituye el marco del valor.

Como hemos visto, el tiempo abstracto ejerce una obligación objetiva sobre los seres humanos, imponiendo un tipo de trabajo. De la misma manera, la historia, una vez constituida como objetiva necesidad progresiva direccionalmente orientada

de transformación permanente, ejerce una obligación a los hombres entendidos como humanidad o nación u otro constructo ideológico. Entonces, según Postone (2006: 339), la teoría del valor de Marx, si es adecuadamente entendida, explica toda la dinámica temporal de la sociedad capitalista y su “coacción temporalmente normativa [por la cual] los productores no solo son forzados a producir de acuerdo con una norma temporal abstracta, sino que deben hacerlo de una manera históricamente adecuada”.

1.4. Kurz: a partir de Postone, más allá de Postone.

Kurz define el tiempo abstracto del capitalismo como el tiempo de la desmesura (*measureless*), sin límites, absoluto, continuo e infinito. Las definiciones científicas y filosóficas (y, por tanto: objetivas, objetividad que, como hemos visto en Postone, es socialmente producida) de este tiempo las debemos a la revolución científica y al trascendentalismo kantiano. Kurz (2016: 97, trad. AV) habla en *The Substance of Capital* del tiempo continuo de la astronomía newtoniana (“el flujo temporal astronómico abstracto del universo mecánico newtoniano”) como formulación del tiempo abstracto. En *La dittatura del tempo astratto* en cambio dice que “la formulación filosófica decisiva, válida hasta hoy, del concepto moderno del tiempo se encuentra en Immanuel Kant” (Kurz 2003, trad. AV). Como es notorio, para Kant el tiempo y el espacio son formas *a priori* de la sensibilidad, con las que el sujeto percibe el mundo fenoménico, y estas formas tienen una universalidad subjetiva (son las mismas en todos los sujetos). En particular, dice Kurz (2003, trad.

AV), que este tiempo *a priori* es “un tiempo que fluye, abstracto, sin contenido y siempre uniforme, cuyas unidades son todas idénticas: Los diferentes tiempos no son sino partes del mismo tiempo”. Como para Postone, este tiempo, según Kurz, está relacionado con las necesidades de la producción capitalista, y en esta tiene su génesis. De hecho es “un tiempo que fluye sin fin, sirviendo sólo a las demandas ilimitadas del ‘sujeto automático’ para una incorporación infinita de energía humana abstracta gastada, medida por unidades de tiempo similarmente abstractas (segundos, minutos, horas de ‘trabajo’ sueltas de todo contenido)”, o, lo que es lo mismo, “la forma del infinito movimiento de valorización del valor que se retroalimenta a sí mismo” (Kurz 2016: 97-98, trad. AV). Este tiempo es, entonces, el producto de la constitución del proceso de producción capitalista, y su ser desvinculado se refiere al no responder a necesidades concretas, relacionadas con la específica actividad – como, por ejemplo, las estaciones con las que estaba vinculado el tiempo concreto de las comunidades agrarias. Es, al contrario, el tiempo abstracto, que mide la valorización producida por el trabajo abstracto como gasto de energía humana, el que impone su lógica sobre cada actividad humana, o sea que le confiere la forma de trabajo. Está aquí en juego la inversión entre abstracto y concreto:

Dado que la economía autónoma del capital ha transformado las abstracciones del dinero y del trabajo en un objetivo que retroacciona sobre sí mismo, esa invierte la relación de lo abstracto y lo concreto: la abstracción (por ejemplo, el trabajo o el tiempo) ya no es la expresión de un mundo concreto y sensible, sino que, por el contrario, todos los eslabones concretos y

los objetos sensibles sólo valen como expresión de la abstracción capitalista, que en la forma reificada del dinero domina la sociedad. La medida del trabajo, y del dinero en su conjunto, es, empero, el tiempo. Sin embargo, incluso este tiempo ya no es un tiempo concreto y cualitativamente diferente según su referencia, sino que es precisamente ese tiempo que fluye, abstracto, uniforme y lineal que Kant había supuesto ciegamente y que corresponde a la finalidad en sí misma de la acumulación de capital. (Kurz 2003, trad. AV)

Este proceso de abstracción que se refiere al tiempo, al trabajo etc., es la negación de todo lo que se opone a la simple combustión de energía en el espacio-tiempo de la producción; Kurz (2016: 108) lo define como una específica forma de reduccionismo asimilable al reduccionismo de las ciencias naturales. Aunque este movimiento de abstracción tienda a negar esta dimensión material-concreta y le deje el rol secundario de apéndice o residuo de la valorización, no lo puede eliminar totalmente. Esta materialidad indiferente “transportada” (Kurz 2016: 113) por el proceso de valorización necesita de transformaciones constantes histórico-concretas para incrementar la productividad (por lo tanto resulta indiferente para el proceso de valorización en su temporalidad abstracta, pero no lo es para el proceso histórico-concreto del capitalismo). Esto, tanto para Postone – que de hecho viene citado – como para Kurz (2016: 113, trad. AV) produce una doble temporalidad:

El tiempo abstracto, ahistórico, de la socialización del valor es la lógica temporal del proceso de valorización; el tiempo histórico-concreto de la socialización del valor, por el contrario, es la lógica temporal de la materialidad movilizadora por este proceso de valorización,

tanto en el sentido de los materiales naturales transformados como en el desarrollo social conectado.

Es en la tensión entre la indiferencia del proceso de valorización y el desarrollo del contenido material producido por las mismas necesidades de producción de valor, donde se acciona esta dialéctica. Este proceso de desarrollo, por un lado produce la progresiva destrucción de la naturaleza, es decir, provoca el acercamiento a un *límite externo* de la reproducción capitalista y, por otro, lleva su dinámica contradictoria a un *límite interno*⁴ de valorización. Aquí las teorías de Postone y de Kurz se alejan. Si para los dos la temporalidad del capitalismo se puede interpretar en términos de crítica del valor, el desarrollo de la dinámica histórica de la sociedad capitalista no es la misma, y eso es porque tienen una diferente lectura de la relación entre valorización e incremento de la productividad. En ambos casos encontramos una dialéctica entre los dos y, por tanto, entre tiempo abstracto y tiempo concreto, pero el resultado es diferente. Como se ha visto antes, para Postone cada vez que un nuevo nivel de productividad se generaliza se parte de cero y la producción de valor es siempre la misma. Dicho en términos de teoría de la temporalidad: el tiempo concreto se convierte cada vez en tiempo abstracto, es decir, el nuevo nivel histórico alcanzado en términos concretos no va a cambiar

⁴ “Ciertas tendencias recientes son efectivamente nuevas. Se ha alcanzado un límite *externo* con el agotamiento de los recursos – y sobre todo del recurso más importante y menos reemplazable: el agua potable –, así como con los cambios climáticos irreversibles, las especies naturales extinguidas y los paisajes desaparecidos. El capitalismo se encamina igualmente hacia un límite *interno*, pues su tendencia de desarrollo es lineal, acumulativa e irreversible, y no cíclica y repetitiva como otras formas de producción” (Jappe 2012: 126-127).

nada en la repetición del “siempre igual” de la valorización. Kurz (2018: 126), al contrario, afirma que «la productividad incrementada se transforma en un nuevo estándar general», esto tiene un efecto también en la temporalidad abstracta de la valorización. Cada nuevo nivel de productividad – que es irreversible por razones de competencia que pertenecen a la dimensión individual del capital – produce en términos de masa total de valor una desvalorización. Dicho de otra manera, una “desustancialización” del capital. Esto se debe a que un nivel mayor de productividad disminuye la cantidad de trabajo movilizado, que es lo único que produce valor – como ya hemos visto al hablar del trabajo abstracto. Kurz (2018: 127) explica, siguiendo a Marx, en términos bastante claros:

El mismo proceso que reduce constantemente la parte relativa a la fuerza de trabajo (la única capaz de producir valor) dentro del capital total, reduce también el valor de dicha fuerza de trabajo (mediante la reducción del valor de los bienes que sirven para su reproducción), incrementando así la parte relativa al plusvalor en la producción global de valor. Pero todo esto no es válido más que para cada fuerza de trabajo individual. Ahora bien, lo que resulta determinante para la cantidad social de valor y de plusvalor es la relación entre el incremento del plusvalor relativo por fuerza de trabajo individual y la cantidad global de fuerza de trabajo que, según el estándar de productividad existente, puede ser socialmente utilizada.

En particular, para Kurz, en la fase de la microelectrónica, después de la tercera revolución industrial, se ha alcanzado un nivel de desarrollo de las fuerzas productivas en el cual el capital no puede volver nunca a emplear trabajo abstracto sufi-

ciente para restablecer, al menos, el nivel de valorización de la precedente etapa fordista-taylorista del desarrollo del capitalismo. Esto significa que la sociedad productora de mercancías ha alcanzado su *límite interno*, lo que necesariamente produce crisis a intervalos temporales cada vez más breves, es decir, ya estamos dentro de una fase de colapso del sistema capitalista que el endeudamiento tan solo puede retrasar parcialmente.

Dice Kurz (2018: 126): “lo que echo en falta en la crítica del trabajo abstracto que hace Postone es una teoría de la crisis” que, en cambio, para él es el resultado de lo que lleva una coherente teoría crítica del valor y que ha faltado a toda la historia del marxismo. En el próximo capítulo vamos a ver dónde están las raíces de esta ausencia de una teoría de la crisis como teoría crítica de la modernización y del trabajo como forma de mediación social específica de la sociedad capitalista. Descubriremos una construcción ideológica de carácter filosófico-histórico y una ontología del trabajo – que al final no son sino una proyección ideológica de la metafísica real del valor – como fundantes de la modernidad, de los que el marxismo no consiguió salir y respecto al cual también en Marx encontramos una postura ambigua.

2. Trabajo y metafísica de la historia progresista: el *doble Marx*, el ‘*irretimento*’ categorial del marxismo y la ideología de la ilustración

2.1. *El doble Marx*

La figura clave del *doble Marx* es la que desde un lado explica el “‘*irretimento*’ categorial del marxismo [que] incluyó todos los elementos de la ontología y de la metafísica capitalista” (Kurz 2014: 48, trad. AV), o sea, su incapacidad de interpretar correctamente el desarrollo de la sociedad capitalista a causa de su permanencia en una metafísica del trabajo y de la historia de matriz ilustrada, pero que, al mismo tiempo, está en el origen de la posibilidad de desarrollar una teoría crítica del valor – y, por tanto, del trabajo y de todo el proceso de modernización. Dice Kurz (1998) que “tenemos que reconocer el carácter contradictorio de la teoría de Marx, siempre tratada erróneamente como un bloque compacto. Hay, por así decirlo, un ‘doble Marx’: dos teóricos en la misma cabeza, que siguen vías de argumentación completamente diferentes”. El primer Marx es un ilustrado radical, partidario de la modernización, heredero del liberalismo, de la ontología burguesa del trabajo, luchador por los derechos civiles, crítico del capitalismo en términos de propiedad de los medios de producción y, en consecuencia, teórico de la lucha de clases. Eso “es el Marx universalmente conocido, ‘exotérico’ y positivo” (Kurz 1998), y por supuesto, el Marx del cual es heredero todo el marxismo tradicional.

El segundo Marx “es el hasta hoy oscuro y poco conocido Marx ‘esotérico’ y negativo” (Kurz 1998). Este Marx – que, dice Kurz (1998), no se puede reducir a un “Marx maduro” en oposición a un “Marx joven”, porque las contradicciones están presentes en toda la producción – es lo que “orienta su análisis teórico no hacia los intereses sociales inmanentes al sistema, sino hacia el carácter histórico del propio sistema”. Esto le permite leer la ley fundamental del valor y la forma de mediación social del trabajo como la esencia del sistema capitalista, guiado, no por una clase, sino por un “sujeto automático”; es decir, operar una crítica categorial que pueda considerar como históricas las formas que adquiere la actividad social humana en la sociedad capitalista. Este es el Marx que no tiene herederos, excepto los que, como Kurz, van por el camino de una teoría crítica del valor.

Ponerse en esta segunda perspectiva permite leer la continuidad entre la ideología de la modernización burguesa (metafísica de la historia y del trabajo – además de otros aspectos, por supuesto), un Marx exotérico y un marxismo que no ha podido entender la crítica fundamental del Marx esotérico a las categorías históricas de la sociedad capitalista. No entendiendo la naturaleza del trabajo como forma de mediación social y – en consecuencia – la producción de una temporalidad dialéctica entre abstracto y concreto, el marxismo se ha consignado a una interpretación errónea de la sociedad productora de mercancías, comprometida por sus categorías inmanentes. El trabajo es interpretado como una modalidad transhistórica de mediación entre el ser humano y la naturaleza (lo que reproduce, de

manera apologética, la metafísica real de capitalismo), la modernización capitalista – que es para Kurz una tendencia causada por las necesidades de incremento de la productividad y que tiene una tendencia a alcanzar un límite interno – es malinterpretada como progreso o desarrollo de las fuerzas productivas. Al final, la historia es pensada como el desarrollo de una dialéctica sujeto-objeto entre trabajo y capital, con el proletariado que tiene el papel de ser la clase emancipadora.

2.2. La ontologización del trabajo.

Como ya hemos visto, para Kurz el trabajo representa una metafísica real en la sociedad capitalista, una forma de mediación social que constituye la totalidad según sus categorías. Kurz mismo no niega que el ser humano en cada época tenga una relación teleológica con la naturaleza,⁵ pero para él no se puede definir este tipo de relación como trabajo, porque el trabajo es la forma específica de auto-mediación de sustancia-valor que es lo que pone en forma la naturaleza en la sociedad capitalista. Analizando el concepto filosófico de sustancia, Kurz llega a definir el valor como la sustancia metafísica real de la sociedad capitalista, y distinguiendo entre forma y contenido⁶ habla del trabajo como “el momento de mediación del

⁵ “Ahora se puede decir, y ha sido así desde Aristóteles, que la humanidad salió del mundo natural y del reino animal con una relación de carácter teleológico (definición de medios y fines) como se dice, por ejemplo, en la conocida frase de Marx sobre la diferencia entre el peor arquitecto y la mejor abeja, es decir que en el primer caso todo el proceso tiene que pasar a través de la conciencia” (Kurz 2016: 44, trad. AV).

⁶ “El concepto filosófico clásico de sustancia primero se diferencia claramente en forma (forma ideal inmanente-trascendente o ‘trascendental’, o sea la forma-valor) y contenido (mundo mecánicamente conformado y físicamente reducido) en la metafísica

movimiento” (Kurz 2016: 21, trad. AV) entre la forma-valor y el contenido/materia-mundo. Sin embargo, esto no debe ser entendido como una distinción entre dos elementos que rompen con la totalidad del auto-movimiento de la valorización, porque, como ya hemos dicho, el trabajo es auto-mediación de la sustancia-valor. Escribe Kurz (2016: 21, trad. AV):

La conexión entre la forma-valor y la sustancia mecánicamente reducida de la naturaleza no puede ser estática, sino sólo un proceso dinámico en el que la naturaleza que no ha sido reducida en lo esencial se reduce primero a la abstracción de valores por medio de la mediación social, a través de una fuerza social en el ‘metabolismo con la naturaleza’ específicamente capitalista. [...] la sustancia social de este principio formal metafísico real es – ‘trabajo abstracto’ (Marx).

La moderna filosofía ha sido toda una apología de la metafísica real, desde el idealismo de Hegel, que es para Kurz, la filosofía que mejor representa el movimiento de la valorización (como auto-mediación del espíritu a través de un proceso de objetivación), hasta el marxismo – que en sus errores es, como veremos, un heredero del hegelismo, una “continuación modificada” (Kurz 2016: 21, trad. AV) del pensamiento burgués – el cual tiene un concepto de naturaleza como objeto de la actividad de modelación humana (el “dar forma” a la materialidad) a través de la mediación del trabajo.

Es a partir de esta metafísica apologética que surge la malinterpretación del trabajo como concepto positivo que ya podemos encontrar en Marx y que será un dogma de todo el

sica real capitalista de la Modernidad” (Kurz 2016: 20-21, trad. AV).

pensamiento marxista. Marx, por una parte, ha intentado, sin desarrollarla hasta el final, realizar una crítica del trabajo abstracto, como un *a priori* social de la reproducción capitalista, pero, dice Kurz (2016: 24, trad. AV), “al mismo tiempo que permanece atrapado en la ontología del trabajo Protestante-ilustrada”. Marx ha intentado hacer una división entre una concepción ontológica del trabajo, es decir, un concepto abstracto de trabajo que define transhistóricamente la relación entre ser humano y naturaleza, y la abstracción real de la sociedad capitalista. Sin embargo, para Kurz, esta distinción es aporética, porque no es posible tener juntas estas dos ideas, y, de hecho, este problema será solucionado por el marxismo que abandona la crítica del trabajo abstracto y acepta el uso inmanente de las categorías capitalistas, como la de trabajo ontologizado, la de valor, etc., olvidando cada intento crítico de Marx. Kurz recorre, en el libro *The Substance of Capital*, con detalles, esta historia del marxismo tradicional, desde la ontología del ser social de György Lukács – donde la ontologización del trabajo como *praxis* social transhistórica asume su forma filosófica más elaborada – hasta los teóricos de la economía del bloque soviético que usan tranquilamente el concepto de valor como elemento positivo de la producción de un país comunista.

Sin recorrer esta historia, lo que más interesa en este trabajo es llegar a las raíces de este proceso de construcción de una apología de la modernización. Según Kurz, la historia de las ideas modernas coincide totalmente con esta proyección ideal y al mismo tiempo con el ocultamiento de la metafísica real de la valorización. En su definición de la categoría ontoló-

gica de trabajo en Marx, Kurz no hace referencia a su origen hegeliano, sin embargo, en otros lugares, define la estricta conexión entre la teoría del Marx exotérico y la filosofía hegeliana e ilustrada. Es el mismo Marx (2004: 193) que en un paso célebre de los Manuscritos escribe:

La grandeza de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final – de la dialéctica de la negatividad como principio motor y productor – es, por consiguiente, en primer lugar, que Hegel concibe la auto-producción del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación: como enajenación y como superación de esta enajenación; que concibe, entonces, la esencia del *trabajo* y del hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su *propio trabajo*. La conducta *real*, activa, del hombre consigo mismo como de un ser genérico real, es decir, como ser humano es solamente posible en la medida en que el crea realmente todas sus capacidades genéricas – lo que a su vez solo es posible a través de la acción conjunta de los hombres, solo como resultado de la historia –, se comporta en relación con las capacidades genéricas como objetos, lo que a su vez solo es posible, en principio, bajo la forma de alienación.

Aquí Marx expresa esta idea de trabajo, cuyo descubrimiento atribuye a Hegel, como un proceso de objetivación y desobjetivación que tiene como resultado la auto-constitución del ser humano y la espiritualización de la objetividad, es decir, como se ha mencionado antes, el dar forma a la objetividad y al mismo tiempo constituirse a sí mismo. El trabajo es, entonces, la actividad más esencial de la humanidad que le permite auto-constituirse a través de un proceso de desarrollo histórico que

tiene la estructura de una dialéctica entre sujeto y objeto.⁷ Esta estructura lógica parece ser la que mejor expresa el fundamento teórico comprometido con la filosofía burguesa del pensamiento marxista, y es lo mismo que Kurz (2014: 35, trad. AV) comenta con gran eficacia:

En Hegel, en el proceso por el cual la voluntad libre se enajena en los objetos, preservando al mismo tiempo su alteridad fundamental, su aparente autosuficiencia y auto-referencialidad, para finalmente volver al final a sí mismo[es] la representación lógico-filosófica del proceso de valorización y de la dinámica de su sujeto.

Ya hemos visto la relación entre forma y contenido mediada por el trabajo como apología de la metafísica real capitalista y la relativa ontologización del trabajo, nos falta todavía poner en relación esto con la metafísica progresista de la historia y con la dialéctica entre sujeto y objeto, que van a completar los aspectos ideológicos del marxismo que lo convierten en una teoría burguesa sin potencialidad de producir emancipación. Estos últimos aspectos nos permitirán acercarnos otra vez al problema de la temporalidad del desarrollo capitalista y a la falta de una teoría de la crisis.

⁷ Remo Bodei en su importante libro sobre Hegel (*La civetta e la talpa: sistema ed epoca in Hegel*, Bologna: Il Mulino, 2014 (nueva ed.)) tiene un capítulo interesante donde trata también el tema del trabajo – refiriéndose también a la lectura marxiana – y habla de trabajo en Hegel como “*cerniera* entre subjetividad y objetividad”(Bodei 2014: 182).

2.3 *La metafísica de la historia ilustrada-hegeliana y la dialéctica sujeto-objeto.*

Como ya hemos visto, el marxismo es el producto del Marx exotérico y también de lo que afecta a la teoría de la historia. De hecho “en la perspectiva del ‘doble Marx’ el materialismo histórico es un legado integral de la ilustración burguesa, del Marx de la modernización; lo mismo ocurre con el concepto de progreso” (Kurz 2014: 48, trad. AV) y, en particular, de la “versión hegelianamente expandida de la ontología y la metafísica ilustrada del progreso” (Kurz 2014: 47, trad. AV). Este proceso de auto-constitución de la humanidad empieza con esta dialéctica que podemos entender como proceso del espíritu de objetivación y desobjetivación o, más concretamente, del trabajo humano que en esta dialéctica, en la cual el ser humano se relaciona con la objetividad, se auto-constituye y plasma la naturaleza. El trabajo es para Marx el principio del que parte para definir la «dialéctica de la negatividad como principio motor y generador», motor del desarrollo de la humanidad en la dimensión temporal del progreso histórico. Esta relación entre ontología del trabajo y modernización/progreso está muy presente en la obra de Kurz, como se puede leer en *La dictadura del tiempo abstracto*:

Es significativo que la modernización, al igual que el trabajo, haya sido valorada positivamente por todas las ideologías, reflexiones teóricas y corrientes políticas de la sociedad capitalista en ascenso. Por mucho que fueran enemigas, reconocieron en el proceso de formación de su mundo un ‘progreso’ de la sociedad. Para la ideología burguesa, el desencadenamiento de la producción de bienes y del capitalismo era naturalmente equiva-

lente a una producción cada vez mayor de riqueza. También el marxismo, aunque no sin contradicciones, hace coincidir el progreso burgués con el ‘desarrollo de las fuerzas productivas’. En cualquier caso, la fuerza motriz original de la modernización y, por lo tanto, del trabajo, siempre se identificó en alguna conquista positiva.. (Kurz 2003, trad. AV)

Lo más importante es que esta ideología al mismo tiempo proyecta idealmente, legítima (es apologética) y oculta la verdadera naturaleza de la dinámica histórica producida a partir de la construcción del espacio-tiempo de la producción y del trabajo abstracto, con la dialéctica temporal resultante. Como para el concepto de sustancia, también para la metafísica del progreso, la teoría hegeliana y el materialismo histórico construyen una proyección de una metafísica real. Kurz escribe de manera muy clara (2014: 29, trad. AV):

La metafísica real del trabajo y del valor encuentra su compendio histórico en la construcción teleológica del ‘progreso’. A la ontología burguesa del trabajo, que define el trabajo ‘abstracto’ (para Marx la sustancia de la forma-valor) como una condición eterna de la humanidad, y a la metafísica del trabajo, que predica la liberación del trabajo (y a través del trabajo), corresponden la ontología y metafísica burguesa del sujeto: el sujeto moderno productor de mercancías, de trabajo, de la circulación, del conocimiento y del Estado es el ‘hombre’ por excelencia, el receptor de la promesa metafísica de ‘autonomía’ y ‘responsabilidad personal’ a través de la forma burguesa de pensamiento y praxis. Esta construcción ideológica del sujeto está ligada a la ontología burguesa del progreso, con su visión de la historia como un proceso ascendente desde una forma inferior a una superior, y a una metafísica

del progreso que reconoce en la socialización moderna
del valor la coronación y el punto final de la historia.

La producción de una teoría de la subjetividad y de su relación con la objetividad es el último aspecto de esta ontología burguesa de matriz ilustrada y sobre todo hegeliana. Como sabemos, la filosofía de la historia progresista es dialéctica y su estructura lógico-histórica – que ya se ha expuesto en relación al trabajo – constituirá también la teoría de la *praxis* marxista. Este es otro aspecto que, según Kurz, impide al marxismo desarrollar una teoría de la crisis y una crítica de la totalidad del capitalismo. La idea de la producción de una subjetividad proletaria como productora de emancipación, a través de la dialéctica de objetivación – la negatividad del trabajo – que ya se ha mencionado, impide al marxismo pensar en una teoría del desarrollo interno del capitalismo y reduce el conflicto a una dialéctica interna de la sociedad capitalista como lucha de clases entre trabajo y capital.⁸ Dice Kurz (2014: 81, trad. AV) que “irónicamente fue el propio marxismo el que involuntariamente y de manera verdaderamente reveladora concentró la dialéctica sujeto-objeto en una forma que fue positivamente afirmativa en vez que crítica”. Si para Kurz la dialéctica real del capitalismo produce subjetividad inmanente en la reproducción social, la teoría positiva marxista, que ve en la dialéctica sujeto-objeto la posibilidad emancipadora, se convierte otra vez en apología de la totalidad, poniéndose en el punto de vista de uno de los polos de la reproducción de la totalidad, el trabajo; y al mismo tiempo impide una teoría de la crisis que pueda leer el desarro-

⁸ Sobre esto véase la segunda parte de Kurz (2016: 120 y ss).

llo del capitalismo en su realidad y una crítica que permita de rechazar esta totalidad fetichista.

Conclusiones: ¿que nos queda después de la crítica de Kurz?

Vamos ahora a concluir con unas reflexiones críticas preguntándonos qué espacio deja la teoría de Kurz para cualquier posibilidad de acción emancipadora, y cómo piensa el autor, si es que la piensa, en una nueva praxis emancipadora.

Kurz habla de una noción de subjetividad en el marxismo objetivamente determinada, es decir, en su relación con el objeto social el sujeto proletario toma auto-conciencia emancipadora. Esta es para él una idea paradójica debido a que sitúa la emancipación como efecto de la dinámica real de reproducción del sistema capitalista, la cual es una objetividad que construye subjetividad. Sin embargo, esta relación está completamente inscrita en el proceso de valorización guiado por el “sujeto automático” (Kurz 2014: 37 y 82-83). Entonces la búsqueda de una determinación objetiva de la clase proletaria, que es el sujeto de transformación de la historia, es un error del marxismo y del movimiento obrero que han pensado la emancipación en la lógica de la identidad propia de la valorización, entendida como lógica histórica objetiva. En este sentido el movimiento obrero es parte de la dialéctica de la modernidad como elemento inmanente que favorece la modernización capitalista: “el marxismo del movimiento obrero se transformó en la vanguardia de un mayor despliegue de la modernización

capitalista” (Kurz 2014: 51, trad. AV). Para Kurz (2014: 83, trad. AV):

La ruptura efectiva de la ‘jaula de hierro’ sólo es posible desde un ‘meta-punto de vista’: la crítica radical no significa movilizar al sujeto (o a un sujeto-objeto determinado, predestinado) contra una objetivación opresiva, sino más bien movilizar, aprovechando la ‘brecha’ existente en los individuos reales, su ‘individualidad organizada’ – en el acto de tomar conciencia de su no integrabilidad en formas fetichistas –, contra la relación coercitiva sujeto-objeto de la constitución formal moderna.

Criticando la idea de una determinación objetiva del sujeto, Kurz parece tener mucha consideración por la libertad del individuo autónomo, liberado por la crítica, que lleva a la toma de conciencia. ¿Pero que es este individuo? Kurz distingue entre un concepto de individualidad abstracta, producido por la socialización capitalista, y un concepto de individualidad concreta a la cual parece atribuir incluso una naturaleza transhistórica. Escribe Kurz (2014: 75, trad. AV):

El concepto único del individuo, que la ideología de la Ilustración logró imponer, reivindicándolo para sí mismo o para la modernidad capitalista, es el ‘yo’ abstracto, es decir, la forma específicamente moderna de la individualidad abstracta. En este sentido, el ‘individuo’ no es más que la forma mediante la cual se piensan los individuos como inmediatamente idénticos a su situación social coercitiva real, como seres separados y atomizados socialmente, que pueden interactuar entre sí (incluso en la esfera de la intimidad) sólo a través de la forma de relación muerta y cosificada del dinero.

Es sobre esta idea que se construye la determinación moderna del sujeto, que en la teoría marxiana sería quien puede producir una transformación, en cambio, para Kurz la toma de conciencia en “individuos concretos” es el posible origen de un rechazo del sistema capitalista. Siguiendo, dice Kurz (2014: 79, trad. Av), “la ‘asociación de hombres libres’ profetizada por Marx, debería definirse más precisamente como una ‘asociación de individuos libres’, como una sociedad de individuos que se median en forma autoconsciente en sus mediaciones sociales con la naturaleza, que se han arrancado de sí mismos la piel coercitiva de la segunda naturaleza”. De tal forma que, usando un lenguaje ajeno a Kurz, pero que nos puede ayudar a explicar el problema, el sujeto de la transformación serían los individuos reales y su medio la toma de conciencia individual producida por una crítica teórica rigurosa.

Aquí nos parece evidente como el desinterés de Kurz por la elaboración de una teoría de la *praxis* produce – en el momento en el que desde la crítica al marxismo surge necesariamente su propuesta positiva – una teoría de la transformación implícita mucho más ingenua de la que el marxismo criticado por él ha producido. Su crítica de la reificación de la subjetividad (la subjetividad objetivamente determinada) no lleva a una teoría más profunda de la posibilidad de transformación sino a una ingenua y genérica idea de toma de conciencia a través de la crítica de un individuo real no bien explicado. La contradicción más evidente es que, rechazando todos los intentos de construir una teoría de la *praxis*, Kurz recae en una idea de crítica – como única forma posible de llevar a una

sociedad post-capitalista por mano de la acción humana – pre-marxista e incluso pre-hegeliana. Tampoco parece darse cuenta de que su rechazo a toda la modernidad pone en discusión también su idea de crítica (vinculada con una idea de toma de conciencia, que permite vivir de manera autoconsciente) no fetichista en las relaciones sociales y con la naturaleza. Como en Kant, la crítica es un proceso interior a los individuos, pero Kant, al final, se da cuenta de que no es posible pensar en la transformación en términos históricos sin pensar en una tendencia general de despliegue de la razón sobre-individual. En Kurz, en cambio, la idea de crítica es indefinida y poco consciente de su origen; en este sentido es interesante su crítica a Adorno.

Aunque en su idea de una “ontología negativa” (Kurz 2014: 71 y ss.) y, en general, en toda su crítica del iluminismo, Kurz demuestra su deuda teórica con Adorno, al mismo tiempo lo critica por su idea de llevar la modernidad ilustrada a la auto-conciencia, diciendo que este no ha desarrollado consecuentemente su crítica a la ilustración, la cual debería ser una negación total (Kurz 2014: 72). Aquí parece que Adorno fue solo teóricamente más consciente de los límites insuperables de cada posible discurso crítico. De hecho, a partir de una idea de totalidad como la que Adorno y Kurz, parecen, en cierta medida, compartir, no es posible pensar en una meta-posición. Sí se puede pensar, como hizo Adorno, en una crítica interna del sistema, siendo consciente de que las herramientas de la crítica están determinadas, de algún modo, por el sistema mismo y que, de tal forma, esta crítica puede intentar producir

una auto-conciencia, pero nunca una negación total desde un afuera.

Recebido em 05/07/2019, aprovado em 16/01/2020 e publicado em 28/03/2020

Bibliografía

- AUGÉ, M. *The Future*. Trad. John Howe. London: Verso, 2014.
- BODEI, R. *La civetta e la talpa: Sistema ed epoca in Hegel*. Bologna: Il Mulino, 2014. (nueva ed.).
- HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Trad. J. E. Rivera. Madrid: Trotta, 2018.
- JAPPE, A. *Crédito a muerte: La descomposición del capitalismo y sus críticos*. Trad. D. L. Sanromán. Logroño: Pepitas de calabaza, 2012.
- KOSELLECK, R. *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Trad. N. Smilg. Barcelona: Paidós Iberica, 1993.
- KURZ, R. *El doble Marx*. Trad. Contracorriente, revisada por Reinhart Pablo Esch. 1998. Disponible online al link: <http://www.exit-online.org/textanz1.php?tabelle=transnacionales&index=4&posnr=107&backtext1=text1.ph>.
- KURZ, R. La dittatura del tempo astratto. En: Gruppo Krisis. *Manifiesto contro il lavoro*. Roma: DeriveApprodi, 2003, p. xx. Disponible online al link: <http://simonettiwalter.blogspot.com/es/2013/12/robert-kurz-la-dittatura-del-tempo.html#.WvLRQ4iFPIV>.

- KURZ, R. *Ragione sanguinaria*. Trad. S. Cerea. Milano-Udine: Mimesis, 2014.
- KURZ, R. *The Substance of Capital*. Trad. R. Halpin, London: Chronos Publications, 2016.
- KURZ, R. “Teoría de Marx, crisis y superación del capitalismo: A propósito de la situación histórica de la crítica social radical”. Trad. A. Riesco. *Sociología histórica* 9. 2018, p. 120-136, 2018.
- MAISO, J., MAURA, E. “Crítica de la economía política, más allá del marxismo tradicional: Moishe Postone y Robert Kurz”. *ISEGORÍA Revista de Filosofía Moral y Política* 50, p. 269-284, 2014.
- MARX, K.. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Trad. Miguel Vedda. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2004.
- POSTONE, M. *Tiempo, trabajo y dominación social*. Trad. M. Serrano. Madrid: Marcial Pons, 2006.
- ROSA, H. *Alienación y aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Trad. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Buenos Aires: Kats, 2016.
- ZAMORA, J. A. *Aceleración: las estructuras temporales de la modernidad*. Trabajo presentado en ponencia del Instituto de Filosofía del Centro de Ciencias Humanas y Sociales - [CSIC]. Madrid-España, 2011. Disponible online al link: <https://colaboratorio1.files.wordpress.com/2015/11/acceleracion-las-estructuras-temporales-de-la-modernidad-josc3a9-a-zamora-csic.pdf>.

d::

tradução

A TEORIA CRÍTICA FRANKFURTIANA RECENTE

Avessa ao direito?¹

William E. Scheuerman

Tradução de Bianca Tavolari

Numa entrevista dada em 2014, ao comentar sobre tendências no interior da teoria crítica frankfurtiana, Nancy Fraser se preocupa com o fato de que

“[uma] grande quantidade das correntes pós-habermasianas de teoria crítica entraram num tipo de especialização disciplinar: gente fazendo filosofia moral, filosofia do direito, teoria política desconectada da teoria social... [É] um tipo de ênfase no político [*politicism*] ou de moralismo ou legalismo – um foco obstinado na teoria constitucional. Eu compreendo que ninguém consegue fazer tudo e que a especialização acadêmica existe, mas eu acho que esse é um resultado triste para a teoria crítica: ela perdeu o esforço de pensar sobre a totalidade social, o que Habermas, numa fase inicial, de fato tentou fazer, por bem ou por mal” (Fraser 2014).

¹ Agradeço a Seyla Benhabib, Maeve Cook, Peter Niesen, dois revisores anônimos e os editores da *Constellations* pelas críticas a versões anteriores, bem como a Sandro Ferrara e a Michael Morgan pelo encorajamento oportuno. Qualquer estupidez remanescente é, obviamente, de responsabilidade exclusiva do autor.

Por muitos anos, Fraser enfrentou produtivamente a tarefa de repensar as bases da crítica social de inspiração frankfurtiana. Simpática à versão interdisciplinar original de teoria crítica da Escola de Frankfurt e, ao mesmo tempo, ciente de suas limitações, ela se preocupa há muito tempo com a aparente desradicalização e com a fragmentação intelectual da teoria crítica recente. No entanto, o tom polêmico de Fraser é um pouco mais surpreendente: aparentemente ela acredita agora que a teoria crítica está abandonando uma teoria social de esquerda em favor de uma “ênfase no político ou [de um] moralismo” estreitos, de um “legalismo” obstinado e da teoria constitucional que o acompanha.

Talvez nós não devêssemos dar grande importância para comentários improvisados em uma entrevista autobiográfica. No entanto, Fraser parece ter colocado o dedo na ferida. Axel Honneth, sucessor de Habermas em Frankfurt e um defensor de longa data de uma versão de teoria crítica enraizada num hegelianismo de esquerda atualizado, observa em seu recente *O direito da liberdade*:

“É certo que com isso se contradiz a tendência de desenvolver os fundamentos de uma teoria da justiça tendo por base apenas figuras jurídicas de pensamento [*juristischer Denkfiguren*]. Nos últimos anos, nada teve um efeito mais fatal nos esforços para desenvolver um conceito de justiça social do que a inclinação de deixar, de antemão, todas as relações sociais se dissolverem em relações jurídicas, para em seguida poder, de maneira mais fácil, apreendê-las como categorias de

regras formais [...]” (Honneth 2014: 66-67; Honneth 2011: 126).*

Com ecos do que disse Fraser, seu último livro constitui um ataque direto ao “moralismo” e a versões neo-kantianas recentes da teoria crítica. Um segundo alvo principal são abordagens falhas e legalistas da justiça e as armadilhas do esforço (supostamente) ubíquo de imaginar a sociedade moderna antes de tudo em termos jurídicos. Como veremos adiante, Honneth delinea muitas razões para essa posição. Por enquanto, apenas aponto que ele aparentemente compartilha da apreensão de Fraser de que a teoria crítica contemporânea estaria sucumbindo a preocupações legalistas ou jurídicas que distorcem a natureza da realidade social ao mesmo tempo em que traem os fundamentos hegelianos e marxistas da Escola de Frankfurt inicial, fundamentos que ambos os pensadores trabalharam de maneira bastante impressionante para reconstruir.

Tanto Fraser quanto Honneth são educados demais para citar nomes. No pequenino mundo da teoria crítica frankfurtiana, seus alvos são colegas estimados, antigos mentores (e também pupilos) e bons amigos. Ainda assim, é fácil imaginar quem eles têm em mente. De maneira mais proeminente, é claro, está provavelmente Habermas, cujo *Facticidade e validade* (Habermas 1996) – a contribuição individual mais impressionante da teoria crítica frankfurtiana recente à teoria política e jurídica – sintetizou de maneira ambiciosa a ética do discurso

* Como há diferenças substantivas entre a tradução para o inglês e o original de *Das Recht der Freiheit*, optei por traduzir algumas das passagens citadas diretamente do alemão, indicando, após a referência da versão inglesa (Honneth 2014), a paginação do original (Honneth 2011). [N.T.]

neo-kantiana com a teoria do direito e literatura jurídica de alto nível. À sombra de Habermas, muitos teóricos críticos sentiram-se inspirados a se engajar, de maneira muito mais rigorosa e sistemática do que seus antecessores, com a teoria política e moral anglófona – e especialmente com a obra de John Rawls –, em que uma das tendências é o que podemos descrever livremente como uma virada moral ou, ao menos, como uma virada moral-filosófica.² Mas também entre outros que trabalham na tradição frankfurtiana, nós podemos identificar uma virada jurídica com muitos teóricos críticos acompanhando Habermas, nas décadas recentes, em direção aos terrenos um tanto bagunçados da literatura jurídica e constitucional.³

No entanto, se nós acreditarmos em Fraser e Honneth, então aparentemente essas tendências se esgotaram. Em parte por limitações de espaço e em parte porque me sinto obrigado a responder (na condição de um alvo implícito), aqui eu foco exclusivamente nas preocupações deles sobre o “legalismo” excessivo da teoria crítica. Uma resposta adequada à acusação

² O trabalho de Rainer Forst vem à mente de maneira imediata. Para uma contribuição inicial importante (e ainda vital) a este gênero, ver Baynes 1992. Sobre a relação Habermas-Rawls de maneira mais geral, ver o excelente livro organizado por James Gordon Finlayson e Fabian Freyenhagen (2011).

³ Ver, por exemplo, os escritos de Andrew Arato, Hugh Baxter, Seyla Benhabib, Hauke Brunkhorst, Jean L. Cohen, Sandro Ferrara, Günther Frankenberg, Klaus Gunther e David Rasmussen (obviamente, eles são teoricamente divergentes de Habermas em outros aspectos). Outros que tentaram empregar os recursos da teoria crítica para interrogar questões jurídicas e constitucionais incluem Simone Chambers, Todd Hendrik, Peter Niesen, Chris Zurn e eu mesmo. Na seção final do artigo, falo um pouco mais sobre esse amplo e crescente conjunto de trabalhos. Por fim, devemos mencionar alguns juristas cujos trabalhos inspiraram Habermas e com quem ele participou, periodicamente, de intercâmbios teóricos importantes: Ingeborg Maus, Frank Michelman e Ulrich Preuss.

de “moralismo” terá que esperar um outro dia (e também um respondente mais adequado). De maneira crucial, nem Fraser e nem Honneth negam que um modelo adequado de teoria crítica precisa dizer alguma coisa significativa sobre o direito. Honneth, em particular, discute extensamente sobre questões jurídicas em *O direito da liberdade* e em outros escritos-chave. Como indiquei, a preocupação deles se direciona, em vez disso, ao *legalismo* (supostamente) exagerado da teoria crítica recente, uma tendência que eles entendem que engendra uma redução problemática da análise social crítica a teorias da justiça indevidamente legalistas ou à “teoria constitucional”.

O compromisso que eles partilham de levar o direito a sério é vigorosamente expresso num intercâmbio animado que aconteceu há quase quinze anos, um intercâmbio em que, reconhecidamente, o direito não figurou de maneira proeminente, mas que veio à tona de forma iluminadora em momentos cruciais. Revisito o que Fraser e Honneth tinham a dizer naquele debate não apenas para enfatizar sua estima compartilhada pelo direito, mas também para refletir se eles conseguem analisá-lo com sucesso ou não. Apoio uma versão da preocupação de Honneth de que Fraser falha em fornecer uma base satisfatória para teorizar o direito ou seu lugar adequado na teoria crítica. Apesar da fidelidade expressa de Fraser à teoria crítica entendida como um esforço interdisciplinar, em última análise, o status do direito permanece pouco claro no interior daquele projeto (I).

Não obstante, Fraser também marca pontos críticos importantes contra Honneth. Eu me valho desses pontos para

oferecer uma reflexão detalhada da discussão sobre o direito feita por Honneth em *O direito da liberdade* (II). Em parte porque suas preocupações sobre os excessos de legalismo estão embasadas em afirmações problemáticas a respeito da assim chamada “juridificação” (*Verrechtlichung*) – afirmações introduzidas por Habermas, mas abandonadas desde então –, o pensamento de Honneth a respeito do direito também se mostra falho. Do meu ponto de vista, Honneth nunca justifica de maneira satisfatória sua hostilidade ao legalismo ou às teorias legalistas (III). Por fim, reflito brevemente sobre quais lições construtivas podem ser retiradas das intervenções de Fraser e Honneth para a teoria crítica frankfurtiana.

I

Em seu amplo intercâmbio de 2003, Fraser e Honneth se esforçam para ressaltar as vantagens analíticas e políticas de suas abordagens que competem entre si, ao mesmo tempo em que enfatizam as desvantagens correspondentes de seu oponente. Honneth, é claro, defende ali sua posição de que uma reinterpretação hegeliana de esquerda do conceito de reconhecimento é capaz de guiar a teoria crítica e contribuir da melhor maneira para o entendimento da sociedade moderna, que ele imagina como tendo institucionalizado três esferas distintas de reconhecimento (amor, direito e estima ou solidariedade; Honneth 1996). De acordo com sua perspectiva, a crítica de esquerda ao capitalismo não consegue ser efetivamente reformulada se a economia for concebida como um “sistema” autô-

nomo aliviado das tarefas de justificação normativa: recorrendo à linguagem da teoria social, ele insiste mesmo lá numa “certa primazia da integração social em oposição à integração sistêmica” (Fraser e Honneth 2003: 250). Quando adequadamente concebida, uma reformulação da teoria crítica nos termos da teoria do reconhecimento pode nos permitir compreender o capitalismo e suas patologias.

Em contraste, Fraser delinea o que ela descreve como dualismo perspectivo, segundo o qual a crítica social só consegue prosperar na base de um quadro teórico dualista em que as lógicas independentes da redistribuição e do reconhecimento são ambas levadas a sério. A redistribuição diz respeito a questões socioeconômicas e a injustiças baseadas na economia (capitalista) enquanto o reconhecimento se relaciona a questões de justiça cultural ou simbólica. Classe social é a categoria crucial no primeiro âmbito, enquanto que, nas lutas por reconhecimento, “as vítimas da injustiça são mais como grupos weberianos de status do que classes marxistas” (Fraser e Honneth 2003: 14). Uma teoria da justiça permanece no núcleo de sua posição, em parte porque, se comparada a Honneth, ela é menos uma hegeliana e mais algo como uma kantiana (e também mais algo como uma marxista) (ibid.: 28).

Para Fraser, a teoria monista e centrada no reconhecimento de Honneth ofusca as operações do capitalismo e oferece uma leitura “culturalista” enganosa das lutas políticas recentes. Em contraste, Honneth duvida que Fraser consiga fundamentar seu dualismo – que ele acha insatisfatório – de maneira adequada.

Ao apontar que Fraser negligencia o direito em sua longa contribuição inicial (102 páginas) ao intercâmbio entre os dois, Honneth é o primeiro a formular a questão do direito: Fraser o exclui “completamente de seu diagnóstico crítico de tempo” (Fraser e Honneth 2003: 151). Nós podemos descrever essa ressalva de abertura como a *tese da negligência*. Ressaltando as implicações mais amplas da desconsideração de Fraser, Honneth enfatiza sua visão concorrente do reconhecimento jurídico como indispensável à integridade pessoal e à modernidade. Dentro de seu quadro teórico mais geral, o direito não só possui um status analítico independente, mas também é fundamental para um conjunto vital de lutas sociais. Como ele tinha delineado anteriormente em *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, a batalha por direitos é essencial ao progresso moral e à conquista do auto-respeito. Da perspectiva de Honneth, o fato de Fraser negligenciar o direito necessariamente evidencia uma grande lacuna. Como ele comenta, “parecem ter sido sobretudo processos de legalização – expandindo o princípio do tratamento jurídico” que foram cruciais para garantir “as pré-condições mínimas de identidade” em muitas áreas da vida social na modernidade (ibid.: 188).

Honneth sugere que as lacunas jurídicas de Fraser apontam para alguns problemas mais profundos. Mais diretamente, isso mostra que foi *ela* quem, na verdade, teria sucumbido a uma visão culturalista unidimensional do reconhecimento, já que sua abordagem obstrui o papel fundamental do reconhecimento *jurídico* (Fraser e Honneth 2003: 152). É apenas enfatizando os traços culturais e simbólicos do reconhecimento de

maneira desproporcional que Fraser consegue construir o problemático contraste dualista entre redistribuição e reconhecimento, do qual depende todo seu quadro de análise. Honneth acredita que esse dualismo é falho por muitas razões, mas uma delas está diretamente relacionada aos descuidos jurídicos de Fraser. Sua negligência em relação ao direito gera uma certa tendência de subestima “elementos normativos da esfera econômica” que são decisivos, uma “dialética moral” inscrita de maneira profunda no interior do capitalismo (ibid.: 251; 152). Uma dialética como essa opera, por exemplo, em batalhas no ambiente de trabalho, quando empregados lutam não só por uma “salvaguarda funcional de sua capacidade de trabalhar”, mas por “uma garantia moral do reconhecimento social de sua dignidade e de seu *status*” (ibid.: 251). De maneira significativa, as lutas relevantes são comumente travadas no terreno jurídico, culminando em “restrições sócio-legais apropriadas do contrato de trabalho” (ibid.). Na visão de Honneth, o “*medium* através do qual esse tipo de luta social se desenrola é o direito moderno, que promete, a todos os membros da sociedade, respeito igualitário em relação a sua autonomia individual” (ibid.: 152).

Numa tréplica poderosa, Fraser insiste que sua abordagem não só consegue tratar do papel adequado do direito na teoria crítica, mas que conseguiria fazer isso de maneira mais efetiva. Ela contesta que o dualismo perspectivista

“concebe o direito como pertencente a ambas as dimensões da justiça – distribuição e reconhecimento –, onde ele está sujeito a servir, de uma só vez, como veículo e como remédio para a subordinação. Do lado do reconhecimento, algumas lutas jurídicas têm por

objetivo desfazer subordinações de *status* expressamente juridificadas – como testemunham campanhas para legalizar o casamento gay; outros recorrem ao direito para reparar subordinações de *status não-juridificadas* – como testemunham campanhas de para tornar a discriminação racial ilegal ou para exigir acesso a deficientes físicos” (Fraser e Honneth 2003: 220-221).

Ela acrescenta que seu quadro teórico alternativo reconhece melhor a centralidade do direito e dos direitos para as lutas políticas e sociais, a qualquer momento em que elas ocorram, o que inclui situações em que a mudança ou reforma jurídica pode ter “normas impeditivas da paridade” (Fraser e Honneth 2003: 221) como alvo.

Para Fraser, Honneth concebe o reconhecimento jurídico de maneira estreita, localizado no interior de uma esfera social diferenciada institucionalmente, concebido como fundamentalmente separado de tipos alternativos de reconhecimento intersubjetivo (amor e estima ou solidariedade) e de suas práticas sociais correspondentes. Em síntese, Fraser responde com o que nós podemos chamar de a *tese da compartimentalização*: a abordagem de Honneth está baseada numa estrutura conceitual tripartite (por exemplo, amor, direito e estima ou solidariedade) que, de maneira enganosa, coloca o direito em quarentena e que, portanto, potencialmente ofusca seu papel fundamental em várias áreas da experiência social. Mesmo que, ocasionalmente, Honneth reconheça que a legalização molda as lutas sociais em arenas sociais variadas, a rígida estrutura tripartite de sua teoria indica que ela distorce o papel do direito naquelas esferas de reconhecimento concebidas como distintas do reco-

nhecimento jurídico: “*Contra Honneth...* o casamento nunca foi regulado pelo princípio do cuidado [*care*]. Antes disso, na maior parte da história, ele foi uma relação econômica regulada pela lei” (Fraser e Honneth 2003: 219-220). O direito molda as relações íntimas de forma decisiva, de maneiras que são obscuras pela tentativa de Honneth de parcelá-lo numa esfera de reconhecimento separada.

Na minha opinião, Fraser identificou uma tensão real no pensamento jurídico de Honneth; falo mais sobre essa tensão adiante. Por um lado, o direito é concebido como algo que constitui uma esfera de reconhecimento distinta – e uma esfera que, ao menos na modernidade, resultou num sistema de direitos correspondente, diferenciado de práticas sociais baseadas em tipos alternativos de reconhecimento (Fraser e Honneth 2003: 138-140).⁴ O direito não constitui apenas uma forma de reconhecimento, mas uma esfera social específica, ocupando um lugar social separado e, em aspectos cruciais, um lugar qualitativamente distinguível de esferas sociais alternativas, que, ao menos em princípio, seriam mal atendidas se, de alguma maneira, a legalização invadissem essas esferas ou suas lógicas autônomas independentes. Em outras palavras, o reconhecimento jurídico (e os direitos fundamentais) é indispensável à realização de estruturas “ótimas” de reconhecimento na sociedade moderna. Ao mesmo tempo, nós precisamos resguardar a autonomia das esferas sociais e dos tipos de reconhecimento não-jurídicos contra invasões “legalistas” potencialmente perigosas e inapropriadas. Em sincronia com essa intuição, Hon-

⁴ Ver também Honneth 1996: 168-170.

neth por vezes se vale de um imaginário espacial e mesmo geográfico, descrevendo o progresso moral na modernidade como, por exemplo, “conquistado por meio do traçado de novas fronteiras entre as distintas esferas de reconhecimento” (ibid.: 188).

Por outro lado, Honneth observa com regularidade como batalhas políticas em várias arenas sociais frequentemente envolvem, direta e fecundamente, o direito e os direitos. Por vezes ele infere que o direito, ao menos sob condições modernas, possui atributos que, em princípio, justificam o papel muitas vezes decisivo que ele desempenha em incontáveis áreas da existência social:

“Como o princípio normativo do direito moderno, entendido como o princípio do respeito mútuo entre pessoas autônomas, tem um caráter inerentemente incondicional, aqueles afetados podem invocá-lo no momento em que vejam que as condições para a autonomia individual não estão mais protegidas adequadamente em outras esferas da sociedade. Exemplos de processos de legalização como esses, desencadeados ‘a partir de baixo’, não incluem apenas lutas pela realização de direitos sociais, mas também os debates complexos que têm lugar hoje em torno da garantia legal de tratamento igualitário no interior do casamento e da família” (Fraser e Honneth 2003: 188-189).

Nessa abordagem concorrente, a “legalização” de longo alcance não representa uma violação do amor como um modo distinto de reconhecimento, por exemplo, mas, em vez disso, potencialmente representa um meio legítimo e mesmo necessário para assegurar que o reconhecimento tome uma forma normativamente aceitável na esfera da intimidade. O direito não

desativa, mas, pelo contrário, ativa “estruturas de reconhecimento” mesmo fora da esfera (jurídica) dos direitos.

Eu acredito que essa ambiguidade teórica continua a afligir o pensamento de Honneth em *O direito da liberdade*: podemos nos basear, de maneira produtiva, na crítica de Fraser para apontar algumas das tensões em seus escritos mais recentes. No entanto, nós também devemos dar os créditos a Honneth por identificar uma fraqueza no pensamento jurídico de sua interlocutora. Ele insiste que, para Fraser, o direito

“meramente assume a forma de um garantidor secundário de reivindicações conquistadas em outro lugar. Fraser ainda não quer conceder qualquer significado independente aos direitos subjetivos – que conformam o núcleo dos sistemas jurídicos modernos igualitários – em seu programa teórico. Ao invés disso, direitos [*rights*] sancionados pelo Estado devem ter apenas a função puramente instrumental de equipar, após o fato e com certos poderes de obrigatoriedade [*enforcement*], direitos [*entitlements*] ao reconhecimento cultural ou à redistribuição econômica já alcançados. No entanto, esse instrumentalismo não me parece nem um pouco convincente porque ele esquece que direitos governam relações entre atores de maneiras fundamentais e, por isso, seu significado para a interação social não é somente funcional. Em vez disso, os direitos subjetivos que nós concedemos uns para os outros em virtude da legitimação do estado constitucional refletem quais reivindicações nós defendemos em conjunto para exigir garantias estatais a fim de proteger a autonomia de cada indivíduo. Esse caráter interativo dos direitos também nos permite explicar por que eles devem ser entendidos como fontes independentes e originárias de reconhecimento social nas sociedades modernas” (Fraser e Honneth 2003: 251-252).

Nessa leitura, Fraser não consegue ir além de uma visão “instrumentalista” e limitada do direito, de acordo com a qual ele serve “como um veículo da e como um remédio para a subordinação”, como um dispositivo usado alternadamente pelos poderosos ou pelos sem poder, em sua própria vantagem (Fraser e Honneth 2003: 220). Nós podemos descrever isso como a *tese instrumentalista*. De acordo com Honneth, a visão de Fraser ignora como o direito moderno e os direitos subjetivos modernos estão intimamente ligados a estruturas intersubjetivas básicas de reconhecimento, estruturas que não apenas servem mais do que propósitos instrumentais ou funcionais, mas, sem as quais, em última análise a autonomia individual e o Estado constitucional moderno seriam impensáveis.

Não é preciso endossar completamente a reformulação teórica que Honneth faz da teoria crítica a partir do reconhecimento para dar valor a suas preocupações. De fato, os breves comentários de Fraser sobre o direito tendem a enfatizar seu caráter instrumental. Apesar de haver um forte traço kantiano em seu pensamento, ele nunca a leva – como acontece com tantos outros influenciados por Kant – ⁵ a pensar seriamente sobre os direitos, sobre o *rule of law* ou sobre constitucionalismo. Em vez disso, o marxismo de Fraser – ou ao menos alguns vestígios remanescentes de um instrumentalismo jurídico do marxismo tradicional – provavelmente tende a se sobressair aqui.

⁵ Isso inclui algumas formulações na tradição frankfurtiana com fortes tendências neo-marxistas, como, por exemplo, Maus 1992. Sobre Maus e Habermas, ver Niesen e Eberl 2006: 23-28.

De maneira mais fundamental, ainda não está claro que o quadro teórico de Fraser forneça uma base suficientemente complexa para pensar, de maneira fecunda, o direito, seu lugar na sociedade contemporânea ou como uma teoria crítica do direito deveria ser. O padrão normativo que abrange sua teoria dualista é o que ela chama de “paridade participativa”, definida em sua interlocução com Honneth como uma norma de justiça que requer que os arranjos sociais necessariamente permitam que todos os membros (adultos) a interajam entre si como pares – e que deve ser “aplicada dialogicamente e discursivamente por meio de processos democráticos de debate público” (Fraser e Honneth 2003: 36; 43). Talvez não seja surpreendente que os fundamentos normativos de sua teoria tenham provocado uma resposta animada de muitos interlocutores (Oslo 2008).

Sou cético de que a “paridade participativa” conseguiria nos levar longe o suficiente para lidar com as nuances teóricas do direito moderno ou dos direitos. Como um ponto de partida para entender – e talvez para justificar – os direitos políticos modernos (e talvez os sociais), o conceito pode fazer parte do trabalho necessário. Seu espírito certamente parece estar em consonância com muitas teorias jurídicas republicanas, democráticas radicais e socialistas tradicionais. Mas, no momento em que começamos a operar com um quadro mais complexo (e, falando francamente, também mais liberal) do direito moderno, como precisamos fazer, suas limitações emergem. Poderíamos, por exemplo, contar, de maneira útil, com a ideia de paridade participativa para desenvolver uma defesa sofisticada de liberdades negativas ou “liberais”? Quão longe a paridade participa-

tiva pode nos levar a compreender o direito privado moderno (propriedade, contratos) ou mesmo o direito internacional – uma arena jurídica em que muitos princípios-chave e práticas parecem estar desconectados, para o bem ou para o mal, do ponto de partida normativo democrático-radical de Fraser? Um ponto de partida teórico mais apropriado – porque menos unilateral – seria talvez uma versão do que Habermas descreveu apropriadamente como a *cooriginariedade* da autonomia pública e da autonomia privada ou da democracia e dos direitos fundamentais (Habermas 1996: 82-131). Em contraste com Habermas, Fraser pode ser entendida como alguém que faz a sugestão problemática de que a paridade participativa (democrática-radical) seria capaz de fazer o complexo trabalho que Habermas atribui sensatamente a uma mistura mais rica e mais complexa de intuições democráticas e liberais.

Fraser tem pouco a dizer sobre o direito em parte porque, apesar de suas muitas virtudes, as bases de sua teoria provavelmente não fornecem a ela espaço suficiente para dizer mais sobre o direito. Essas limitações ajudam a explicar por que agora ela aparentemente tem poucos receios em acusar alguns de seus colegas de reduzir a teoria crítica ao legalismo. Como o status da literatura constitucional e jurídica ainda não é claro no interior de seu quadro teórico, a virada jurídica na teoria crítica recente provavelmente deve lhe parecer como algo peculiar e potencialmente contraproducente.

Apesar de algumas fragilidades, em sua interlocução com Fraser, Honneth ao menos *parece* oferecer ferramentas normativas e analíticas potencialmente fecundas para entender o

direito. Para ver se ele teve sucesso ao usar essas ferramentas posteriormente, precisamos nos voltar para o seu recente *O direito da liberdade*.

II

Não obstante as mudanças tanto em sua perspectiva filosófica básica quanto em sua terminologia conceitual, *O direito da liberdade* de Honneth, assim como seus escritos anteriores, vê o direito como expressão de “um componente social original da subjetividade humana” (Loick 2014: 765). Com o objetivo de atualizar e, assim, inevitavelmente também de revisar os *Princípios da Filosofia do Direito* de Hegel, Honneth fala agora em *liberdade* jurídica, que ele concebe, tal como ele encarava anteriormente o reconhecimento jurídico, como um componente indispensável e necessário de uma sociedade livre e decente. A mais recente interpretação que Honneth faz da teoria crítica parece ao menos oferecer, inicialmente, espaço analítico substantivo para uma avaliação apropriada das conquistas do direito moderno.

Apesar disso, *O direito da liberdade* traz evidências de uma mudança sutil, mas decisiva, no pensamento de Honneth sobre o direito. Agora se baseando também em alguns dos primeiros *insights* controversos de Habermas sobre “juridificação”, Honneth está mais inflexível – ou, pelo menos, está muito mais claro – do que em seus escritos anteriores sobre “patologias jurídicas” que resultam do que ele vê como os potenciais perigos ou como a “absolutização” da liberdade jurídica (Honneth

2014: 86-94). Nessa análise atualizada, a teoria crítica precisa prestar muita atenção aos aparentes excessos do legalismo, excessos que levam muitos a escolher caminhos errados, de tal maneira que a filosofia social com orientação crítica é reduzida a teorias da justiça patológicas (legalistas) correspondentes. Ainda mais importante é o fato de que esses excessos constituem as principais patologias na sociedade contemporânea e precisam ser combatidos.

Da minha perspectiva, as preocupações de Honneth não são suficientemente defendidas. Para começar a entender por quê, nós precisamos primeiro compreender como os dilemas da *compartimentalização* voltam novamente à tona.

Por um lado, frequentemente *O direito da liberdade* parece estar devidamente ciente das diversas maneiras pelas quais o direito e os direitos contribuem para assegurar a liberdade moderna. A longa seção final do livro, onde encontramos a discussão feita por Honneth sobre a manifestação mais elevada ou mais completa de liberdade (“liberdade social”), inclui numerosas alusões ao papel fundamentalmente positivo que o direito desempenha tanto no mercado quanto no Estado democrático.⁶ Como qualquer observador atencioso certamente deve fazer, Honneth compreende que várias das grandes reformas políticas e sociais que parcialmente humanizaram a modernidade foram codificadas no direito e também entende que vários dos esforços para introduzir reformas não só culminaram em

⁶ Por exemplo, onde Honneth descreve a luta por direitos fundamentais “como a preparação institucional para uma terceira esfera de liberdade social” (Honneth 2014: 260) e onde ele parece louvar a Declaração de Direitos Humanos da ONU (ibid.: 279-280).

demandas por legalização, mas foram em parte bem-sucedidos tendo por base demandas legais e constitucionais.

Por outro lado, Honneth continua a associar o direito a um conjunto específico de práticas sociais e instituições circunscritas, no qual o ideal ou princípio da liberdade jurídica está ordenadamente inscrito e a partir do qual ele espera distinguir formas alternativas (e supostamente mais desenvolvidas) de liberdade junto com suas instâncias institucionais correspondentes. Os contornos aparentemente bem arrumados da estrutura arquitetônica de sua teoria se complicam, de maneira reveladora, pelo fato de que o direito e os direitos emergem, como indicado, em momentos decisivos mesmo nas esferas “mais elevadas” de liberdade social, ou seja, na economia de mercado e também na democracia. Como veremos, mesmo na discussão sobre o direito feita ali, Honneth infelizmente evidencia uma propensão a enfatizar suas limitações congênitas. Mais uma vez, a razão analítica subjacente é uma tendência teórica embutida de ver o direito como um “componente social da subjetividade humana” crucial, mas necessariamente compartimentalizado, como uma característica vital da liberdade e, portanto, essencial para as instituições modernas. Mas, se lhe for permitido colonizar ou suplantar formas alternativas de liberdade e suas bases institucionais, corre o risco de se tornar contraproducente. Como *O direito da liberdade* parece mais preocupado com as falhas irreprimíveis do direito do que os trabalhos anteriores do autor, seu mais novo livro tende a destacar, de maneira correspondente, seus potenciais perigos.

É certo que há razões legítimas para que alguém possa se preocupar com a aplicação inapropriada de modos legalistas ou judiciais de análise e de raciocínio a certos âmbitos políticos e sociais, como o último livro de Judith Shklar (1986) observou incisivamente, numa famosa discussão sobre o assunto. O tipo de raciocínio encontrado no tribunal entre juristas, apenas para mencionar um exemplo, é melhor concebido como sendo diferente do discurso entre ativistas políticos populares que operam na sociedade civil. Um modelo excessivamente jurídico de discurso político pode, conseqüentemente, prestar um desserviço real à política democrática. Como o teórico do direito do início da Escola de Frankfurt, Franz L. Neumann, observou de maneira similar num ensaio muito atencioso (1953), a liberdade jurídica ou legal é indispensável, mais ainda assim insuficiente para uma sociedade decente e livre e, por isso, necessita ser complementada com o que Neumann denominou de liberdade “cognitiva” e também “volitiva”, em que ambas dependem de sua abordagem sobre liberdade jurídica ao mesmo tempo em que a suplantam (Neumann 1996b: 195-230). Em síntese, sociedades livres politicamente e decentes socialmente requerem mais do que direitos fundamentais liberais, constitucionalismo e o *rule of law*; regimes autoritários (como, por exemplo, a Prússia do século dezenove ou a Cingapura contemporânea) podem por vezes alcançar um mínimo de segurança jurídica ou de liberdade jurídica. À primeira vista, a tese de Honneth de

que a liberdade precisa ser vista como algo que contém muito mais do que a “mera” liberdade jurídica parece incontroversa.⁷

Não obstante, a versão de Honneth dessa intuição, que antes parecia potencialmente razoável, engendra dificuldades; dificuldades que parecem originar da estrutura básica de sua teoria. Honneth não se preocupa simplesmente, como Shklar e outros, com aplicações problemáticas ou extensões indevidas da racionalidade ou dos modos de ação jurídicos ou judiciais. Apesar de alguns comentários ocasionais em sua interlocução com Fraser sugerirem o contrário, Honneth acredita que o papel do direito precisa ser precisamente e de fato fundamentalmente circunscrito naquelas arenas sociais que, em sua visão, são instâncias de tipos alternativos de reconhecimento e liberdade sociais.⁸ Esse impulso por *compartimentalizar* o direito o leva a lamentar suas “patologias” quando provavel-

⁷ Talvez essa seja a razão para explicar por que a literatura de comentário sobre Honneth, que em outros casos é valiosa, não disse muito sobre suas visões sobre o direito ou sobre suas vulnerabilidades. Ver, por exemplo, Brink e Owen (orgs.) 2013; Zurn 2015.

⁸ Como deve se tornar claro a seguir, as preocupações de Honneth com o legalismo são complicadas e multifacetadas. Sua abordagem não as desembaraça suficientemente, mas espero que a minha exegese crítica possa ajudar a fazer isso. Em primeiro lugar, ele se preocupa com as limitações ou com a inadequação da liberdade jurídica, concebida como um sistema de direitos subjetivos, e, assim, surge a necessidade de uma concepção mais ampla de liberdade. Em segundo lugar, ele está preocupado com a extensão do direito a contextos sociais em que ele julga que essa extensão é inapropriada e potencialmente contraproducente. Essa segunda vertente contém às vezes uma ansiedade quase psicológica a respeito do impacto do legalismo na personalidade humana. De maneira mais abrangente, a crítica de legalismo está embasada, em última análise, numa preferência metodológica (hegeliana) por ver a normatividade como algo localizado no interior da prática social e histórica, uma posição que obviamente o distingue dos kantianos “legalistas” (e de outros). Apesar de sua importância, sou obrigado a negligenciar esse último aspecto de sua crítica neste artigo. (Agradeço a Maeve Cook por grande parte desta formulação.)

mente existem poucas razões para fazê-lo. E, em última análise, esse impulso o encoraja a, em *O direito da liberdade*, a minimizar um ponto que ele reconheceu diretamente em seu debate com Fraser: nas sociedades modernas, o *medium* do direito é, em princípio, essencial para a liberdade e para o reconhecimento em *toda* sociedade. Poderíamos debater as razões específicas de por que isso é assim,⁹ mas permanece o fato de que a legalização é *central* para a liberdade não simplesmente numa esfera social limitada de “reconhecimento jurídico” ou de “liberdade jurídica”, mas também potencialmente em outras esferas de reconhecimento e em outros tipos de liberdade.

Apesar de modelar seu livro com base na *Filosofia do direito* de Hegel, a discussão de Honneth sobre o direito de fato difere, de maneira reveladora, da de seu predecessor.

Em primeiro lugar, a análise jurídica de Honneth é decididamente mais truncada do que aquela encontrada na *Filosofia do direito* de Hegel, onde uma atenção significativa foi dada não apenas ao “direito abstrato” (personalidade jurídica, propriedade, contratos etc.), mas também à “administração da justiça” (ao judiciário, por exemplo), ao constitucionalismo, ao direito penal, ao *rule of law*, à separação de poderes, à burocracia estatal (e a sua relação com o *rule of law*) e até mesmo ao direito internacional (Hegel 1991). De maneira impressionante, Hegel era versado tanto nos grandes debates da teoria do direito de sua época quanto na empiria e nas tecnicidades jurídicas.

⁹ Eu diria que o pluralismo moderno é a razão mais fundamental para por que o direito e a legalização são essenciais para a liberdade na família, na economia e assim por diante.

Honneth oferece uma abordagem mais limitada; ele tende a focar suas energias analíticas em reafirmar os comentários críticos de Hegel sobre o direito abstrato (Honneth 2014: 73-76; 81-82). É certo que Honneth empreende uma discussão abrangente sobre direitos fundamentais modernos (liberais, políticos e sociais) e ele tem muitas coisas interessantes a dizer sobre eles. Mas sua preocupação com o direito entendido como um sistema de relações horizontais entre portadores de direitos fundamentais significa que ele negligencia componentes centrais do direito moderno. Esses componentes – o *Rechtsstaat* (ou *rule of law*) vem imediatamente à mente – podem, em algumas abordagens teóricas, estar intimamente relacionados com os direitos fundamentais, mas ainda assim seria equivocado interpretá-los como nada mais do que auxiliares conceituais e institucionais aos direitos.¹⁰ Não é surpreendente que mesmo leitores simpáticos ao livro vão se sentir desconfortáveis para postular que Honneth está à altura da exposição nuançada do direito moderno que nós encontramos na *Filosofia do direito*. Na análise de Honneth do Estado democrático-constitucional moderno, por exemplo, os leitores procurarão em vão por mais do que uma análise superficial de vários assuntos jurídicos e institucionais familiares, que são tipicamente vistos como pertencentes a esta rubrica (ibid.: 304-328).¹¹

¹⁰ Um ponto que, a propósito, é levantado por uma ampla gama de teóricos do direito, desde Joseph Raz e Jeremy Waldron até Lon Fuller e Franz L. Neumann.

¹¹ Compare também o tratamento superficial dado por Honneth com a discussão impressionante feita por Habermas em *Between Facts and Norms*. Falo mais sobre o significado desse contraste adiante.

Talvez Honneth acredite que essa negligência é justificada uma vez que, aparentemente, a sociologia e a historiografia oferecem recursos mais ricos para analisar a democracia constitucional do que o “paradigma jurídico” da filosofia política contemporânea (Honneth 2014: 329). No entanto, as lacunas que resultam disso continuam sendo impressionantes e, em última instância, problemáticas.

É claro que um dos objetivos centrais de Honneth é superar as preocupações jurídicas ou legalistas inapropriadas da filosofia política contemporânea. Mas, Honneth quer simultaneamente defender algumas afirmações bastante robustas acerca dos limites do direito moderno e de suas patologias, não obstante a base estreita de sua discussão jurídica. De maneira reveladora, numa seção crucial em que Honneth se encarrega de atualizar a tese habermasiana da juridificação, seus principais exemplos de apoio são um filme de Hollywood, *Kramer v. Kramer*, e um romance recente, *Indecisão*, de Benjamin Kunkel (Honneth 2014: 88-94). Com exceção de alguns escritos (contróversos) de Philip Howard, um escritor popular cujas polêmicas sobre os perigos do legalismo lhe deram repercussão e seguidores, principalmente entre conservadores norte-americanos e outros que reivindicam a assim chamada “reforma da responsabilidade civil”, Honneth parece ser relativamente não versado nas literaturas acadêmicas relevantes da teoria do direito e da sociologia jurídica.¹²

¹² Ele também cita uma fonte acadêmica alemã um tanto defasada (1980). Para uma pesquisa recente da literatura massiva sobre juridificação, ver Lars Chr. Blichner e Anders Molander 2008: 36-54.

Em segundo lugar, a versão de Hegel retrabalhada por Honneth não é apenas limitada, mas também altamente seletiva. Ele se apoia nas ideias de Hegel sobre os limites necessários do direito abstrato que, na *Filosofia do direito*, representavam uma “esfera de imediatidade do direito”, uma realização institucional da faceta menos desenvolvida da liberdade moderna, da personalidade jurídica moderna, da propriedade e dos contratos (Hegel 1991: 130).¹³ Honneth postula, corajosamente, que a compreensão de Hegel sobre as limitações do direito abstrato “nos dá uma ferramenta essencial para reconstruir normativamente o desenvolvimento dos direitos subjetivos até o presente”, e, de fato, o “inteiro espectro de direitos liberais” (Honneth 2014: 76; 86). Ao nos apoiarmos na crítica de Hegel ao direito abstrato, conseguimos compreender as limitações fundamentais dos direitos liberais modernos (e também, ele afirma, dos direitos sociais) (ibid.: 76-80). Contrastando nitidamente com os “direitos políticos de participação”, que “se referem a uma atividade que só é possível de ser exercida em cooperação”, os direitos liberais e sociais meramente “asseguram aos sujeitos um espaço protegido para ações ego-cêntricas e liberadas da pressão da responsabilidade” (ibid.: 79; 23; Honneth 2011: 144; 47). Eles estão baseados “no direito do indivíduo moderno a um desenvolvimento puramente privado

¹³ Acredito que a tendência de se voltar às ideias de Hegel sobre os limites do direito abstrato para fazer algumas reivindicações bastante gerais sobre o direito moderno (e seus limites) já ocorria em duas conferências de 1999, publicadas por Honneth como livro em *The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's Social Theory* (Honneth 2010: 28-34). Lá, ele lê a discussão de Hegel sobre o direito abstrato como se já aponhasse para “o caráter negativo do direito formal” (ibid.: 36).

de sua própria vontade” (Honneth 2014: 73; Honneth 2011: 132).

Ainda que o espírito subjacente ao movimento feito por Honneth aqui seja certamente semelhante àquele do original hegeliano, algumas divergências programáticas são reveladoras. É claro que Hegel também enfatizou os limites do direito abstrato na seção de abertura da *Filosofia do direito*. Mas ele o fez para demonstrar por que e como *características mais desenvolvidas do direito moderno* (como, por exemplo, o *rule of law*) poderiam ser entendidas, sensatamente, como representantes correspondentes às instâncias mais maduras da liberdade. Muito da análise impressionante da *Filosofia do direito* sobre assuntos jurídicos é encontrada em sua discussão detalhada da “vida ética”, que, para Hegel, representava a liberdade moderna em suas variedades mais avançadas. Com base na reconstrução de Honneth, pode-se facilmente deixar escapar o fato de que, por exemplo, Hegel foi um defensor ardoroso do direito formal codificado e do *rule of law*, um conceito que só aparece de passagem na análise de Honneth e a respeito do qual ele às vezes parece demonstrar preocupação ou ao menos sentimentos conflitantes.¹⁴ Visto de uma posição hegeliana ortodoxa, Honneth dedica uma atenção desproporcional à discussão crítica de abertura da *Filosofia do direito* sobre o direito abstrato enquanto que negligencia a análise de Hegel sobre o direito em suas manifestações mais desenvolvidas. Isso é, claro, uma estratégia

¹⁴ Ao menos se nós associarmos parcialmente, como fez Hegel, o *rule of law* com o direito codificado. Para as preocupações de Honneth com a codificação, ver Honneth 2014: 89-90. Sobre Hegel e o *rule of law*, ver, por exemplo, Avineri 1972: 190-193 e Smith 1991: 145-148.

conveniente: os supostos limites do direito abstrato servem, para Honneth, como uma plataforma para enfatizar aquelas que são as supostas limitações fundamentais de conquistas vitais da modernidade jurídica, a saber, os direitos liberais e sociais modernos, como se fosse possível aplicar a análise de Hegel sobre as bases jurídicas do sujeito burguês moderno diretamente a toda uma gama de direitos subjetivos modernos. Não é uma surpresa que mais da metade do capítulo de Honneth sobre a liberdade jurídica seja dedicado a expor sua estreiteza, uma consequência que não é consonante com a abordagem geral – e decididamente mais “legalista” – de Hegel sobre a liberdade. A conclusão um tanto não-hegeliana que Honneth tira é a de que precisamos “ir além da esfera do direito” para realizar a liberdade plenamente e não só, como acreditava Hegel, ir além dos limites de um *componente* limitado e incompleto do direito moderno (Honneth 2014: 83).

Em terceiro lugar – e de alguma maneira algo previsível à luz da discussão anterior –, Honneth também oferece uma leitura um tanto unilateral dos direitos subjetivos modernos e, por vezes, do direito moderno de maneira geral. “[A] constituição de uma esfera de liberdade individual forma o núcleo da liberdade jurídica” em que “atores solitários apenas com objetivos estratégicos superficiais” perseguem seus interesses privados (Honneth 2014: 81; 83; Honneth 2011: 147; 151). Nessa perspectiva, os direitos liberais e sociais criam “um espaço puramente privado, aproveitável apenas de maneira monológica”, dando direito a cada sujeito de “retirada da rede da ação comunicativa e, assim, ser liberado da imposição de obrigações normativas”

(Honneth 2014: 83-84; Honneth 2011: 152). O direito do trabalho moderno, por exemplo, é aparentemente atormentado pela estreiteza congênita da liberdade jurídica. Os direitos sociais no local de trabalho extraem os trabalhadores, de maneira inapropriada,

“de suas comunidades formadas nesse meio-tempo. Aqui se revela mais uma vez o que nós já tínhamos descoberto sobre o efeito dessocializador dos direitos subjetivos: na medida em que eles garantem ao indivíduo a proteção jurídica à sua esfera privada do e, com isso, lhe entrega a possibilidade de se defender de expectativas e fardos irrazoáveis, eles tendem também a ‘alienar’ o indivíduo de seu ambiente comunicativo, deixando-o para trás como sujeito de direito ‘monológico’ ensimesmado” (Honneth 2014: 231; Honneth 2011: 427).

Infelizmente, Honneth oferece pouca evidência para essa reivindicação empírica controversa. De uma perspectiva hegeliana convencional, a confusão da liberdade jurídica com o direito de “se retirar de todas as obrigações e vínculos sociais” parece estranha.¹⁵ Hegel, é claro, associava formas rudimentares de direito abstrato com a instituição social da propriedade privada (Honneth 2014: 81). A tese exegética de que a *Filosofia do direito* via o direito como garantia de “que os sujeitos podem se retirar de vínculos e obrigações dadas” parece surpreendente, uma vez que, na versão original de Hegel, mesmo o direito abstrato estava diretamente incorporado nas práticas sociais vividas (ibid.: 126).

¹⁵ Ver também Honneth 2010: 36.

Mais importante para os nossos propósitos aqui, esse movimento analítico ajuda Honneth a, mais uma vez, enfatizar as (supostas) limitações necessárias do direito. Se, de fato, as liberdades fundamentais básicas representarem nada mais do que a liberdade da mônada isolada e autocentrada (burguesa ou ao menos proprietária), quem poderia negar que, na melhor das hipóteses, essas liberdades dão uma contribuição estreita à liberdade?¹⁶

O que Honneth oferece em sua defesa central da ideia dos limites da liberdade jurídica é, essencialmente, uma fenomenologia do sujeito jurídico moderno. Infelizmente, sua análise parece um tanto assimétrica. Ele provavelmente está certo quando diz que a subjetividade jurídica moderna requer implicitamente dos agentes jurídicos que eles “se encontrem sob a abstração] dos motivos pessoais e das orientações de valor”, que, como participantes numa comunidade jurídica, os indivíduos sigam as regras gerais e respeitem os direitos abstratos dos outros, independentemente do que eles pensem sobre suas crenças ou saibam sobre suas intenções (Honneth 2014: 82). No entanto, isso dificilmente sustenta a conclusão de que “o direito promove atitudes e práticas comportamentais que ficam justamente no caminho de um exercício da liberdade que ele mesmo cria” (Honneth 2014: 83; Honneth 2011: 151). Isso se segue apenas em razão da leitura hiper-privatista feita por Honneth do

¹⁶ Honneth critica vigorosamente o reducionismo marxista ortodoxo na compreensão dos direitos fundamentais. Mas a leitura problemática feita por Marx das liberdades civis modernas (como os direitos do burguês) assombra Honneth da mesma maneira que o contraste excessivamente agudo entre direitos democráticos-participativos e direitos civis liberais de Marx. Ver Honneth 2014: 74.

direito subjetivo. Segundo é alegado, os contornos básicos des-socializadores, monológicos e estratégicos do direito moderno impedem o sujeito jurídico moderno – concebido principalmente como um portador de direitos liberais e sociais – de enxergar os outros como sujeitos éticos concretos, com os quais precisamos nos comunicar e, potencialmente, perseguir projetos comuns. Eles nos forçam a ver as outras pessoas não como parceiros dialógicos e práticos, inevitavelmente envolvidos num sistema mais amplo de cooperação social, mas, pelo contrário, a vê-las como competidores “estrangeiros” cujos projetos e ideias não são apenas distintos, mas estrategicamente opostos aos nossos próprios. Apesar de estar embasado numa forma de reconhecimento, aparentemente o direito moderno favorece o “distanciamento egocêntrico” que conflita com formas mais desenvolvidas de reconhecimento (Honneth 2014: 124-125). Ainda que todo sistema jurídico seja parasitário da confiança mútua, a liberdade jurídica “torna impossível o acesso ao mundo dos vínculos e das responsabilidades intersubjetivas” uma vez que ela distorce e, até mesmo, nega laços intersubjetivos indispensáveis a uma formação bem-sucedida da identidade e aos tipos de liberdade mais desenvolvidos (Honneth 2014: 84; Honneth 2011: 151). A liberdade jurídica promete autonomia privada, mas não consegue apoiar a reflexão ética e a cooperação social de que necessariamente dependem aqueles que a exercem.

No que diz respeito à análise sobre o direito de propriedade ou contratual, é provável que algo possa ser dito em favor dessa leitura. No entanto, é preciso ter em mente que Honneth

tem um alvo maior em mente: ele quer estender as preocupações de Hegel sobre o direito abstrato para arenas em que elas não mais se aplicam sem ambiguidades. A consequência mais imediata é que Honneth minimiza até mesmo como os direitos fundamentais liberais necessariamente representam mais do que os direitos do ator estratégico isolado, objetificado e egoísta. Ele também traça um contraste excessivamente agudo e provavelmente enganoso entre direitos democráticos e direitos participativos que, em sua perspectiva, garantem “autonomia coletiva para cidadãos e cidadãs socializados, na medida em que debatem em meio à cooperação da sociedade civil”, por um lado, e direitos civis e sociais, do outro (Honneth 2014: 72; Honneth 2011: 131). No entanto, mesmo direitos básicos como à segurança jurídica e ao devido processo podem ser interpretados, de maneira plausível, como ativadores de formas de intersubjetividade ricamente desenvolvidas, convidando os indivíduos a explorar possíveis vínculos e responsabilidades intersubjetivas, em conjunto com formas de cooperação social que os acompanham. É difícil de ver por que eles necessariamente exigem que nós tratemos os “parceiros de interação sempre apenas como atores com interesses estratégicos”, ao invés de serem tratados como possíveis parceiros cooperativos e dialógicos (Honneth 2014: 85; Honneth 2011: 155). De maneira semelhante, é difícil sondar como formas desejáveis de intersubjetividade social poderiam prosperar em meio à insegurança e ao poder arbitrário, condições deploráveis que os direitos civis liberais e as proteções jurídicas fundamentais têm corretamente como alvo.

A sugestão de Honneth relacionada à questão de que os direitos sociais modernos são atormentados de forma análoga pelo núcleo (supostamente) atomizado e estratégico da personalidade jurídica moderna parece ser unilateral de maneira semelhante. Por que não, ao invés disso, ver os direitos sociais como indispensáveis à participação plena numa comunidade política e social compartilhada, como essenciais à autonomia de “cidadãos plenamente socializados” envolvidos diretamente na cooperação social, tal como famosamente o fez T. H. Marshall? Por que postular que a legalização de demandas sociais na forma de direitos abstratos significa que eles também constituem, em última análise, “uma relação meramente negativa e interruptiva de um contexto ético de práxis” (Honneth 2014: 86; Honneth 2011: 156)? Honneth sustenta essa tese com exemplos concretos, observando que

“Se alguém invoca seu direito de liberdade de expressão garantido pelo Estado, então esta pessoa obrigatoriamente se refere aos terceiros que contestam seu direito de uma tal maneira que torna-lhe impossível compreendê-los como destinatários do discurso pretendido; quem se vale do direito individual ao divórcio para se separar de seu cônjuge, destruiu com isso, definitivamente, qualquer chance de discutir, de maneira conjunta e à luz das experiências até então compartilhadas, os caminhos de vida que passam a correr em separado a partir daquele momento; e, por fim, aquele que reivindica seu direito de liberdade de opinião judicialmente não vai conseguir começar a fazer valer suas convicções no espaço público da formação da vontade da mesma maneira como anteriormente. Aqui, a reivindicação de um direito subjetivo cria sempre apenas um tipo de estado de exceção temporário, em que aquilo que trataria propriamente de uma conformação

autônoma da vida fica, de certa maneira, ocultado ou entre parênteses” (Honneth 2014: 85; Honneth 2011: 154-155).

As observações feitas aqui potencialmente representam hipóteses empíricas fecundas e pontos de partida em potencial para uma fenomenologia ou talvez para uma psicologia social da experiência jurídica. No entanto, eles dificilmente parecem auto-evidentes. Na verdade, eles provavelmente só são plausíveis se nós aceitarmos a visão não-convincente de Honneth de que os direitos subjetivos modernos são, fundamentalmente, egocêntricos, objetificadores e estratégicos. Mas por que fazer isso?

Também é importante notar que, aqui, Honneth vai longe o suficiente para sugerir que os direitos *políticos* fundamentais estão sujeitos aos limites da liberdade jurídica concebida como fundamentalmente estratégica e egocêntrica. Apesar de ele traçar uma linha entre os direitos democráticos e os direitos liberais e sociais, geralmente contrastando o caráter privatista dos últimos com os contornos cooperativos e mais plenamente intersubjetivos dos primeiros, aqui – e talvez isso seja revelador – eles são tratados conjuntamente como se fossem um feixe. Em uma leitura plausível, as preocupações de Honneth em relação aos excessos do legalismo estão focadas principalmente no direito *privado*, não no direito *público*.¹⁷ Mas, em momentos cruciais, eu me preocupo com o fato de que a divisão entre eles possa ficar borrada e, então, a crítica de legalismo talvez seja

¹⁷ Agradeço a um dos revisores anônimos por me encorajar a esclarecer este ponto.

diretamente estendida a direitos fundamentais democráticos, como a livre expressão.

Quando *O direito da liberdade* trata de formas desenvolvidas de liberdade social como fundamentadas na democracia moderna, nós nos deparamos com a mesma tendência de verificar o que Honneth aparentemente considera ser um entusiasmo inapropriado pelo direito e pelos direitos:

“em retrospectiva histórica, foi mostrado quão poucas condições nas outras esferas institucionais se deixaram simplesmente influenciar por meios do Estado de direito: seja no âmbito institucional das relações pessoais, seja no das trocas econômicas no mercado, em que as normas autorreferenciais de cada âmbito estão sujeitas a uma forma autônoma de liberdade social, as chances de realização dos princípios subjacentes foram, no curso da história, melhoradas decisivamente por meio de intervenções político-jurídicas; mas, como foi possível ver, na maioria das vezes esses avanços resultaram antes de mudanças, mediadas por conflitos, na percepção e na mobilização coletivas dos respectivos princípios de liberdade. Frequentemente, o direito teve aqui – e se é que teve – apenas a função de uma legalização retrospectiva de melhoras que já haviam sido conquistadas pela luta, mas em que ocasionalmente uma fixação estatal desse tipo ou não era possível ou não era necessária e os avanços conquistados se expressaram apenas em costumes e práticas modificados. O motor e o *medium* dos processos históricos de realização de princípios institucionalizados de liberdade não é, em primeiro lugar, o direito, mas as lutas sociais em torno de sua compreensão apropriada e as modificações comportamentais que resultam disso” (Honneth 2014: 329; Honneth 2011: 613-614).

Novamente, observamos uma tendência a *compartimentalizar* o direito de modo a minimizar o papel direto e não-mediado de dar suporte à liberdade que ele produtivamente desempenha em vários contextos sociais, o que inclui a economia e a família. Honneth se vale implicitamente de contrastes conceituais agudos (“direito *versus* luta social”, “direito *versus* hábitos e *mores*”) para enfatizar a estreiteza do direito. Mas esses contrastes são provavelmente exagerados. Na verdade, sua própria abordagem histórica pode ser lida a contrapelo como uma perspectiva que enfatiza as maneiras pelas quais, ao menos na modernidade, as lutas sociais são sempre simultaneamente lutas sobre o direito e os direitos, um argumento que foi desenvolvido pelo próprio Honneth ao criticar Fraser na interlocução de 2003:

“[P]arece que, acima de tudo, são os processos de legalização – que expandem o princípio de tratamento jurídico – que têm o potencial inerente de intervir de maneira corretiva no interior de outras esferas de reconhecimento, garantindo a proteção das pré-condições mínimas da identidade” (Fraser e Honneth 2003: 188).

Infelizmente, esse *insight* decisivo é deixado de lado de maneira muito frequente em *O direito da liberdade*.

É certo que, por exemplo, *mores* e costumes igualitários na família ou na economia não são de forma alguma tipicamente “produzidos” pela ação estatal de cima para baixo ou pela intervenção jurídica. Mas ainda continua sendo verdade que a reforma política e jurídica está entrelaçada a essas mudanças “culturais” e que é difícil imaginar as últimas sem a primeira. Honneth realmente tem a intenção de afirmar que

mudanças jurídicas progressistas na família ou nas relações de gênero, por exemplo, *seguiram* temporalmente mudanças culturais ou sociais anteriores ou mesmo que as mudanças em questão poderiam ter ocorrido sem reformas políticas e jurídicas de longo alcance? É claro, lutas sociais geralmente precedem mudanças jurídicas. Mas essas lutas são comumente travadas sob a bandeira da reforma jurídica e dos direitos humanos. O direito não simplesmente as codifica “depois do fato”, mas oferece um ponto de partida fértil para que elas possam ser lutadas e também para que possam surgir lutas futuras.

Em alguns momentos, o alvo de Honneth não é nada mais do que a ideia estatista e simplista (e descreditada com razão) de que é possível legislar ou regular mudanças sociais profundas “de cima”, via “iniciativa da legislação democrática”, sem atenção adequada ao contexto social e cultural mais amplo (Honneth 2014: 330). Essa preocupação é, é claro, perfeitamente legítima. Mas vê-la como algo que oferece evidência para os perigos do legalismo e das teorias legalistas da justiça em geral é um exagero. Em momentos demais de *O direito da liberdade*, qualquer que seja o caso, agora Honneth prefere ver o direito como periférico, secundário e, aparentemente, até mesmo contraproducente para a liberdade moderna. Infelizmente, ele falhou em tirar vantagem dos *insights* potencialmente fecundos sobre o direito que ele esboçou em sua interlocução com Fraser. Em vez disso, *O direito da liberdade* corrobora as preocupações de Fraser a respeito da *compartimentalização*.

III

Para tornar suas preocupações sobre os excessos do legalismo compreensíveis, Honneth revisita as ideias de Habermas sobre *Verrechtlichung* (juridificação), tal como originalmente formuladas nas seções que concluem a *Teoria da ação comunicativa* (Habermas 1987). Lá, Habermas contava com uma literatura empírica substantiva para postular que a regulação jurídica em geral às vezes servia, de maneira contraproducente, como um canal por meio do qual os “subsistemas da economia e do Estado, controlados pela mídia, intervinham com meios monetários e burocráticos”, de maneiras que enfraqueciam a autonomia, ao invés de lhe dar sustentação (ibid.: 356). Modos inapropriados de regulação jurídica permitiam a “colonização” do mundo da vida, particularmente naquelas esferas de atividade social – seus exemplos incluíam a família e as escolas – em que as estruturas comunicativas eram relativamente robustas e as organizações formais eram escassas.

Por mais que Honneth abandone a divisão sócio-teórica binária e controversa entre sistema e mundo da vida feita por Habermas, ele ecoa Habermas diretamente ao diagnosticar a existência de evidência substantiva de uma tendência perturbadoramente generalizada “de insistir tanto no nosso papel de portadores de direitos [subjetivos]” que “o potencial para arbitragem da ação comunicativa [...] precisa recair no esquecimento” (Honneth 2014: 88; Honneth 2011: 160). A liberdade jurídica é perigosamente “autonomizada” quando seus limites inevitáveis são ignorados. É muito frequente que, hoje, uma

preocupação com direitos abstratos e regras jurídicas formais se prove contraproducente e potencialmente patológica.

Honneth não parece estar interessado nas razões pelas quais Habermas abandonou sua versão original do argumento, que passou por um *face-lift* extensivo e apropriado em *Facticidade e validade* (Scheuerman 2013: 571-586). Como Daniel Loick notou, Honneth reproduz a propensão inicial e infeliz de Habermas de “minimizar as relações de subordinação e de violência nas esferas da família e da escola” (Loick 2014: 768).¹⁸ No processo, ele abraça o antigo e falho diagnóstico de Habermas de maneira demasiadamente acrítica, descrevendo, de maneira semelhante, a legalização como um ataque inapropriado às esferas sociais em que, supostamente, o acordo consensual e deliberativo pode ser principalmente alcançado “recorrendo a valores, normas e costumes compartilhados” (Honneth 2014: 89-90). De acordo com Honneth, o direito formal está sendo desastrosamente autorizado a invadir a lógica independente de esferas sociais mais ricamente intersubjetivas.

Muitas décadas atrás, Fraser criticou corretamente Habermas por implicitamente postular uma visão romantizada e fundamentalmente sexista de relações sociais consensuais e “virgens” na família (Habermas 1989: 111-143). De maneira decepcionante, *O direito da liberdade* se arrisca a reproduzir a mesma visão. Essa imagem ilusória das escolas e da família como arenas comunicativas potencialmente imaculadas, agora

¹⁸ É provável que a virada de Loick em direção a Judith Butler para obter um antídoto mate o paciente ao invés de curá-lo: o anti-legalismo de Butler é muito mais pronunciado e problemático do que o de Honneth.

sujeitas a incursões estrangeiras por meio do direito codificado, se encaixa ordenadamente ao quadro teórico de Honneth e a sua tendência a compartimentalizar o direito, não obstante seus muitos problemas empíricos. E, portanto, ele aparentemente precisa salvar essa imagem. Infelizmente, a versão reciclada não é mais sólida que a original.

Honneth também reproduz um segundo elemento preocupante da abordagem de Habermas. Ele acredita que o direito formal codificado e abstrato (ou geral) resulta em violência às esferas sociais em questão, forçando os sujeitos “a desconsiderar as experiências concretas dos participantes e apenas fazer valer suas necessidades na medida em que elas se encaixam no esquema de interesses passíveis de tipificação geral, desfazendo, assim, os contextos comunicativos de vida como um todo” (Honneth 2014: 90; Honneth 2011: 163). No entanto, como Ingeborg Maus apontou em outra réplica antiga a Habermas, essa tese é empiricamente suspeita pela simples razão de que ela interpreta mal como a legalização *de fato* opera nas esferas sociais relevantes, onde nós encontramos, ao invés disso, o que Max Weber famosamente descreveu como uma *materialização* jurídica de longo alcance: hoje, a intervenção regulatória na educação e na família, assim como em várias outras arenas, está frequentemente baseada em normas vagas (e às vezes moralistas), em medidas individualizadas e em outras tendências jurídicas anti-formais e não em regras jurídicas gerais codificadas ou em modos convencionais de tomada de decisão judicial ou administrativa baseados em regras. As patologias que Habermas atribuiu erroneamente ao direito for-

mal poderiam, ao invés disso, ser atribuídas de maneira mais persuasiva a sua ausência, uma ausência que havia aberto a porta para a discricionariedade administrativa e judicial não controlada (Maus 1986: 300-323).

Este último ponto tem mais do que uma mera importância empírica. Desde *Luta por reconhecimento*, um tema duradouro nas reflexões de Honneth sobre os limites do direito é o de que seu caráter geral e abstrato implica sua *Aufhebung* (superação) necessária se quisermos alcançar formas de reconhecimento mais elevadas e mais complexas, em que os sujeitos se relacionam não apenas com outros gerais ou “abstratos”, mas com outros específicos ou “concretos”, em maneiras de autorrealização mútua:

“Diferentemente do reconhecimento jurídico em sua forma moderna, a estima social se aplica às propriedades particulares que caracterizam os seres humanos em suas diferenças pessoais: por isso, enquanto o direito moderno representa um *medium* de reconhecimento que expressa propriedades universais de sujeitos humanos de maneira diferenciadora, aquela segunda forma de reconhecimento requer um *medium* social que deve expressar as diferenças de propriedades entre sujeitos humanos de maneira universal [...]” (Honneth 1996: 122, ver também p. 128; Honneth 2003: 199).⁷

Nessa perspectiva, “uma pessoa só pode se sentir ‘valiosa’ quando se sabe reconhecida em realizações que ela justamente não partilha de maneira indistinta com todos os demais” (Honneth 1996: 125; Honneth 2003: 204). Ao ver os sujeitos moder-

⁷ A tradução dos trechos citados de *Luta por reconhecimento* para o português foi extraída de Honneth 2003. [N.T.]

nos principalmente como pessoas abstratas e “indiferenciadas”, aparentemente o direito moderno falha em vincular mais do que o reconhecimento mútuo circunscrito.

Muitas coisas poderiam ser ditas sobre essa afirmação. Por agora, eu me limito a uma única observação: Honneth minimiza como o direito moderno *sempre* foi tanto geral quanto respeitoso de particularidades “concretas” e específicas a determinadas situações, em parte precisamente em razão das tendências jurídicas anti-formais amplamente discutidas por pensadores proeminentes desde Weber, incluindo representantes-chave da teoria crítica de Frankfurt (isto é, Neumann e Kirchheimer). Qualquer tentativa de reduzir o direito moderno “abstrato” à noção de um reconhecimento jurídico “homogeneizador” necessariamente limitado e potencialmente patológico simplesmente não se sustenta. Também é importante notar que tendências que se afastam do direito abstrato e geral não são apenas muitas vezes ambíguas nos termos de suas consequências políticas, como Maus notou (seguindo Neumann) em sua resposta a Habermas, mas também, em alguns contextos, elas se mostram claramente decisivas para ataques regressivos brutais ao pluralismo e à diferença modernos.¹⁹ Nessa leitura alternativa, o direito abstrato moderno *protege* o pluralismo e continua sendo indispensável para formas de reconhecimento social entre outros não só abstratos, mas também “concretos”.

Honneth radicaliza a abordagem de Habermas ao dar a ela um novo toque sócio-psicológico: a intervenção jurídica

¹⁹ Ver, por exemplo, Neumann 1996a: 101-141. Para uma tentativa recente de atualizar as intuições de Neumann, ver Scheuerman 2008.

geral inapropriada contribui com a formação de tipos de personalidade atormentados pela indecisão e pela recusa em se comprometer com obrigações duradouras. Infelizmente, a evidência fornecida para dar suporte a esta tese, o livro *Indecisão*, de Kunkel (2005), parece ser mais anedótica do que sistemática. Na parte mais especulativa de sua exposição, aqui, a afirmação de Honneth está novamente embasada numa interpretação parcial da liberdade jurídica como sendo congenitamente privatista e, portanto, “interruptora” das obrigações intersubjetivas. Assim como a subjetividade jurídica implica uma suspensão ou um distanciamento das obrigações sociais, aparentemente Honneth acredita que o mesmo acontece com as personalidades moldadas indevidamente por uma orientação jurídica ou legalista, que se mostram incapazes que formar compromissos vinculantes (Honneth 2014: 92-95).

IV

Por mais que, inicialmente, Fraser e Honneth pareçam possuir plataformas bem posicionadas para analisar o direito moderno, em última análise, nenhum dos dois tem sucesso ao fazê-lo. É certo que ambos devem ser elogiados por enfrentar a fragmentação da teoria crítica: eles estão certos ao afirmarem que alguns de nós que estamos envolvidos com a literatura jurídica e constitucional de inspiração na teoria crítica ocasionalmente perdemos de vista algumas das aspirações mais amplas da tradição. Mesmo no pensamento jurídico altamente sofisticado de Habermas, por vezes conseguimos identificar

uma vertente problemática de argumentação que trabalha de forma imanente para suplantar a crítica de esquerda ao capitalismo por uma crítica ao direito ou à “juridificação” (Scheuerman 2013). A teoria crítica precisa tanto de uma análise rica e multifacetada do capitalismo quanto de uma análise suficientemente sofisticada (e orientada criticamente) do direito moderno.

É claro que a minha discussão gera questões difíceis acerca da estrutura adequada que uma teoria do direito de inspiração frankfurtiana *deveria* ter. Seus contornos básicos devem ser neo-kantianos, hegelianos ou marxistas? Qual seria a melhor maneira para uma teoria do direito como essa se relacionar com a jurisprudência e/ou sociologia jurídica que fazem parte do *mainstream*? Felizmente, um conjunto crescente de literatura já está começando a esboçar algumas respostas preliminares. É certo que essas respostas variam consideravelmente; nenhum consenso fácil emergiu entre aqueles que acreditam que os teóricos críticos devem dedicar energia substantiva para uma análise adequada do direito. No entanto, o fermento intelectual e o desacordo que resultaram disso representam uma consequência tanto inevitável quanto – na minha opinião – fundamentalmente saudável de qualquer tentativa séria de impedir que uma grande tradição intelectual se torne mais uma “escola” ossificada cujos representantes parecem estar mais

preocupados em patrulhar fronteiras (intelectuais) do que em ganhar novos *insights*.²⁰

Nas últimas duas décadas, aqueles que trabalham dentro da tradição frankfurtiana – ou que ao menos são inspirados por ela – têm tentado integrar contribuições-chave da literatura jurídica e constitucional para investigar uma gama de questões vitais. Quais modelos de constitucionalismo parecem ser mais consoantes com noções viáveis de sociedade civil e/ou de democracia deliberativa?²¹ Como os teóricos anteriores da Escola de Frankfurt nos permitem compreender tendências problemáticas no direito do Estado de Bem-Estar e/ou a subestrutura jurídica da globalização econômica?²² Qual a melhor maneira de entender a importância crescente dos direitos humanos no interior da nossa ordem jurídica pós-nacional emergente?²³ Qual a melhor maneira de reconceituar o constitucionalismo e a soberania em meio à globalização intensificada?²⁴ Parte desta literatura é descaradamente ambiciosa, mirando nada menos do que uma reformulação fundamental da teoria crítica social.²⁵ Outras contribuições são decididamente

²⁰ Esse é um argumento defendido vigorosamente por grande parte do trabalho da própria Fraser. Por exemplo, sua tentativa de longa data (e antes um pouco fora de moda) de fazer com que os teóricos críticos frankfurtianos se engajassem de maneira produtiva – e não com desdém – com o feminismo, com a teoria francesa e assim por diante.

²¹ Entre muitas outras publicações, ver Arato 2000; Zurn 2009; Frankenberg 1997. A respeito da interpretação jurídica e constitucional, ver Günther 1993.

²² Scheuerman 1994; Scheuerman 2008.

²³ Por exemplo, Benhabib 2011; Maus 2015.

²⁴ Por exemplo, Cohen 2012.

²⁵ Ver, por exemplo, o monumental *Critical Theory of Legal Revolutions: Evolutionary Perspectives* de Hauke Brunkhorst (2014).

mais modestas, preocupadas principalmente em pegar *insights* emprestados da tradição frankfurtiana para, com um espírito muitas vezes pragmático, tratar de desafios ou questões políticas específicas.²⁶

Ainda que eu não consiga documentar este ponto aqui de maneira suficiente, nenhuma dessas contribuições constituem “legalismo” no sentido estreito utilizado por Fraser ou por Honneth. Os pensadores em questão simpatizam com movimentos políticos progressistas, com a política democrática vibrante e alguns deles seguem uma orientação abertamente anticapitalista. Eu me preocupo que a crítica atual ao legalismo encoraje recusas descuidadas do que é hoje – e que esperamos que continue a ser – um conjunto importante da literatura crítica, uma literatura que tem profundas raízes no trabalho de pensadores da política e do direito da primeira e da segunda gerações da Escola de Frankfurt, como Neumann, Kirchheimer e Habermas. Qualquer tentativa bem-sucedida de superar as limitações desse legado precisa fazê-lo, à boa moda hegeliana, sem simplesmente negar abstratamente, mas, ao invés disso, superar produtivamente as contribuições anteriores à literatura jurídica e, assim, integrar suas realizações e *insights* vitais. Temo que a atual preocupação com os perigos do “legalismo” impeça a busca contínua dessa agenda valiosa, mas ainda incompleta.

Dois últimos pontos precisam ser mencionados. Primeiro – e isto já estava implícito na minha análise anterior –, nem

²⁶ Basta pensar, por exemplo, nos vários ensaios publicados nessa revista que tratam dos desafios jurídicos e institucionais da “regra de emergência” do pós 11 de setembro.

Fraser e nem Honneth equipararam a abordagem rica e multifacetada do direito moderno que nós encontramos no maciço *Facticidade e validade* de Habermas, um livro em que Habermas se engajou, de maneira ambiciosa, com as vozes mais importantes da literatura jurídica e constitucional moderna e em que não foram apenas os direitos fundamentais modernos, mas também o constitucionalismo, o judiciário, o *rule of law*, o direito regulatório e muitos outros assuntos jurídicos vitais foram mais ricamente discutidos dentro da tradição frankfurtiana. Apesar das profundas diferenças filosóficas e metodológicas, o livro de Habermas, nos termos de sua aspiração de fornecer uma abordagem exaustiva das complexidades do direito moderno, está indiscutivelmente mais perto da *Filosofia do direito* de Hegel do que *O direito da liberdade* de Honneth. Acredito que o mesmo poderia ser dito sobre *The Governance of the Rule of Law*, de Franz Neumann (1986), uma análise similar da teoria e da práxis jurídicas modernas, com múltiplas abordagens, cujas realizações teóricas lamentavelmente permanecem subvalorizadas, mesmo nos círculos de teoria crítica dos dias de hoje.²⁷

Sem uma perspectiva apropriadamente multilateral sobre o direito, tenho dificuldade para ver como a crítica de “legalismo” poderia ter sucesso. Particularmente para aqueles com uma inclinação hegeliana, que veem a normatividade enraizada

²⁷ O livro de Neumann foi publicado em inglês sob o título revisado *The Rule of Law under Siege: Political Theory and the Legal System in Modern Society* (Neumann 1986). Honneth se engajou ocasionalmente com a obra de Neumann (ver, por exemplo, Honneth 2003), mas na qualidade de um teórico e psicólogo social e não como um sociólogo ou teórico do direito.

na história – ou ao menos intimamente interligada a ela –, esta lacuna parece ser particularmente problemática. Sem uma análise suficientemente completa do direito moderno, como vamos conseguir compreender tanto seu “núcleo racional” quanto suas potenciais patologias? Quaisquer que sejam as limitações da abordagem original de Hegel, ele certamente entendia esta questão.

Em segundo lugar, de Kirchheimer e Neumann até Habermas, os teóricos frankfurtianos desafiaram poderosamente o anti-legalismo instintivo e o senso comum de orientação anti-direitos da esquerda radical e, especialmente, marxista.²⁸ Críticos de modelos liberais convencionais do direito, eles romperam de maneira decisiva com o instrumentalismo marxista ao mesmo tempo em que ofereciam uma avaliação complexa e uma valorização apropriada das realizações do direito. Em contraste com aqueles que faziam críticas pesadas, tanto à esquerda quanto à direita (como Carl Schmitt, por exemplo), eles ressaltaram as funções protetivas do direito juntamente com suas virtudes normativas fundamentais. É claro, eles se preocupavam com a “desformalização” jurídica (Neumann) ou com a “juridificação” (Habermas) no contexto da sociedade contemporânea. Ainda assim, suas ansiedades permaneceram situadas num quadro teórico mais amplo que os permitia reconhecer as contribuições indispensáveis à autono-

²⁸ Ainda que frequentemente passe despercebido, o interesse de Habermas no direito é de longa data e caracteriza até mesmo seus primeiros escritos declaradamente marxistas (Specter 2010).

mia feitas por uma série de práticas e instituições jurídicas modernas.

É certo que tanto Fraser quanto Honneth tentam apontar na direção de uma avaliação do direito moderno equilibrada de maneira semelhante. Infelizmente, essas tendências teóricas produtivas não coexistem facilmente com momentos menos fecundos, isto é, com o instrumentalismo jurídico neo-marxista (ocasional) de Fraser e com o hegelianismo retrabalhado (e surpreendentemente comunitarista) de Honneth, em que a defesa enfática feita por Hegel de tantas características do direito e dos direitos modernos desaparece no pano de fundo.²⁹ Se agora descartamos uma visão suficientemente complexa e nuançada do direito moderno em favor de preocupações provavelmente exageradas em relação ao “legalismo”, a teoria crítica corre o risco de cometer erros teóricos e políticos que ela havia contornado antes. Nós potencialmente borramos a divisão vis-à-vis abordagens concorrentes (comunitaristas, pós-estruturalistas, pós-marxistas ou outras) para as quais o direito e os direitos permanecem, muitas vezes, um impedimento fundamental à autonomia ao invés de algo indispensável à sua realização. Por razões que espero estarem claras agora, acredito que isso seria um erro.

Nós realmente acreditamos que os excessos de “legalismo” atrapalham a mudança social progressista nos dias de hoje? Talvez nós deveríamos perguntar os muitos detentos

²⁹ A crítica comunitarista moderna do direito foi antecipada pelo teórico crítico do direito Roberto Mangabeira Unger (1976). Em seu favor, na minha opinião, os escritos mais recentes de Unger se distanciaram espertamente dessas primeiras rejeições comunitaristas dos direitos e do *rule of law*.

ainda mantidos presos pelo meu país na baía de Guantánamo ou em “campos” de repressão similares, operados por outros países, em que liberdades fundamentais são negadas de maneira sistemática. Ou àqueles enfurecidos pela supervisão da Agência de Segurança Nacional e suas muitas violações flagrantes de liberdades civis. Ou a mulheres e crianças, praticamente em qualquer lugar, que ainda estão sujeitas ao poder patriarcal arbitrário e que precisam muito de mais direitos e de mais proteções jurídicas. Ou a pessoas da classe trabalhadora – com exceção daqueles que vivem em uns poucos países ricos do norte da Europa – que tem seus direitos sociais fundamentais negados praticamente de maneira universal. Ou, de maneira muito mais dramática, aos milhares de refugiados que fogem agora dos horrores da guerra civil na Síria e em outras partes do mundo. Suspeito que a menor de suas preocupações são os excessos de legalismo. Vamos primeiro criar um planeta em que os direitos fundamentais, o *rule of law* e o constitucionalismo estejam assegurados. Depois podemos ter uma conversa mais produtiva sobre suas possíveis patologias.

Recebido em 13/02/2018, aprovado em 09/08/2018 e publicado em 15/11/2018.

Original: SCHEUERMAN, William. “Recent Frankfurt Critical Theory: Down on Law?”. *Constellations* 24 (1), p. 113-125, 2017. Tradução para o português com a autorização

expressa do autor e da revista Constellations (John Wiley & Sons Ltd.), titular dos direitos autorais.

Referências

- ARATO, Andrew. *Civil Society, Constitutionalism, and Legitimacy*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000.
- AVINIERI, Shlomo. *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- BAYNES, Kenneth. *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls, and Habermas*. Albany: SUNY Press, 1992.
- BENHABIB, Seyla. *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*. Cambridge: Polity Press, 2011.
- BILCHNER, Lars Chr.; MOLANDER, Anders. "Mapping Juridification". *European Law Journal* 14 (1), p. 36-54, 2008.
- BRINK, Bert; Owen, David (orgs.) *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- BRUNKHORST, Hauke. *Critical Theory of Legal Revolutions: Evolutionary Perspectives*. Londres: Bloomsbury, 2014.
- COHEN, Jean L. *Globalization and Sovereignty: Rethinking Legality, Legitimacy, and Constitutionalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- FINALYSON, Gordon; FREYENHAGEN, Fabian. *Habermas and Rawls: Disputing the Political*. Londres: Routledge, 2011.
- FRANKERNBERG, Günter. *Die Verfassung der Republik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1997.

FRASER, Nancy. “An Astonishing Time of Great Boldness: On the Politics of Recognition and Redistribution”. 2014. Acessado em 15 de agosto de 2015, <http://www.eurozine.com>.

_____. “What’s critical about critical theory?”. In: *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989 [1985].

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition: A Political-Philosophical Debate*. London: Verso, 2003.

GÜNTHER, Klaus. *The Sense of Appropriateness: Application Discourses in Morality and Law*. Albany: SUNY Press, 1993.

HABERMAS, Jürgen. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Trad. William Rehg. Cambridge: MIT Press, 1996 [1992].

_____. *The Theory of Communicative Action*, vol. II. Trad. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1987 [1981], Seção VIII (3).

HEGEL, G. W. F. *Elements of the Philosophy of Right*. Org. Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1991 [1820].

HONNETH, Axel. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Trad. Joel Anderson. Cambridge: MIT Press, 1996 [1992].

_____. “Anxiety and Politics: the Strengths and Weaknesses of Franz Neumann’s Diagnosis of a Social Psychology”. *Constellations* 10 (2), p. 247-255, 2003.

_____. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. de Luiz Repa. São Paulo: 34, 2003 [1992].

_____. *The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's Social Theory*. Trad. Ladislaus Löb. Princeton: Princeton University Press, 2010 [2001].

_____. *Das Recht der Freiheit*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2011.

_____. *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Trad. Joseph Ganahl. Cambridge: Polity Press, 2014 [2011].

LOICK, Daniel. "Juridification and Politics: From the Dilemma of Juridification to the Paradoxes of Rights". *Philosophy and Social Criticism* 40, 2014.

MAUS, Ingeborg. *Rechtstheorie und politische Theorie im Industriekapitalismus*. Munique: Wilhelm Fink, 1986.

_____. *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1992.

_____. *Menschenrechte, Demokratie und Frieden: Perspektiven globaler Organisation*. Frankfurt: Suhrkamp, 2015.

NEUMANN, Franz L. "The Change in the Function of Law in Modern Society". In: William E. Scheuerman (org.), *The Rule of Law under Siege: Selected Essays of Franz L. Neumann and Otto Kirchheimer*. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press, 1996a [1937].

_____. "The Concept of Political Freedom". In: William E. Scheuerman (org.), *The Rule of Law under Siege: Selected Essays of Franz L. Neumann and Otto Kirchheimer*. Berkeley: University of California Press, 1996b [1953].

- NISSEN, Peter; EBERL, Oliver. “Demokratischer Positivismus: Habermas und Maus”. In: S. Buckel, R. Christensen e A. Fischer-Lescano (orgs.), *Neue Theorien des Rechts*. Stuttgart: Lucius & Lucius, 2006.
- OLSON, Keven (org.). *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics*. Nova York: Verso: 2008.
- PETHERBRIDGE, Danielle. *The Critical Theory of Axel Honneth*. Lanham: Lexington Books, 2013.
- SCHEUERMAN, William E. *Between the Norm and the Exception: The Frankfurt School and the Rule of Law*. Cambridge: MIT Press, 1994.
- _____. *Frankfurt School Perspectives on Globalization, Democracy, and the Law*. Nova York: Routledge, 2008.
- _____. “Capitalism, Law, and Social Criticism”. *Constellations* 20 (4), p. 571-586, 2013.
- SHKLAR, Judith N. *Legalism: Law, Morals, and Political Trials*. Cambridge: Harvard University Press, 1986 [1964].
- SMITH, Steven B. *Hegel’s Critique of Liberalism*. New Haven: Yale University Press, 1991.
- SPECTER, Matthew. *Habermas: An Intellectual Biography*. Nova York: Cambridge University Press, 2010.
- UNGER, Roberto M. *Law in Modern Society: Toward a Criticism of Social Theory*. Nova York: Free Press, 1976.
- ZURN, Christopher. *Deliberative Democracy and the Institutions of Judicial Review*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- _____. *Axel Honneth*. Cambridge: Polity Press, 2015.