

A METAFÍSICA DA DESOBEDIÊNCIA CIVIL
NA FILOSOFIA DO DIREITO:
A PHÝSIS, O THEÓS E O ÁNTHROPOS
COMO SUBJECTUM

THE METAPHYSICS OF CIVIL DISOBEDIENCE
IN THE PHILOSOPHY OF LAW:
THE PHÝSIS, THEÓS AND THE ÁNTHROPOS
AS SUBJECTUM

Márcio Luiz da Silva*

RESUMO

O objetivo deste artigo reside na discussão dos fundamentos da desobediência civil, circunscrito pelo pensamento de Sófocles, Tomás de Aquino, Immanuel Kant e John Rawls. A *phýsis*, o *theós* e o *ánthros* como *subjectum*, respectivamente na antiguidade, idade média, modernidade e pós-modernidade, justificam, necessariamente, a emergência do jusnaturalismo, direito eclesiástico, juspositivismo e jusrealismo no palco das discussões sobre transgressão legal. Na antiguidade há uma precedência da lei da *phýsis* sobre a *nómos*, e a desobediência civil passa a encontrar justificação no *kósmos*. No medievo, a emergência do *theós* desloca a fundamentação da insubordinação legal para o ser divino. Durante a modernidade, a tautologia entre *subjectum* e subjetividade pensante direciona a justificação da desobediência para outro *locus*, a razão (*logos*). Na pós-modernidade, os fundamentos da desobediência passam a depender dos fatores que compõem e determinam a condição humana, dado que não há mais espaço para problematizações sobre a essência do ser.

Palavras-chave: Antígona; *Lex naturalis*; *Lex aeterna*; *Aufklärung*; Justiça.

* Docente do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Sul de Minas Gerais – IFSULDEMINAS. Doutor em Geologia (UNICAMP), Mestre em Ciência Florestal (UFVJM), Bacharel em Geografia (UFMG) e Filosofia (UNISUL). Licenciado em Geografia (UNIMONTES), Especialista em Filosofia e Teoria do Direito (PUC-MG). Bacharelado em Direito (FDSM). Atua como professor nos Cursos de Gestão Ambiental, Engenharia Ambiental, Ciências Biológicas e Engenharia de Agrimensura e Cartográfica, no *Campus* Inconfidentes, lecionando as disciplinas de Planejamento Urbano, Geoprocessamento, Geologia, Pedologia e Ciência do Ambiente. E-mail: marcio.silva@ifsuldeminas.edu.br.

ABSTRACT

The purpose of this paper lies in the discussion of the fundamentals of civil disobedience, circumscribed by the thinking of Sophocles, Thomas Aquinas, Immanuel Kant and John Rawls. The *phýsis*, *theós* and the *ánthropos* as *subjectum*, respectively in antiquity, middle age, modernity and postmodernity, justify, necessarily, the emergence of jusnaturalism, ecclesiastical law, juspositivism and jusrealism in the stage of the discussions about legal transgression. In antiquity there is a precedence of the law of the *phýsis* over the *nómos*, and civil disobedience comes to find justification in the *kósmos*. In the middle ages, the emergence of *theós* displaces the substantiation of legal insubordination to the divine being. During modernity, the tautology between *subjectum* and thinking subjectivity directs the justification of disobedience to another *locus*, the reason (*logos*). In postmodernity, the fundamentals of disobedience depend on the factors that compose and determine the human condition, since there is no more room for problematizations about the essence of being.

Keywords: Antigone; *Lex naturalis*; *Lex aeterna*; *Aufklärung*; Justice.

INTRODUÇÃO

A questão aporética envolvendo a dualidade entre obediência e desobediência civil constitui uma constante, no campo do direito, que transcende os limites da relação espaço-tempo. Esse antagonismo tem gerado, no decorrer da evolução social e histórica, inúmeros conflitos envolvendo o direito natural, o positivo e o realismo jurídico, no âmbito, sobretudo, da sociedade ocidental. Nessa divergência, enquanto o dever de cumprir a lei (modal deôntico) constitui objetivo do direito, o porquê cumprir, ante o conflito gerado, se circunscreve no campo da filosofia. Destarte, a questão envolvendo o binômio obediência-desobediência integra uma complexa problemática que permeia, maiormente, a filosofia jurídica.

Em última instância, a resolução de confrontos e conflitos sociais envolvendo a questão de desobediência civil transcende as lindes do direito, pois perpassa, necessariamente, por indagações que permeiam tanto os limites quanto os fundamentos da insubordinação legal. Dessa forma, dado o exposto, é preciso se perguntar se, de fato, é possível a desobediência civil. E, em caso afirmativo, deve-se indagar, também, sobre quais são os limites e as justificativas que fundamentam tal violação.

Assim, face à problemática, é preciso interrogar qual o fundamento primeiro e último da desobediência, ou seja, qual o *subjectum* que respalda a transgressão legal. E essas interpelações implicam, necessariamente, encontrar o *locus* da metafísica que esteia a subversão legal.

Nessa perspectiva, a delimitação do tema do presente artigo visa à discussão da validade da desobediência civil à luz do pensamento sofocleano, tomista,

kantiano e rawlsiano, circunscrito na história da filosofia do direito, da antiguidade à pos-modernidade. Embora haja uma grande amplitude temporal (antiguidade, período medieval, modernidade e pós-modernidade) e espacial (perspectiva grega, italiana, alemã e americana), as obras de Sófocles (2010, 2014), Aquino (1996, 2000, 2003), Kant (2003, 2005, 2011) e Rawls (1997, 2000, 2003) possibilitam uma analogia da evolução das discussões sobre os fundamentos da desobediência civil, numa perspectiva espaço-temporal.

Assim, o objetivo da presente pesquisa consiste, então, em discutir, ao longo da história da filosofia ocidental, quais foram os motivos que fundamentaram a desobediência civil face ao direito, circunscrito pelo pensamento de Sófocles, Tomás de Aquino, Immanuel Kant e John Rawls.

Espera-se, de forma, delinear um panorama geral de funcionamento e legitimação do instituto da resistência legal no aspecto histórico e jusfilosófico da sociedade ocidental.

As questões cosmológicas na antiguidade (representada pela *phýsis* e a busca pelo princípio constitutivo de todas as coisas, o seja, a *arkhé*), a emergência do *theós*, na idade média, e do *ánthropos*, na modernidade, como *subjectum*, constituem elementos indispensáveis na analítica dos limites e fundamentação que integram a desobediência civil na sociedade ocidental. A *phýsis*, o *theós* e o *ánthropos* como fundamentos da realidade (*subjectum*), respectivamente na antiguidade, idade média, modernidade e pós-modernidade, justificam, necessariamente, a emergência do jusnaturalismo, do direito eclesiástico, juspositivismo e jusrealismo no palco das discussões sobre a transgressão legal. Pensadores como Sófocles, Tomás de Aquino, Kant e Rawls foram expoentes que discutiram, para além das abordagens rasas, a problemática envolvendo o instituto da violação normativa.

Entretanto, embora haja um aparente pressuposto de evolução por etapas na eleição dos pensadores supra para a discussão do tema, essa presunção é somente suposta, ilusória, dado que não há, na história, um desenvolvimento linear e diretamente proporcional nas discussões sobre a desobediência civil, mas esta processa-se de forma difusa. Ressalta-se, ainda, que não há um juízo axiológico ou pretensão de hierarquização na relação, histórica, entre a *phýsis*, o *theós* e o *ánthropos*, não havendo primazia de um ente sobre o outro.

Conquanto, discutir os fundamentos da desobediência civil implica problematizar, antes de qualquer coisa, a própria etimologia e sentido do termo *subjectum*. Somente a partir de então, torna-se possível indagar os elementos que representaram o *subjectum*, ao longo da história, e que justificaram a insubordinação legal. Na polissemia da palavra latina *subjectum*, torna-se possível duas acepções: substância e sujeito. Os escritores medievais adotaram as determinações de Aristóteles, passando a chamar a substância (substrato) de

subjectum, e mais tarde, Locke passa a associar este mesmo termo à palavra sujeito (ABBAGNANO, 2007). Segundo Bicca (1997) a palavra sujeito adquire foro de elemento de linguagem filosófica a partir e no sentido da tradição latina (*subjectum*) e do grego (*hypokeímenon*), cujo significado filosófico principal foi cunhado por Aristóteles: o que está na base ou por baixo, o que porta ou é suporte de, daí ser traduzido também por substrato ou até mesmo por substância. Assim, *hypokeímenon*, ao lado verbete latino *subjectum*, significa tanto substrato quanto sujeito (GOBRY, 2007).

Dessa forma, para fins metodológicos, ao discutir a justificação da desobediência civil, da antiguidade à modernidade, o termo *subjectum* ficará circunscrito à sua acepção de substrato (fundamento). A partir da modernidade, o termo *subjectum* englobará tanto sua concepção como substrato quanto sujeito. Assim, na pós-modernidade, afirmar que o *ánthropos* é o *subjectum* significa, neste artigo, que tanto o sujeito como o fundamento que permitem a realidade passa ser o homem, a razão.

A FUNDAMENTAÇÃO DA DESOBEDIÊNCIA CIVIL NA ANTIGUIDADE

Antígona constitui, na antiguidade, um dos primordiais casos envolvendo a questão do confronto e da desobediência civil na ótica jurídica. Consoante Marcondes e Struchiner (2015), essa obra é considerada uma das primeiras formulações do debate sobre o confronto entre o direito natural (*physikón*) e o direito positivo (*nomikón*).

Na obra *Antígona*, de Sófocles (2010), é possível identificar várias passagens que marcam elementos desse conflito gerado entre o direito natural (jusnaturalismo) e o direito positivo (juspositivismo). O fragmento abaixo, que narra o diálogo no qual Creonte se dirige a Antígona, gira em torno de uma possível transgressão legal:

Creonte: “E ousaste, então, tripudiar sobre estas leis? Antígona: “É que essas [leis] não foi Zeus que as promulgou, nem a Justiça, que coabita com os deuses infernais, estabeleceu tais leis para os homens. E eu entendi que os teus éditos não tinham tal poder, que um mortal pudesse sobrelevar os preceitos, não escritos, mas imutáveis dos deuses. Porque esses não são de agora, nem de ontem, mas vigoram sempre, e ninguém sabe quando surgiram (SÓFOCLES, 2010, v. 449-457, p. 45).

Antígona é a principal personagem de obra homônima, escrita em forma de tragédia. Para Rosenfield (2002), Antígona representa a heroína que enfrenta sozinha o tirano Creonte, defendendo a liberdade em nome de leis divinas inalienáveis. Essa obra, escrita por volta de 442 a.C, reside numa tragédia de cunho

dramático, que compõe, ao lado de *Édipo Rei* e *Édipo em Colosso*, a terceira parte da *Trilogia de Tebas* de Sófocles (MARCONDES e STRUCHINER, 2015). Tal tragédia é marcada pelo confronto entre Antígona, que reclama para si um direito transcendental para a lei então posta, e Creonte, quem positiva uma lei contrária ao direito natural invocado pela personagem principal.

A tragédia, além de sua função pedagógica e catártica (purificação espiritual dos espectadores), possui também uma função moral (NIETZSCHE, 1948; LACOSTE, 1986; ARISTÓTELES, 2001; REALE e ANTISERI, 2003). Na sua função moral, se encontram questões pertinentes a valores e comportamentos adotados por determinada sociedade, em determinado espaço-tempo, ou seja, questões que permeia a relação direito-moral. Ressalta-se que o direito surge, quase sempre, da necessidade de se normatizar a moral, no contexto de uma determinada cultura. Assim, em *Antígona*, se discute, ao sabor da tragédia grega, a temática do confronto e os limites da desobediência civil, questões que se circunscreve na seara da filosofia do direito, através do paradoxo entre as leis atemporais (universais) e temporais (particulares).

Segundo Marcondes e Struchiner (2015) nessa tragédia, Sófocles formula a questão geral, fundamental no contexto da democracia grega, sobre qual lei deve predominar: a lei dos homens (*nómos*), social, portanto, convencional, ou a lei divina, ou da natureza (*phýsis*). Nesse contexto, Sófocles se mostra favorável à lei natural (*phýsis*) ou divina (*nómos theios*) e, portanto, à tradição, ao passo que o rei Creonte faz apologia à lei social (*nómos*), produzida na cidade (*pólis*). Dentro de uma das possíveis leituras, o confronto entre Antígona e Creonte desencadeia, na verdade, uma crítica à instabilidade política e moral vigente na sociedade ateniense. “Pode-se interpretar Creonte, portanto, como um defensor da *pólis*. Antígona representa, em oposição, a lealdade à família, ao clã, o predomínio do vínculo consanguíneo e, nesse sentido, da tradição” (MARCONDES e STRUCHINER, 2015, p. 16). Marcondes e Struchiner (2015) salientam que, para Creonte, Antígona coloca seus laços familiares acima do interesse da cidade. Portanto, em *Antígona*, a natureza da lei e a necessidade de submissão a ela é colocada sob suspeita, o caráter contingente e variável das leis humanas é posto face ao caráter atemporal das leis oriunda da natureza. Em *Antígona* são definidos dois tipos de leis, que são díspares, e dois tipos de pessoas, um rei e uma súdita, que ocupam posições distintas (MARCONDES e STRUCHINER, 2015). Os dois tipos de lei se referem à universal (*koinós*) e à particular (*ídiós*) (ARISTÓTELES, 2005; MARCONDES e STRUCHINER, 2015). A lei particular é aquela estabelecida por uma comunidade e que se aplica a seus membros: pode ser em parte escrita e em parte não escrita. “A lei universal é a lei da natureza (*kata physin*)” (MARCONDES e STRUCHINER, 2015, p. 30). É a esta lei que a personagem Antígona se refere quando defende que o funeral de Polinices, seu irmão, foi um ato justo

(*dikaion*) apesar da proibição: ela quer dizer que foi justo por natureza (*physei*). A lei da natureza, universal e atemporal “não é de hoje, nem de ontem, é desde os tempos mais remotos que elas vigem” (SÓFOCLES, 2014, v. 518-519).

A *phýsis* surge, então, na antiguidade, como o *subjectum* que pode justificar a desobediência legal. Segundo Gobry (2007) a *phýsis*, na antiguidade, se apresenta, então, como a Natureza que se manifesta como potência autônoma e que possui, comunica e organiza a vida. Esse termo passa a assumir dois sentidos: o de *natureza universal*, onde se, materialmente, o mundo é um todo, um conjunto, a natureza apresenta-se, formalmente, como a ordem do mundo, como a lei que rege os fenômenos e a alma que vivifica o corpo, e o de *natureza íntima de cada um* (essência), que em seu sentido primeiro e principal, é a substância dos seres que têm em si o princípio de seu próprio movimento (GOBRY, 2007). Nesse sentido, é somente perante um abuso cometido contra o direito natural (*kata physin*), como o de enterrar os mortos, reclamado por Antígona, que a desobediência civil encontra sua justificação. Basta lembrar que posteriormente, ainda na antiguidade, Sócrates é condenado à morte por praticar suposta transgressão legal e este não se dispõe a desobedecer ao mandado visando sua execução (PLATÃO, 2002). A morte de Sócrates foi resultado da sua obediência à *nómos*, dado que uma possível desobediência não encontraria justificativa, visto que os atos cometidos pelo pensador se fundamentavam em questões inerentes ao *ánthropos*, ou seja, ao corpo e alma, e não à *phýsis*. Há, portanto, nesse período da antiguidade, uma primazia do jusnaturalismo sobre o direito positivo, uma precedência da lei da *phýsis* sobre a *nómos*, a lei da cidade (*pólis*), que correspondia a uma prescrição de caráter genérico que a todos vincula.

Durante todo o período pré-socrático foi a *phýsis* que ocupou a posição de *subjectum* da realidade, visto que todo o pensamento dessa época se encarregou de encontrar o *arkhé*, ou seja, o princípio constitutivo da natureza (VERNANT, 1973; JAEGER, 1994; BORNHEIM, 1998; REALE e ANTISERI, 2003; LAËRTIOS, 2008). É somente com Sócrates que o *ánthropos* começa a ocupar o substrato que fundamenta a realidade. Ressalta-se, todavia, que mesmo com a possível ascensão da questão antropológica (*ánthropos*) como fundamento da realidade, em última análise, na antiguidade, a *phýsis* ainda continua sendo o *subjectum*, visto que nesse período o homem ainda se sentida como parte do meio, isto é, como elemento da natureza (a própria antropologia emergente era cosmológica em sua essência). Assim, a visão do homem ainda era cosmológica e o fundamento do *kósmos* (o mundo ordenado, o todo ordenado e harmonioso) era ele mesmo (*phýsis*), com *modus operandi* dependente do princípio constitutivo (*arkhé*). O *Zeitgeist*, *praemissa venia*, na antiguidade, era a cosmologia (*kósmos*). No entanto, com a gênese do período medieval, a *phýsis* cede seu *locus* ao *theós*, que passa a ocupar a posição de *subjectum*.

AQUINO E A DESOBEDIÊNCIA CIVIL NA PERSPECTIVA MEDIEVAL

Na idade média a reflexão filosófica perde força porque as verdades passam a ser reveladas pela Igreja. As verdades passam a ser dadas como prontas, mediadas única e exclusivamente pela fé. O conhecimento religioso, portanto, passa a sobrepor-se aos demais. A fé passa a ser condição necessária e suficiente para o homem conhecer as verdades de Deus e do mundo. A tese que fundamenta a realidade deixa de ser a *phýsis* ou o *lógos* e passa a ser fundamentalmente teocêntrica, vinculada ao *theós*. O *theós* (o divino, a divindade), ser sobrenatural venerado pela religião, passa em seguida à filosofia para explicar a ordem da natureza, o curso dos acontecimentos ou o destino humano (GOBRY, 2007).

Com abordagens bem próximas, no entanto distintas, a relação entre fé e razão se torna objeto de discussão tanto pela patrística quanto pela escolástica.

A patrística tenta conciliar fé e razão no conhecimento do mundo e da natureza, mas com ênfase na fé. Segundo Agostinho, principal expoente da patrística, a fé é precedida por certo trabalho da razão. Ainda que as verdades da fé não sejam demonstráveis, isto é, passíveis de prova, é possível demonstrar o acerto de se crer nelas, e essa tarefa cabe à razão. A razão relaciona-se, portanto, duplamente com a fé: precede-a e é sua consequência (FLORIDO, 1999). A filósofa passa, portanto, à condição de serva da teologia. Dessa forma, é necessário “compreender para crer e crer para compreender” (“*Intellige ut credas, crede ut intelligas*”). “A fé é, portanto, um pré-conhecimento em relação à razão (*credo ut intelligam*); mas a razão depois pode e deve transpor criticamente as verdades de fé (*intelligo ut credam*)” (REALE e ANTISERI, 2005, p. 88). No entanto, nesse contexto, a fé não é obstáculo para a inteligência, mas, pelo contrário, a fé garante-nos a intuição dos princípios primeiros, dos fundamentos que nos ajudam a interpretar melhor o que nos é dado pela experiência e resolver os problemas que Deus permitiu que fossem objetos de nossas investigações. Em Agostinho, a fé não é uma fé dogmática, inalcançável à razão humana. Mas não é também algo puramente racional. Fé e razão andam de mãos dadas (STORCK, 2003). Na perspectiva agostiniana, a razão exerce sempre o papel de mediação entre o homem e Deus, permitindo e garantindo o conhecimento (COSTA, 1998).

Embora, durante a escolástica, Anselmo tente buscar a conciliação entre fé e razão, oferecendo uma autonomia e, ao mesmo tempo destituindo a função da filosofia de mera serva da teologia, Tomás de Aquino volta a estabelecer uma possível hierarquia entre o *logos* e a *fides*. Anselmo argumenta sobre a dupla função da inteligência afirmando que “a razão serve para desarticular as verdades da fé ou para iluminá-las através de argumentações dialéticas” (REALE e ANTISERI, 1990, p. 501). Segundo Anselmo “não dar precedência à fé, como fazem os dialéticos, é presunção; não apelar em seguida para a razão, como proíbem os adversários [os místicos], é negligência” (GILSON, 1995, p. 292).

Todavia, novamente, Tomás de Aquino coloca em xeque a autonomia do *logos*, posicionando tanto a razão quanto a filosofia como *preambula fidei* (REALE e ANTISERI, 1990). Segundo Reale e Antiseri (1990), em Tomás de Aquino, razão e fé, filosofia e teologia falam de Deus, do homem e do mundo. No entanto, a diferença está no fato de que a filosofia oferece um conhecimento imperfeito daquelas mesmas coisas que a teologia está em condições de estabelecer em seus aspectos e conotações específicos relativos à salvação eterna. Portanto, na visão de Tomás de Aquino, “a fé melhora a razão assim com a teologia melhora a filosofia. A graça não suplanta, mas aperfeiçoa a natureza” (REALE e ANTISERI, 1990, p. 555). Dessa forma, primeiramente, a teologia retifica a filosofia, mas não a substitui, assim como a fé orienta a razão, mas não a elimina, sendo, portanto, necessário uma correta filosofia para ser possível uma boa teologia. Por outro lado, a filosofia, como *preambulum fidei*, tem sua autonomia própria, porque é formulada com instrumentos e métodos não assimiláveis aos instrumentos e métodos da teologia (REALE e ANTISERI, 1990). Não obstante, embora na escolástica, considerando o viés aquiano, a filosofia deixe de ser mera serva da teologia, adquirindo autonomia metodológica, a razão continua sendo retificada e orientada pela fé e o *logos* adquire o *status* de pressuposto da fé. As verdades da razão passam, novamente, a ocupar funções como importantes elementos visando a fundamentar as verdades da fé.

Dessa forma, durante a idade média, a *phýsis* e o *logos* cedem lugar ao *theós* e à *fidei* e o *subjectum* passa coincidir com o divino. Os motivos que fundamentam a insubordinação normativa passam, também, a encontrar respaldo, somente e tão somente, no ser divino.

Como grande expoente da filosofia medieval, Tomás de Aquino foi o principal pensador que discutiu, de forma sistematizada, a problemática da antinomia, abordando questões de conflitos entre a lei natural, a convencional e a divina, num viés jusnaturalista.

Segundo Marcondes e Struchiner (2015), o jusnaturalismo de Tomás de Aquino foi herdado da tradição filosófica grega, platônica e aristotélica, buscando na natureza humana racional, entendida como criada por Deus, as fontes do direito e as bases de sua legitimidade. “A consciência moral racional, o *habitus*, é o que permite ao ser humano fazer as escolhas moralmente certas e que, segundo Tomás, pertence ao âmbito da razão prática” (MARCONDES e STRUCHINER, 2015, p. 38).

Na *Súmula Teológica*, dividida em três partes (tratados sobre Deus, sobre a Criação e sobre Cristo e a salvação), Aquino (2003), na parte sobre a Criação discute sobre o conceito de lei natural, questionando se a *lex naturalis* deve ou não ser considerada universal. Porém, essa discussão se circunscreve numa temática maior, visto que em Tomás de Aquino a *lex* assume acepções no sentido

humano, no sentido natural e no sentido divino. O próprio sentido divino de *lex* se desdobra em duas: lei divina e lei eterna (REALE, 1962):

A lei eterna não é a mesma que a lei divina: o elemento mais alto da filosofia jurídico-moral tomista é a *lex aeterna*, expressão mesma da razão divina, inseparável dela, que governa todo o universo, como um fim no qual o universo tende. A ideia de *lex aeterna* não deve ser confundida com a de *lex divina*, ou revelada, a qual é uma expressão da primeira, a mais alta forma de sua participação aos homens, porque é dada por Deus, como no exemplo das Sagradas Escrituras (REALE, 1962, p. 538).

Segundo Bittar e Almeida (2018) a ordem universal é dada pela *lex aeterna*. Trata-se de uma lei eterna, porque promulgada por Deus, e, assim, não está sujeita às vicissitudes a que as leis humanas estão. “A lei eterna é o princípio e o fim do todo universal” (BITTAR e ALMEIDA, 2018, p. 280).

A *lex naturalis*, por sua vez, representa, na teoria tomista, uma participação racional na *lex aeterna*, sorte de reificação de algo que possui quintessência espiritual (BITTAR e ALMEIDA, 2018). Assim, de acordo com os autores, um justo natural forma-se, não porque foi declarado pelo legislador, mas simplesmente porque na natureza existe; é nela que residem os princípios de justiça natural. Dessa forma, o jusnaturalismo tomista não vislumbra na natureza um código imutável incondicionado e absoluto, mas uma justiça variável e contingente como a razão humana.

A *lex humana*, por fim, é fruto de uma convenção, dado que não possui força por si só, mas a adquire a partir do momento em que é instituída (BITTAR e ALMEIDA, 2018). Consoante Bittar e Almeida (2018), ela representa, assim, a concretização da lei natural (*lex naturalis*); mais que isso, é o que é indiferente até quando seja declarado como vinculativo pela vontade do legislador. Dessa forma, o que é contrário à lei natural, se positivado, transforma-se num aparato de direito injusto, ilegítimo, iníquo. É possível, assim, segundo os autores supracitados, dizer que o *ius positum* é derivado do justo natural; ou ainda, o justo natural é parâmetro para atuação do legislador positivo. “As disposições de direito humano não podem derogar as do direito natural ou do direito divino” (BITTAR e ALMEIDA, 2018, p. 281). Os autores lembram que o direito positivo, se adequado ao direito natural, é um benefício para a comunidade civil, mas se estiver baseado na perversão da reta razão (*recta ratio*), sendo-lhe uma corruptela, um desvirtuamento, um conjunto de regras de autoridade que servem a um ou a poucos, perderá sua força coativa dada pela natureza, preservando somente a que lhe é dada por convenção. No entanto,

O simples fato de uma lei positiva não estar de acordo com a lei natural não justifica a desobediência ao que foi criado pelo homem; a desobediência só se justifica, para Tomás de Aquino, quando houver entrechoque

entre a lei divina e a lei humana. Em poucas palavras, a desobediência à lei humana só se justifica se representar a lei humana uma afronta da lei divina, a lei eterna conhecida pelo homem, caso contrário deve ser imperativamente obedecida (BITTAR e ALMEIDA, 2018, p. 281).

Ressalta-se que, em Tomás de Aquino, nem o direito positivo pode negar o natural e nem este pode se confrontar com o divino, guiado pela lei eterna. Há, assim, uma hierarquia que deve ser mantida. Essa hierarquia está presente na própria concepção antropológica aquiana, herdada de Aristóteles, em que há uma dualidade entre corpo e alma. Para Aristóteles, o homem é a “substância composta, na qual a alma é causa e princípio do corpo vivo” (GOBRY, 2007, p. 21). E o Doutor Angélico segue o mesmo conceito de homem.

A própria superioridade da alma em relação ao corpo já aponta a essência, por assim dizer, do pensamento medieval: é do *theós* que emana tudo e é no divino que tudo é justificado. A própria essência do homem, contida na sua alma, tem sua razão de ser no *theós*.

Como tudo converge, na idade média, para um mesmo ser, a essência do homem e consequentemente o fundamento da desobediência civil passa a residir na lei divina, ou melhor, na lei eterna.

O LOCUS DA DESOBEDIÊNCIA CIVIL NA MODERNIDADE E O VIÉS KANTIANO

Para além da complexidade que integra essa temática, a modernidade é marcada pela passagem, representada ora pela ruptura e ora pela continuidade, do pensamento medieval (justificado pelo *theós*) para o pensamento moderno (sustentado pelo *ánthropos* e pelo imperativo do *logos*). Esse período, que traz em si a primazia da razão sobre a fé, inaugura a ideia da superioridade do novo ante tudo que era tradicional ou antigo. Assim, além da promessa de progresso e ruptura com a tradição, outra mudança característica marcante da modernidade reside na valorização do indivíduo e do seu potencial de conhecer, em oposição ao saber instituído pela religião e outras formas de autoridade. Na modernidade, o antropocentrismo se ergue, em detrimento do teocentrismo medieval, trazendo como arauto o racionalismo cartesiano. Segundo Mora (2001), a corrente racionalista fundada por Descartes associa o racionalismo epistemológico, ou seja, a doutrina para a qual o único órgão completo do conhecimento é a razão, a um racionalismo metafísico, que afirma que a realidade é, em último termo, de caráter racional. Nas *Meditações*, o pensamento aparece como o fio condutor que nos permite encontrar em nós mesmos as representações claras e distintas acerca da realidade (DESCARTES, 1999). Diferentemente da idade média, em Descartes (1999, 2000), o homem passa a ser a junção de um corpo (*res extensa*) e de uma alma (*res cogitans*), se configurando na subjetividade

pensamento (o ser que pensa). A essência da substância pensante passa a ser o pensar (DESCARTES, 1999, 2000).

A modernidade sinaliza, assim, o período de maioridade intelectual do homem, renunciando a era do esclarecimento (*Aufklärung*). Segundo Kant (2008, p. 1):

Esclarecimento (*Aufklärung*) significa a saída do homem de sua minoridade, pela qual ele próprio é responsável. A minoridade é a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a tutela de um outro. É a si próprio que se deve atribuir essa minoridade, uma vez que ela não resulta da falta de entendimento, mas da falta de resolução e de coragem necessárias para utilizar seu entendimento sem a tutela de outro.

Dessa forma, em Kant (2003, 2008, 2011), a síntese do fenômeno cultural da *Aufklärung*, reside, justamente, na ousadia, na coragem de agir e pensar por si próprio. Assim, o projeto revolucionário instaurador de uma sociedade efetivamente moderna passa a se caracterizar pela afirmação da subjetividade autônoma. E essa autonomia do ser, no pensamento kantiano, vem encarnada pela capacidade do uso da razão. Hegel (2001) ressalta que é somente na modernidade que a razão toma consciência de si.

O homem passa a ser o fundamento da realidade, na modernidade, tendo como premissa o uso da razão. Portanto, se o substrato da realidade passa a residir no homem, inaugurando a tautologia entre *subjectum* e subjetividade pensante, logo a justificação da desobediência civil começa a encontrar seu *locus*, também, na razão (*logos*).

Porém, diferentemente do período medieval em que o homem era valorizado enquanto espírito, na modernidade, o homem passa a ser visto, no contexto do positivismo, como tríade corpo-alma-espírito. Não obstante, a busca pela resposta o que é o homem, ou seja, a problematização sobre a essência humana, herdada desde a antiguidade ainda persiste. E nessa ótica, a essência do homem passa a encontrar coincidência com a razão, com o pensamento (*cogito*). Assim, encontrar a fundamentação e os limites da desobediência civil, na modernidade, significa descobrir as próprias fronteiras e justificação da razão. Os pilares e perímetros da transgressão legal ficam, na modernidade, circunscritos e sustentados pelos contornos impostos pelo imperativo da razão.

Nesse contexto, Kant (2003, 2008, 2011) oferece instrumentos indispensáveis à analítica do possível alcance e fundamentação da desobediência civil, uma vez ela sendo aceita.

Consoante Marcondes e Struchiner (2015), a filosofia do direito de Kant é parte de sua filosofia prática e adota uma postura naturalista considerando que o direito natural é o “direito não baseado em códigos, mas que pode ser conhecido *a priori* pela razão”.

Não é à toa que Emmanuel Kant é o divisor de águas com o jusnaturalismo, pois converte essa doutrina num conjunto mais próximo de um racionalismo. A noção de natureza, em Kant, assume a acepção de razão (BITTAR e ALMEIDA, 2018, p. 363).

Assim, é na mesma razão, instrumento de emancipação do ser, que reside também os elementos fundantes da resistência ou insubordinação legal. Mas para qual razão o homem deve se voltar para encontrar a fundamentação da desobediência civil? Para a razão especulativa? Para a razão instrumental? Para a razão pura? Para a razão prática? Ou para a razão dialética? Essas várias razões não reduzem a razão ao *status* de racionalidades?

As problematizações da obra kantiana giram em torno da busca para tentar responder a quatro grandes questões: o que podemos conhecer, o que devemos fazer, o que podemos esperar e, o que é o homem (KANT, 1992).

Marcondes e Struchiner (2015) lembram que em *Crítica da razão prática* (1788), Kant defende uma ética de princípios e do dever. Para Kant, derivamos da razão os princípios fundamentais da ética, e são esses que se impõem a nós pela própria razão. São princípios de caráter universal e que têm uma natureza formal. O imperativo categórico kantiano, fundamento de nosso agir ético, estabelece: “Age de tal forma que tua ação possa ser considerada como lei universal” (KANT, 2003, 2011). Marcondes e Struchiner (2015) ressaltam que o termo “universal” significa “válido para todos”, tratando-se assim de um princípio de reciprocidade que estabelece que devemos agir com os outros como aceitaríamos que agissem conosco. Bittar e Almeida (2018, p.355) ressaltam que “o imperativo categórico é único, é absoluto, e não deriva da experiência”.

Dessa forma, é na razão prática que Kant busca as respostas para as questões sobre o que devemos fazer. É na razão prática, portanto, que está toda a fundamentação do direito e, conseqüentemente os fundamentos que embasam os atos de ir de encontro ao imperativo normativo.

Em Kant, a lei universal do direito é: age externamente de forma que o uso livre de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal, na verdade uma lei que me impõe uma obrigação mas não espera de forma alguma, e tampouco demanda, que eu limite minha própria liberdade apenas por respeito a essa obrigação (MARCONDES e STRUCHINER, 2015).

Contudo, em Kant, direito e moral distingue-se como duas partes de um mesmo todo unitário, a saber, duas partes que se relacionam à exterioridade e à interioridade, uma vez relacionadas à liberdade interior e à liberdade exterior (BITTAR e ALEMIDA, 2018). Em Kant, legalidade se distancia da moralidade: o agir conforme o dever é o agir da forma que a razão determina (coação externa vinculada à legalidade), enquanto que o agir por dever implica-se em discutir o porquê dessa ação, remetendo à uma coação interna imposta pela moralidade.

Em Kant, há uma primazia do jusnaturalismo sobre o juspositivismo. Entretanto, o direito natural, no viés kantiano, é o direito racional, pautado na razão prática. A *phýsis* (leis da natureza) se converte no *logos* (imperativos da razão).

Dessa forma, na modernidade, o fundamento da realidade passa a ser o próprio homem (o *subjectum* passa a coincidir com a subjetividade pensante) e a essência antropológica passa a ser a razão. Logo, o fundamento da desobediência civil passa, também, a residir na razão, prática. No âmbito antropológico, a dualidade corpo-alma, herdada da idade média, desloca-se para a valorização do homem, segundo a visão positivista, como corpo-alma-espírito (sem uma precedência da alma em relação ao corpo).

Destarte, desde que baseada na razão, há uma possibilidade do instituto da desobediência civil no pensamento kantiano. Porém, é preciso definir os limites dessa desobediência. Na visão de Feldhaus (2012), Kant recusa explicitamente um direito à desobediência civil ativa, embora reconheça um direito à desobediência civil passiva.

Essa posição de Kant pode soar no mínimo ambígua, para não dizer bastante paradoxal, uma vez que ele é amplamente reconhecido como um pensador que empreendeu um giro copernicano análogo ao empreendido por Copérnico na astronomia no campo da filosofia teórica e na metafísica, e incitou os seres humanos a fazerem uso de sua própria razão na esfera pública em seu opúsculo *Was ist Aufklärung?* Além disso, ele é aclamado como um dos entusiastas com a Revolução Francesa (FELDHAUS, 2012, p. 168).

Feldhaus (2012) ressalta que, embora afirme que os cidadãos de sua república possuem no mínimo o direito de expressar publicamente seu desacordo quanto às leis injustas (um tipo de desobediência civil passiva), sem recorrer à violência (o que caracterizaria um tipo de desobediência civil ativa), ele mesmo parece pessoalmente ter abdicado de tal direito de expressar publicamente seus pensamentos sobre determinado tópico quando requisitado pelo soberano da Prússia. O autor sustenta ainda que “Kant afirma expressamente que um direito jurídico à desobediência civil ativa ou rebelião não pode ser incluído em uma constituição sem que a mesma envolva algum tipo de contradição” (FELDHAUS, 2012, p. 168). Para Feldhaus (2012, p. 169) “Kant acredita que um progresso lento e constante a caminho do republicanismo é melhor do que recorrer à desobediência civil ativa e à revolução”.

Weber (2013) comunga dos argumentos de Feldhaus (2012), ao considerar que em Kant não é permitida uma “resistência ativa”, mas apenas uma “resistência negativa”.

Salvadori (2015, p. 81) analisa que, nesse sentido, “a teoria a justiça formal kantiana é insuficiente” (...) dado que Kant “não aceita da desobediência civil e o direito de resistência”. Todavia, para o autor, as regras devem ser justificadas demonstrando quais são os princípios que as fundamentam. “Se, como diz Kant, o justo não pode ser tirado das leis positivas e sim da razão, então, ao tratar da equidade e da necessidade, pode-se sim apelar para as leis morais” (SALVADORI, 2015, p. 82). Na visão de Salvadori (2015), como nos direitos de equidade e de necessidade deve-se apelar aos princípios e não às leis, o conceito do justo não pode ser tirado da lei positiva, mas somente das leis naturais, dos princípios. E “a origem desses princípios, por serem *a priori*, é a razão. Enquanto o direito positivo trata do lícito e do ilícito, o direito natural trata do justo e do injusto. Esse é o papel da metafísica do direito” (SALVADORI, 2015, p. 86).

Assim, uma vez aceito o direito de resistência (passiva) no pensamento kantiano, esse irá encontrar sua razão de ser na própria razão, justificado, *a priori*, pela razão pura, e *a posteriori*, pela razão prática. A razão prática se torna condição *sine qua non* para possibilitar a instituição da transgressão legal, de forma passiva. Em Kant, o jusnaturalismo se reveste de jusracionalismo.

RAWLS E A DESOBEDIÊNCIA CIVIL NA PÓS-MODERNIDADE

No pensamento contemporâneo, o *ánthropos*, que ainda continua logrando o título de *subjectum*, se perde no discurso de sua essência: *praemissa venia*, a essência do homem passa a ser o fato de não possuir essência. A primazia da existência sobre a essência (Heidegger, 2012; Sartre, 2015) desloca o discurso sobre essência para uma condição humana (Arendt, 2016). Assim, com a precedência da existência sobre a essência, não é mais possível, na pós-modernidade, falar, categoricamente, em essência do ser, mas sim em condição humana. Desta forma, a justificação da desobediência civil passa a depender dos fatores que compõem e determinam essa condição. Contudo, a condição não dispõe de imutabilidade, atemporalidade e permanência, mas é mutável, temporal e efêmera, ou seja, está circunscrito no contexto histórico. Hegel (1980, 2001), numa leitura possível, já sinalizava que o próprio ser não tem, mas é história. Qual a sociedade moderna, que adquire a característica da liquefação (Bauman, 2001), os fatores determinantes e fundamentais da transgressão legal também, de certa forma, se tornam líquidos.

Na contemporaneidade, as várias razões (especulativa, pura, instrumental, prática, dialética) se reduzem a racionalidades e estas perdem seu *status quo* de ponto seguro para se assentar o *subjectum* e os fundamentos da insubordinação legal.

Ressalta-se que a razão iluminista, moderna, que tinha a pretensão de alcançar o progresso e a emancipação do homem, se tornou instrumental, se reduziu a um instrumento apologético a serviço da ideologia capitalista. A razão

deixa de ser um fim para se tornar um meio, se reduzindo a racionalidade(s). Assim, a emancipação intelectual do sujeito e o contínuo progresso científico, promessas da razão moderna, são colocados sob suspeitas.

De acordo com Adorno e Horkheimer (1985), o positivismo, que estava na base do Projeto Moderno, não recuou nem mesmo diante do pensamento e acabou por eliminar a última instância entre a ação individual e a norma social, tornando a razão um instrumento universal que serve aos demais instrumentos da produção e do capital. “Essa redução da razão, tornando-a instrumental e unidimensional, tem acumulado distorções, como atestam inúmeros fatos históricos, especialmente os produzidos nos últimos três séculos, entre o racional e o irracional, a razão e a desrazão” (CARDOSO e ELIAS, 2005, p. 25).

Deste modo, a razão, que pretendia ser esclarecida, embora não tenha logrado consecução, se tornou empobrecida. Deixou de ser um fim para ser um meio, se tornando um instrumental circunscrito tanto na ciência quanto na tecnologia, a serviço dos ditames do capital para o próprio capital.

Essas referências ao menos apontam para a ponta do *iceberg* relativo ao panorama complexo sobre o qual se assentou a contemporaneidade: uma nova era em que a razão falhou, não cumprindo as suas promessas.

Entretanto, mesmo diante das promessas não cumpridas ofertadas pela modernidade e da possível liquidez em que vem se mergulhando a contemporaneidade, Rawls oferece outra via de acesso em que a transgressão legal encontra acento.

Em Rawls (1997), deve-se ressaltar que a desobediência civil é, antes de tudo, um ato político, ou seja, essa ação se orienta e se justifica por princípios embaasadamente políticos, reguladores da constituição e das instituições sociais. Saliencia-se, também, que a desobediência civil rawlsiana é concebida inexoravelmente para o caso particular de uma sociedade bem-ordenada, isto é, uma sociedade democrática, quase justa, na qual acontecem, porém, violações sérias da justiça. Portanto, em Rawls (1997), a desobediência civil, circunscrita numa sociedade bem ordenada, é definida como uma forma de protesto nos limites da fidelidade à lei, sendo, nesta perspectiva, distinta, por um lado, da objeção de consciência e, por outro, da própria ação armada. Nas palavras do filósofo de Harvard:

Vou começar pela definição de desobediência civil como um 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 (RAWLS, 1997, p. 404).

Segundo Almeida e Nojiri (2017), a desobediência civil rawlsiana só poderia ocorrer caso a injustiça ultrapassasse o limite do tolerável. Ela é determinada a

partir dos princípios do dever e da obrigação naturais, concebida apenas para o caso particular de uma sociedade democrática, bem ordenada em sua maior parte, na qual, todavia, ocorrem sérias violações à justiça (ROHLING, 2014).

Dado o exposto, para Rawls (1997), o fundamento da desobediência civil reside em três pressupostos: injustiça (violação do princípio da liberdade igual), meios legais evidentemente inúteis, e dever natural de justiça. Não obstante, para o pensador contemporâneo, o fato de uma lei ser injusta não é motivo justo e razão suficiente para deixar de obedecê-la (RAWLS, 1997). Dessa forma, o filósofo americano defende a obediência às leis injustas, caso a sociedade fosse quase-justa, isto é, tivesse uma estrutura próximo de justa.

Destarte, necessário se faz analisar os limites dos pressupostos que justificam a desobediência civil rawlsiana.

A primeira condição pressuposta concerne à injustiça, a qual constitui o objeto da desobediência civil. Rawls (1997) considera que a desobediência civil é um ato político, dirigido ao senso de justiça razoável da comunidade. Ela deve ser restringida a casos de injustiça evidente, sobretudo à violação do princípio da liberdade igual, uma vez que este define o *status* comum da cidadania igual dentro de um regime constitucional. Dessa maneira, Rawls (1997) exclui da desobediência civil as violações ao princípio da diferença, posto que suas infrações são mais difíceis de serem verificadas em razão de o princípio ser aplicado a práticas e instituições sociais e econômicas.

O segundo pressuposto imposto por Rawls (1997) diz respeito à suposição de que os apelos normais dirigidos à maioria política já foram feitos de boa-fé e não obtiveram êxito, mostrando-se os meios legais evidentemente inúteis. Nos casos em que a desobediência civil é o último recurso, pondera Rawls (1997), deve-se ter certeza de que ela é factualmente necessária. De fato, na perspectiva rawlsiana, só se encontra a segunda condição, se houver comprovadamente necessidade da desobediência civil.

O terceiro requisito necessário e suficiente configura-se, para Rawls (1997), no sentido de que, em certas ocasiões, o dever natural de justiça pode exigir uma determinada restrição, qual seja, o problema das minorias. Entende o filósofo que tal problema se coloca quando minorias sofrem graus de injustiça durante certo tempo, e, por esta razão, alicerçadas nas condições referidas anteriormente, têm razão para a prática da desobediência civil. Rawls (1997) reconhece que pode haver uma situação na qual diversas minorias tenham, comprovada e evidentemente, razão para a prática da desobediência civil.

Salles e Matiello (2016) asseveram que a desobediência civil para John Rawls é aquela ferramenta destinada à legítima oposição das pessoas às violações das liberdades individuais. “De forma geral, é o direito de não obedecer às decisões do governo que violem as liberdades básicas” (SALLES e MATIELLO, 2016, p. 229).

Para os autores, não aceitar que leis injustas governem a sociedade é adotar princípio do respeito mútuo, porque ao colocar-se na condição do outro (alteridade) o indivíduo estreitaria os laços de segurança e estabilidade do senso de justiça comum adotado.

Rohling (2014) apresenta várias críticas à teoria da desobediência civil rawlsiana:

Por fim, foram apresentadas algumas críticas à teoria da desobediência civil formulada por Rawls, a saber, i) ruptura com a democracia, ii) a crítica de Singer que, na mesma direção, propunha uma versão da desobediência civil como apelo para reconsideração; iii) a crítica da teoria social radical, de inspiração marxista, que reconhece, em certas circunstâncias, a necessidade do uso da força; iv) a objeção conservadora que acena para os riscos da ação dissidente em face da natureza humana do pluralismo; e, v) as requisitos demasiadamente exigentes para a prática da desobediência civil (ROHLING, 2014, p. 23).

Essas críticas, ao mesmo tempo em que colocam sob suspeita os fundamentos da desobediência civil, paradoxalmente constituem elementos para a consolidação da teoria rawlsiana, evidenciado o quão complexo é o instituto da transgressão legal na contemporaneidade.

O sentido e o alcance dos pressupostos da desobediência civil se completam e se justificam com a ideia de liberalismo político (RAWLS, 2000) e com a concepção de justiça como equidade (RAWLS, 2003). Segundo Tomé (2018), pela ótica do liberalismo político, a questão da desobediência civil diz respeito às discussões sobre a legitimidade (do governo, das leis e políticas adotadas), assim como sobre a regra de maioria e o senso de justiça dos cidadãos e cidadãs. Por fim, tem-se que a desobediência civil é vista por meio de duas perspectivas distintas: por um lado, por meio dos fundamentos filosóficos e teóricos do ato de desobedecer e, por outro, enquanto uma questão que diz respeito aos problemas de direitos e deveres conflitantes (TOMÉ, 2018).

Assim, para Rawls (1997), resistência e desobediência tornam-se legítimas, como forma de aprimoramento das próprias leis e, com isto, da própria ordem política.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A problemática dos confrontos e desobediência civil transcende os períodos históricos definidos, pois até hoje é uma questão aberta. Ainda há um grande abismo entre os fundamentos do dever geral de obediência às leis face à desobediência civil. A disparidade entre a subversão normativa justificada e o cumprimento legal não se cessou e não encontrou, até então, um ponto de convergência.

A busca pelo *subjectum* da desobediência civil, na antiguidade, aponta, de maneira geral, como abordado em Antígona, para a questão cosmológica, visto que o porquê desobedecer está para além do ser, ou seja, é na *phýsis* que o homem vai encontrar fundamentos para a ética da desobediência. Uma vez atendida os imperativos do *kósmos*, a subversão legal encontraria fundamento face aos imperativos da *nómos*.

Igualmente, na idade média, os porquês da resistência continuam externos ao ser (sendo justificado pelo jusnaturalismo), dado que é na *theós* que tais embasamentos encontram razão de ser. Como evidenciado no pensamento aquiانو, a desobediência à lei humana só se justifica se esta constituir uma afronta da lei divina, a lei eterna (*lex aeterna*).

A modernidade incute no próprio ser as justificativas da transgressão normativa, colocando no *logos* os pilares para tal transgressão. O *locus* da desobediência se desloca do externo (*phýsis* e *theós*) e se assenta no próprio homem, fazendo do *ánthropos* o *subjectum* da realidade e, conseqüentemente, do direito (juspositivismo). O *logos* como base e o *cogito* como instrumento se erguem como elementos próprios da essência do ser, e a razão pura (cartesiana) e prática (kantiana) se materializam enquanto pilares fundantes do instituto da desobediência civil.

Na contemporaneidade, os fundamentos que justificam uma possível resistência legal deixam seu *locus* cosmológico e teológico e se deslocam para o próprio homem, ou seja, os porquês da desobediência civil deixam de ser externos e passam a ser internos ao próprio ser do sujeito, agora desprovido de uma essência. Contudo, como o sujeito passa a guardar identidade com o *subjectum*, e o ser perde a sua essência em nome de uma condição humana, qualquer possível crise antropológica passa a implicar em afastamento da substância, uma vez que deixa de ter, o *subjectum*, referência. Numa pós-modernidade líquida, em que a razão se reduz a racionalidades, a transgressão normativa justificada passa a depender dos fatores, mutáveis e temporais, fundamentais da condição humana, abrangendo questões inerentes tanto ao jusnaturalismo e juspositivismo quanto ao jusrealismo. No pensamento rawlsiano, resistência e desobediência tornam-se legítimas somente enquanto forma de aprimoramento das próprias leis e, conseqüentemente, do próprio imperativo político.

Contudo, as discussões sobre desobediência civil se esbarram em questões relativas às concepções de justiça, eficácia e validade, bem como na relação entre elas, justificados ora pelo jusnaturalismo, juspositivismo ou jusrealismo. Em última instância, o instituto da validade da transgressão legal encontra fronteira na própria discussão sobre o conceito de direito adotado dentro de uma categoria espaço-temporal e dentro de uma perspectiva ideológica. Assim, a concepção

de direito eleita, e sua relação, necessária, acidental ou possível, com a moral, será capital nas discussões sobre a problemática da desobediência civil. Tudo depende do conceito de direito que foi privilegiado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICA

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ALMEIDA, G. P.; NOJIRI, S. Desobediência civil: uma abordagem a partir de observações jurídicas e políticas. *Revista Eletrônica Direito e Política*, v. 12, n. 2, p. 660-693, 2017.
- AQUINO, S. T. *O ente e a essência*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- AQUINO, S. T. *Súmula contra os gentios*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- AQUINO, S. T. *Súmula teológica*. São Paulo: Loyola, 2003.
- ARENDDT, H. *A condição humana*. 13. ed. Revisão de Tradução de Adriano Correia, Introdução de Margaret Canovan. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. 2. ed. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.
- BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BITTAR, E. C. B.; ALMEIDA, G. A. *Curso de filosofia do direito*. 13. ed. São Paulo: Atlas, 2018.
- BICCA, L. *Racionalidade moderna e subjetividade*. São Paulo: Loyola, 1997.
- BORNHEIM, G. A. (Org.). *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1998.
- CARDOSO, E. M.; ELIAS, E. O. As aporias do projeto moderno: considerações à luz do pensamento de Adorno. *Educação em Revista*, n. 6, p. 23-26, 2005.
- COSTA, M. R. N. Conhecimento, ciência e verdade em Santo Agostinho. *Veritas*, v. XLIII, n. 3, p. 483-496, 1998.
- DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- DESCARTES, R. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- FELDHAUS, C. A tensão entre autonomia política e segurança política no pensamento de Kant. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 20, p. 158-176, 2012.
- FLORIDO, J. (Coord.). *Santo Agostinho: vida e obra*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. 416p. Coleção Os Pensadores.
- GILSON, E. *A filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

- GOBRY, I. *Vocabulário grego da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- HEGEL, G. W. F. *A razão na História: Uma introdução geral à Filosofia da História*. Tradução de Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 2. ed. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz, Orlando Vitorino, Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Vozes, 1980.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- JAEGER, W. W. *Paidéia: a formação do homem grego*. 3. ed. Tradução de Artur M. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- KANT, I. *A metafísica dos costumes*. 5. ed. Tradução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2003.
- KANT, I. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005.
- KANT, I. *Lógica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
- KANT, I. *Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?* Tradução de Luiz Paulo Rouanet. Brasília: Casa das Musas, 2008.
- LACOSTE, J. *Filosofia da arte*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.
- LAËRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2. ed. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 2008.
- MARCONDES, D.; STRUCHINER, N. *Textos básicos de filosofia do direito: De Platão a Frederick Schauer*. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.
- MORA, J. F. *Dicionário de filosofia*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- NIETZSCHE, F. *A origem da tragédia proveniente do espírito da música*. Tradução de Erwin Theodor Rosenthal. São Paulo: Cupolo 1948.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- RAWLS, J. *Justiça como equidade: uma reformulação*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.
- RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Piseta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- REALE, G; ANTISERI, D. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1990.
- REALE, G; ANTISERI, D. *História da filosofia: filosofia pagã antiga*. São Paulo: Paulus, 2003.
- REALE, G; ANTISERI, D. *História da filosofia: Patrística e Escolástica*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005.
- REALE, M. *Filosofia do direito*. 14. ed. São Paulo: Saraiva, 1962.

- ROHLING, M. A justificação moral da desobediência civil em Rawls. *Revista de Estudos Jurídicos*, v. 18, p. 1-25, 2014.
- ROSENFELD, K. H. *Sófocles & Antígona*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- SALLES, E. B. C.; MATIELLO, C. N. Os fundamentos da desobediência civil em John Rawls. *Revista de Teorias da Justiça, da Decisão e da Argumentação Jurídica*, v. 2, n. 1, p. 228-246, 2016.
- SALVADORI, M. Direito de equidade e direito de necessidade em Kant. *Griot – Revista de Filosofia*, v. 11, n. 1, p. 67-88, 2015.
- SARTRE, J. P. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 24. ed. Tradução de Paulo Perdígão. Petrópolis: Vozes, 2015.
- SÓFOCLES. *Antígona*. Introdução, versão do grego e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 6. ed. Brasília: UNB, 2010.
- SÓFOCLES. *Antígona. A trilogia tebana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.
- STORCK, A. *Filosofia medieval*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- TOMÉ, J. *Rawls e a desobediência civil*. 2018. 160f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.
- VERNANT, J. P. *Mito e pensamento entre os gregos*. São Paulo: Edusp, 1973.
- WEBER, T. Direito e justiça em Kant. *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito*, v. 5, n. 1, p. 38-47, 2013.

Data de recebimento: 24/04/2019

Data de aprovação: 09/07/2019