



<http://dx.doi.org/10.15448/1984-6746.2024.1.45761>

SEÇÃO: ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

O direito à desobediência civil como um dos direitos originários do soberano em Habermas e uma tentativa de resposta à crítica de Raz

The Right to Civil Disobedience as one of the Sovereign's Original Rights in Habermas and an attempt to Respond to Raz's Critique

El derecho a la desobediencia civil como uno de los derechos originarios del soberano en Habermas y un intento de responder a la crítica de Raz

Delamar José Volpato

Dutra¹

orcid.org/0000-0002-3738-7865
djvdutra@yahoo.com.br

Recebido: 21 fev. 2024.

Aprovado: 03 maio. 2024.

Publicado: 17 jun. 2024.

Resumo: O texto trata da desobediência civil como sendo um direito. Deveras, a desobediência civil é compreendida por Habermas como um dos *direitos originários do soberano*. O texto reconstrói a objeção de Raz no sentido de que a desobediência civil não é um direito e leva a sério esta objeção, a fim de escrutinar algumas consequências que uma tal formulação poderia acarretar para a teoria da desobediência civil de Habermas. Sustenta-se que a versão de desobediência civil defendida por Habermas é capaz de oferecer uma resposta à objeção de Raz.

Palavras-chave: desobediência civil, direito, Habermas, Raz

Abstract: The text deals with civil disobedience as a right. Indeed, civil disobedience is understood by Habermas as one of the original rights of the sovereign. The paper reconstructs Raz's objection that civil disobedience is not a right and takes this objection seriously in order to scrutinize some consequences that such a formulation might have for Habermas's theory. It is argued that the version of civil disobedience sustained by Habermas can offer an answer to Raz's objection.

Keywords: civil disobedience, Right, Habermas, Raz

Resumen: El texto trata de la desobediencia civil como derecho. De hecho, Habermas entiende la desobediencia civil como uno de los derechos originarios del soberano. El texto reconstruye la objeción de Raz de que la desobediencia civil no es un derecho y toma en serio esta objeción para escudriñar algunas de las consecuencias que tal formulación podría tener para la teoría de la desobediencia civil de Habermas. Se argumenta que la versión de la desobediencia civil defendida por Habermas es capaz de ofrecer una respuesta a la objeción de Raz.

Palabras clave: desobediencia civil, derecho, Habermas, Raz

Introdução

Habermas (2015) sustenta que a desobediência civil deve ser compreendida como um dos *direitos originários do soberano*, vale dizer, do legislador originário. Raz (1979) objeta que a desobediência civil não é um direito. Segundo ele, caso ela fosse um direito, não precisaria justificá-la como um dever moral e se ela fosse dever, não seria necessário justificá-la como um direito. Essa crítica teria impactos significativos para o posicionamento de Habermas.



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

¹ Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil.

Apresenta-se, a seguir, o significado da desobediência civil compreendida como um direito originário do soberano. Na sequência analisam-se as implicações da crítica de Raz para a teoria habermasiana da desobediência civil, assim como uma tentativa de resposta por parte da mesma. Ao final, avança-se na direção de diferenciar a teoria da desobediência civil e a teoria da resistência, a qual se segue da tentativa de resposta à objeção de Raz aqui apresentada.

A desobediência civil como um direito originário do soberano

Em *Desobediência civil – a pedra de toque do Estado democrático de direito*, (2015, p. 135), Habermas cita o texto de Rawls, *A theory of Justice* (1999, p. 319), para fazer constar que o problema da desobediência civil consiste em um conflito de deveres, a saber, (a) entre o dever de obediência às leis feitas pela maioria e o dever de se opor à injustiça², e (b) um conflito deste mesmo dever de obediência às leis e o direito de defesa das próprias liberdades. No comentário que se segue à citação, Habermas alerta não saber até que ponto a sua posição concorda com aquela de Rawls. Esclarece que não quer ofertar uma resposta jurídica ao problema da desobediência civil, mas uma resposta ligada à filosofia do direito. Seja como for, Habermas aceita a tese rawlsiana de que a desobediência civil é um teste crucial relacionado ao fundamento moral da democracia.

O ponto de partida de Habermas é a legitimidade do Estado de direito, a qual tem que ser dada voluntariamente pelos cidadãos. (FINLAYSON, 2016, p. 172). No seu modelo, essa legitimidade ocorre via determinados procedimentos. (HABERMAS, 2015, p. 136). A versão processual da legitimidade se constitui, entre outros aspectos, em uma resposta ao que Rawls denominou de

fato do pluralismo³, do qual se segue que, em não havendo consenso sobre conteúdos, tenta-se buscar legitimidade em um arranjo processual (HABERMAS, 2003, p. 187–94, p. 189) que perpassa a política⁴, o direito (NEVES, 2008, p. 136-156) e a moral. (VOLPATO DUTRA, 2002). No entanto, como bem observa Habermas, para que isso ocorra é preciso que o procedimento tenha uma qualidade tal que seja capaz de propiciar respostas com marca de legitimidade. Para ele, o tipo de norma que se espera como resultado de tais procedimentos deve determinar o caráter dos mesmos. No caso, espera-se que resultem normas universais: “são justificadas apenas aquelas normas que expressam um interesse passível de universalização e que, por isso, poderiam encontrar o assentimento bem ponderado de todos os concernidos». (HABERMAS, 2015, p. 137). Portanto, «são decisivos somente os princípios morais convincentes para todos.» (HABERMAS, 2015, p. 139). Pois bem, esta exigência de universalização própria da moral, em sendo ela compreendida discursivamente, só poderá ocorrer se os possivelmente afetados puderem aceitar como convincentes os argumentos. Desse modo, pode-se entender por que Habermas destaca a relação tensa entre legalidade e legitimidade, haja vista, justamente, a *décalage* existente entre os procedimentos estruturados legalmente e a legitimidade, que, neste texto em particular, veste trajes morais, o que, aliás, está em consonância com outros escritos da década de oitenta, como as *Notas* (HABERMAS, 1989, cap. 3) e as *Tanner Lectures*.⁵ A essa altura de sua obra, Habermas tinha claramente a tese de que o procedimento moral seria o paradigma do procedimento político-jurídico. (SILVA 2018, p. 211). Por isso mesmo não parece haver no texto propriamente uma ambiguidade, como sugerido por Silva (2018), a

² (DELMAS, 2018, p. 8-9). Muito embora Rawls não faça maiores comentários, não custa relembrar a seguinte afirmação: “Thus as far as circumstances permit, we have a natural duty to remove any injustices, beginning with the most grievous as identified by the extent of the deviation from perfect justice.” (RAWLS, 1999, p. 216).

³ Rawls, 1996, p. 66. “Rawls transformou sua *Teoria da justiça* num *Liberalismo político*, a partir do momento em que reconheceu a relevância do ‘fato do pluralismo’” (HABERMAS, 2007, p. 167).

⁴ Lefkowitz, 2007, p. 213. Schumpeter poderia ser considerado um modelo processual de democracia (NEVES, 2008, p. 138).

⁵ O texto que ficou conhecido por esse nome resultou de algumas conferências proferidas por Habermas em 1986, em Harvard, sendo primeiramente publicadas com o título *Law and Morality* em 1988 no volume VIII da coleção *The Tanner Lectures on Human Values*, organizada por McMURRIN, S. M., traduzida por K. Baynes. O original Habermas publicou nos estudos preliminares e complementares a *Faktizität und Geltung*, com o título *Recht und Moral (Tanner Lectures 1986)*.

saber, uma ambiguidade entre um padrão democrático-procedimental e a explicação desse procedimento em função de princípios universais de caráter moral:

“De um lado, portanto, Habermas busca apoiar a desobediência civil em um padrão democrático-procedimental de legitimidade. [...] Por outro lado, entretanto, o próprio procedimento de legitimação do direito é explicado em função de princípios universais de caráter moral, os quais são apresentados como parte da própria estrutura do Estado constitucional moderno.” (SILVA, 2018, p. 211).

Em outras palavras, a ambiguidade ocorreria porque o mencionado procedimento poderia ser explicado ao menos de duas formas: em função de princípios universais de caráter moral ou em função das condições de possibilidade da racionalidade comunicativa. Porém, não há a mencionada ambiguidade, pelo menos não no sentido de que ambas as possibilidades estejam no mesmo texto, já que, em um primeiro momento, - e este é o caso do texto sobre a desobediência civil -, Habermas tomou o procedimento de justificação das proposições morais como base dos procedimentos de justificação do direito e da política. Sabidamente, essa perspectiva subordina o direito e a democracia à moral, o que será mais tarde recusado por ele.

Habermas (1985) formula essa *décalage*, de uma maneira mais geral, como uma desconfiança que o Estado de direito incorpora contra a natureza corruptível dos humanos e a sua razão falível. (p. 138). Essa desconfiança é legalizada de várias formas, por exemplo, pelos exigentes processos legislativos, mecanismos de correção, como o controle de constitucionalidade, contudo, fundamentalmente, trata-se «[...] de uma desconfiança não institucionalizável [...]». (HABERMAS, 2015, p. 138). Ele parece desconfiar do caminho da institucionalização jurídica precisamente pela remissão ao quinquagésimo aniversário do 30 de janeiro de 1933. Nesse dia, Hitler se torna chanceler e em 23 de março do mesmo ano o parlamento aprova o estado de exceção por 444 votos contra 94, com base no art. 48 da Constituição de Weimar, dando ao chanceler Hitler o poder de governar

sem o parlamento. Portanto, nesse dia, Hitler se torna chanceler da Alemanha pelos caminhos da legalidade, caminho este que não passou despercebido a Schmitt (2007) e suas análises do mencionado art. 48. O ponto que Habermas parece reverberar é que as precauções contra essa desconfiança calcada na própria razão e na natureza humana não podem ser asseguradas institucionalmente pelos caminhos da legalidade. Por isso, o texto abre com a defesa da possibilidade da ação ilegal da desobediência civil por razões morais: «[...] agir também ilegalmente por discernimento moral». (Habermas, 2015, p. 139). Dito claramente, o caráter processual do Estado de direito democrático não vai ao ponto de ser neutro em relação aos fundamentos morais da legalidade e da obediência jurídica. Nesse particular, ele assume a tese da desobediência como um dispositivo de autocorreção. (HABERMAS, 2015, p. 140). Em acréscimo, destaca que o direito público alemão tendeu a tratar a desobediência civil pela ótica da guerra civil (HABERMAS, 2015, p. 165), destaque este pelo qual ele parece querer influenciar a cultura política alemã de seu tempo, no sentido de uma perspectiva mais favorável à desobediência civil.

Ele também formula o problema de uma maneira mais precisa pela remissão ao caráter representativo da Constituição. Na citação vê-se bem claramente a tensão entre representação e interesse de todos:

“Se a constituição representativa falha diante dos desafios que afetam os interesses de todos, o povo, na figura de seus cidadãos, e também dos cidadãos em particular, tem de poder lançar mão dos direitos originários do soberano [originären Rechte des Souveräns]. O Estado democrático de direito depende, em última instância, desse guardião da legitimidade.” (HABERMAS, 2015, p. 141).

Contra essa falha estrutural é que Habermas (2015) recorre à desobediência civil como algo não institucionalizado juridicamente que pode ser o guardião da legitimidade, como «a última possibilidade de corrigir erros no processo de realização do direito ou colocar em marcha algumas inovações». (p. 140). Nesse ponto reside o

viés propriamente democrático: o guardião último da legitimidade seria o povo, sendo a desobediência civil um dos direitos originários do povo soberano, que não pode ser comprometido em nome da ordem jurídica. Se não existe mecanismo capaz de garantir a perfeição do processo, pelas razões apontadas, então, a proposta é manter uma abertura direta, não representativa, ao povo soberano, pois, «são os fatigados e os aflitos os primeiros a experimentar na própria carne a injustiça.» (HABERMAS, 2015, p. 140). Ainda que Habermas registre não ser simples interpretar a política armamentista do período como uma lesão ao direito à vida, à incolumidade corporal ou aos direitos da personalidade, no caso dos mísséis, a sua análise se aproxima muito disso, já que ele afirma se tratar de uma “decisão de alcance existencial” (HABERMAS, 2015, p. 132), que há riscos iminentes e que concernem mesmo às «possibilidades de sobrevivência de povos inteiros». (HABERMAS, 2015, p. 148). Por certo há também outras razões mais amplas, referentes a uma forma de vida, como aquelas que dizem respeito ao meio ambiente, ao individualismo possessivo, à produtividade e à concorrência. (HABERMAS, 2015, p. 150).

Para Habermas, justamente, os primeiros a sentir a injustiça, via de regra, não têm voz nos diversos âmbitos da representação: parlamentos, sindicatos, partidos. É a eles que Habermas confere a guarda da legitimidade, a guarda do Estado de direito democrático, em vez de instituições estatais, como as Cortes Constitucionais, já que o Estado de direito democrático não se esgota em sua ordem legal. Desse modo, conclui Habermas, se o Estado de direito democrático quiser obediência por razões que sejam convincentes para todos, a desobediência civil terá que ser parte irrenunciável de uma cultura política amadurecida. (HABERMAS, 2015).

Para sumariar, o *busilis* é o caráter representativo de todos os procedimentos constitucionais que alterca o problema evidenciado pela citação feita de Rawls (1999), a saber, aquele da obediência às leis emanadas de procedimentos

decisórios majoritários. Vale destacar, as decisões tomadas de forma majoritária «sob as condições de tempo escasso e das informações limitadas distanciam-se dos resultados ideais de um acordo obtido discursivamente ou de um compromisso presuntivamente justo.” (HABERMAS, 2015, p. 151). Nesse desiderato, ele parece, inclusive, como mencionado, admitir manifestações mais gerais de protesto contra uma forma de vida, por exemplo, em relação ao modo de tratamento do meio ambiente.

Rawls (1999) também entende a desobediência civil como um direito, mas um direito de defesa das liberdades (*right to defend one's liberties*). (p. 319). Desse modo, ambos os autores pensam a desobediência civil como um direito, não obstante, a configuração desse alegado direito ser diferente. Rawls assume uma perspectiva de defesa de *direitos individuais*, ao passo que Habermas (2015) comete tal direito à perspectiva da *participação política*, como um protesto, ainda que um “[...] um protesto moralmente *fundamentado*”. (p. 134). O presente texto tem o seu foco na proposta de Habermas.

Impactos da crítica de Raz sobre a teoria habermasiana da desobediência civil e tentativa de resposta

O argumento de Raz⁶ parece ser o de que se o direito de participação política estiver legalizado, e os regimentos democráticos se definem de forma necessária por essa legalização, então, não há um direito à desobediência civil. Pretende-se defender que a posição de Raz (1979) é problemática, devido ao caráter processual e dinâmico daquilo que pretende legalizar. Isso porque tal direito de participação é, antes de tudo, uma prática que já deve estar operante durante o processo mesmo de sua legalização, de modo tal que se pode presumir que tenha determinações próprias não passíveis de serem postas de forma perfeita em um procedimento desenhado legalmente. Ou seja, não se trata de algo que é posto no mundo pela legalidade, como

⁶ Para uma análise mais detalhada da objeção de Raz, ver Volpato Dutra (2023, p. 7-12).

o direito de propriedade. Trata-se de uma prática performática, cujo design jurídico só a consegue realizar de forma aproximada, no máximo, senão mesmo distorcer, como alega Honneth (HONNETH, 2015, p. 495s), por exemplo. Habermas não vai ao ponto de desbancar as legalizações que são feitas do procedimento performático de participação política, não obstante, ele é crítico o suficiente para não pôr todas as fichas em legalizações histórico-positivas de tal processo participativo-performático, deixando, justamente, uma válvula de escape, nos limites da legalidade, bem nos limites, tangenciando até mesmo a ilegalidade, mas ainda assim fiel ao processo de participação na sua melhor luz.

Nesse sentido, o impacto da crítica da Raz parece se aplicar mais a teorias da desobediência civil de caráter substantivo, de viés moral, como a de Rawls (1999)e, quiçá, a de Dworkin (2000), já que essas teorias têm que ter claro o que demandam ao sistema político. Já, na versão processual de Habermas, o questionamento da desobediência civil concerne ao procedimento deliberativo que ensejou o conteúdo problematizado. Isso pode ser visto, claramente, no seu texto-base sobre o tema, de 1983, no qual ele questiona o procedimento deliberativo que levou o parlamento alemão a permitir a instalação de mísseis nucleares no território da Alemanha, sem que houvesse um debate maior e sem que se considerasse a possibilidade de que uma matéria tão importante devesse ser deliberada, não só com uma temporalidade mais estendida, como por uma maioria qualificada, não uma maioria simples, incluindo a possibilidade de algum tipo de consulta popular. Instalar mísseis nucleares em um certo território terá como efeito certo o país inimigo apontar seus mísseis nucleares para aquele território, daí a importância do tema.

Considerando que a proposta habermasiana de desobediência civil é democrático-processual, ela é capaz de suportar a crítica de Raz, haja vista o impacto maior desta crítica para as perspectivas substantivas de desobediência civil.

Soberano originário, poder comunicativo e desobediência civil

Em Habermas pode ser encontrada uma tipologia de oposições políticas. Ao que parece, inspirado em Arendt (1972, p. 68), com foco no poder da convicção [*Überzeugung*] comum, no ano 1976, ele alicerçou os tipos seguintes de oposição: a desobediência civil, a confrontação física e a revolução, esta entendida como o começo de uma nova ordem política. (HABERMAS, 1980, p. 107). Algo semelhante a isso permanece no texto de 1992. (HABERMAS, 1997a, p. 187-8). Essa formulação, por certo, tem relação com o conceito de política em Habermas, que encontra um de seus pontos-chave no conceito de poder comunicativo, o qual precisa, antes de tudo, ser justificado como sendo um poder. O ponto de partida para um adequado tratamento desse conceito é aquele da liberdade comunicativa, a liberdade de dizer sim ou não a um proferimento. Em geral, tal liberdade é mobilizada para dar conta de determinações cognitivas, ou seja, dar conta da validade das normas ou dos proferimentos. (HABERMAS, 1997a, p. 186). A questão que se põe é: como surge, do funcionamento das liberdades comunicativas, um tipo peculiar de poder? (Habermas, 1997a, p. 185). Segundo Habermas, a produção discursiva de crenças partilhadas intersubjetivamente tem também força [*Kraft*] motivacional. Ora, essa força motivacional, ainda que fraca, aparece como geradora de potenciais de poder [*Machtpotentialen*]. (HABERMAS, 1997a, p. 186). Essa ocorrência seria suficiente para criar um novo fato social [*neue soziale Tatsache*] que não poderia ser ignorado pelo poder administrativo do Estado. (HABERMAS, 1997a, p. 186-7). Justamente, fenômenos como o da desobediência civil atestariam uma tal realidade. (HABERMAS, 1997a, p. 188). Habermas recorre, nesse particular, à distinção arendtiana entre poder e violência para dar conta de explicar esse fenômeno.

A desobediência civil tem espaço garantido na teoria de Habermas. Já, a revolução, por certo, sempre conjugada com a resistência, conta com reservas por parte do filósofo, porquanto,

a revolução aparece como uma opção de difícil realização. No caminho da emancipação, da liberdade, ou do que Habermas (1999) chama de "progressiva institucionalização de direitos civis iguais" (p. 153), em uma época pós-metafísica, a opção revolucionária de alterar as bases éticas de uma cultura, via transformação revolucionária do Estado e da sociedade, no seu julgar, não está mais disponível (p. 152). Não está mais disponível devido a um problema que Hegel já detectara, qual seja, aquele de uma demanda excessiva (HABERMAS, 1999, p. 153), melhor dito, uma sobrecarga demasiada sobre os indivíduos. Em razão disso, uma tal transformação teria que ser feita pelos canais da democracia constitucional no sentido de um reformismo radical. (HABERMAS, 1999, p. 153). Ainda assim, continua o questionamento de pensar o tipo de oposição que se poderia fazer a regimes políticos não enformados como democracias constitucionais. Nesse particular, tentar-se-á reconstruir a teoria de Habermas de tal forma a franquear a possibilidade de justificação da resistência revolucionária, ainda que, quiçá, não de uma forma tão consistente quanto a posição de Rawls, neste particular.

No que concerne à desobediência civil, como avançado, trata-se de um dos direitos originários do soberano. À mingua de uma explicação mais detalhada por parte de Habermas, avança-se a hipótese reconstrutiva seguinte.

Quando Habermas expõe os direitos políticos, ele afirma que o código jurídico é indisponível como gramática de expressão política. (HABERMAS, 1994, p. 160). Nesse sentido, o princípio do discurso, o qual determina que a validade clame pela aprovação de todos os potencialmente afetados, toma forma jurídica por meio dos direitos fundamentais. (HABERMAS, 1994, p. 161). Se o princípio do discurso, cujo composto principal é a igual liberdade comunicativa voltada ao entendimento, for institucionalizado como um direito político, ele tomará a forma de iguais direitos de participação política. Esta institucio-

nalização é entendida de um modo performativo autorreferencial, sendo o ato constituinte dos direitos constitucionais uma explicação possível do sentido performativo da ação mesma que se está a praticar com tal ato constituinte. (HABERMAS, 1997b, p. 119 e 314). Isso significa que os direitos básicos e o Estado de direito meramente explicam o sentido performativo de uma prática de autoconstituição de uma comunidade de cidadãos livres e iguais. (HABERMAS, 1997b, p. 314). Quando fundamenta o direito à desobediência civil, Habermas (1997b) retoma precisamente essa argumentação e qualifica a noção performática da realização dos direitos como uma «*compreensão dinâmica* da Constituição, que é vista como um projeto inacabado.» (p. 118). Sobre essa dinamicidade é que se apoia [stützt] a desobediência civil. Uma explicação para tal é que o sistema de direitos políticos, como uma interpretação possível de uma prática performática, não consegue dar uma formulação completa do que está a ocorrer em tal prática. É como se o *know-how* jamais pudesse ser completamente explicitado pelo *know-that* da explicitação feita por meio dos direitos políticos positivados pela lei constitucional, especialmente no que concerne ao procedimento político que ela desenha.

Nesse diapasão, Habermas caminha no sentido da prática performativa de um povo se dar uma Constituição, justamente o exercício em estado bruto dos direitos originários do soberano, que se mostra no ato constituinte de uma Constituição, o qual seria, como dito, performático, e, a bem da verdade, nunca plenamente institucionalizável por um sistema de lei política positiva, incluindo a própria Constituição, não obstante sempre operante em todos os atos de institucionalização. Logo, a desobediência civil não estaria propriamente fundamentada na Constituição, mas naqueles direitos do soberano que podem dar à luz uma Constituição⁷, ou seja, seria próprio do poder constituinte do povo, cuja institucionalização em um sistema político legal não esgotaria o seu

⁷ Nesse sentido, Arendt, tendo como referência o constitucionalismo americano, afirma: "Hence, the framers of American constitutions, although they knew they had to establish a new source of law and to devise a new system of power, were never even tempted to derive law and power from the same origin. The seat of power to them was the people, but the source of law was to become the Constitution." (Arendt, 1977, p. 157). De se observar que, aparentemente, Arendt não usa dessa distinção para o seu tratamento da desobediência civil.

sentido. Aquilo que não tem como institucionalizar é o que se mantém operante quando ocorre a desobediência civil, especialmente se ficar evidenciada uma discrepância muito grande entre os procedimentos políticos realmente efetivos, dadas todas as circunstâncias, e a percepção reflexiva, performática, de quais seriam as condições discursivas apropriadas, que são também formuladas por Habermas como uma situação ideal de fala.⁸ Nas palavras dos comentaristas: "The right to assert rights is not, strictly speaking, a right at all." (COHEN ; ARATO, 1992, p. 587). Como bem destaca Habermas (2015),

Aqueles que são os primeiros a sentir (na carne) a injustiça não são dotados, via de regra, de autoridade ou de qualquer chance privilegiada de influir [...] É também por essas razões que a pressão plebiscitária da desobediência civil representa frequentemente a última possibilidade de corrigir erros no processo de realização do direito ou colocar em marcha algumas inovações. (p. 140).

É precisamente neste mesmo parágrafo do texto que a desobediência civil é definida como um dos direitos originários do soberano, o qual é exercido, pode-se dizer, como resto performático não institucionalizável, em face de falhas ínsitas ou estruturais decorrentes do próprio caráter de ser um procedimento representativo, como guardião último da legitimidade, já que aberto a uma inclusão possível daquelas vozes que não foram de fato representadas, a despeito de isso ser intencional ou não. Essa perspectiva não muda no texto de 1992, já que se mantém o diagnóstico de determinações indicadoras de déficits de legitimidade, exemplarmente: «segmentação de uma subclasse impotente e devastada, prejudicada em quase todos os aspectos, constitui um dos muitos indícios de que há desenvolvimentos *regressivos*. [...] grupos da população da periferia, fracamente organizada [...]". (HABERMAS, 1997b, p. 82-3). Acontece que esses excluídos são justamente aqueles que, não só têm o direito de participar, como «se encontram na condição de perceber,

identificar e tematizar publicamente a inaceitabilidade social de sistemas de funcionamento." (HABERMAS, 1997b, p. 82-3). Para Habermas, é necessária a perspectiva do participante-afetado, mesmo essa perspectiva só fazendo sentido porque já mediada por uma estrutura comunicativa pública, a linguagem. Alguns elementos da injustiça podem ser formulados de forma mais adequada pelos próprios afetados, mas isso pode significar que a expressão desses elementos em uma linguagem, que, por sua natureza, é pública, já implicaria o acesso dos outros ou, no limite de algo ser muito particular, seria possível uma tradução análoga ao Proviso de Rawls (1997, p. 776) em relação às crenças religiosas. Ao final das contas, tudo isso decorre da impossibilidade de haver uma linguagem privada, assim como da impossibilidade de incomensurabilidade, ou seja, de haver algo tão específico de uma tradição que não pudesse ser traduzido para uma outra tradição diferente. O fato de tradições serem constituídas de estruturas linguísticas torna-as comensuráveis.

De todo modo, a perspectiva de Habermas tem sempre um viés processual, por isso ela pode ser compatível com um dos requisitos da autoridade do direito, a peremptoriedade⁹, já que o desiderato da desobediência é menos a lei enquanto tal e mais a questão processual que deu ensejo à referida lei (HABERMAS, 2015, p. 140), de tal forma que é preciso combinar o julgamento do produto legislativo, como sendo ilegítimo, com possibilidades de revisão institucionalmente previstas (HABERMAS, 2015, p. 133), para só, então, em seguida, julgar da pertinência da desobediência civil. Essa discrepância entre os procedimentos e seus produtos, as leis, é formulada por Cohen e Arato (1992) do seguinte modo: " Afinal, todo consenso é somente empírico e deve estar aberto a questionamento e a revisões." (p. 357).

Ainda que Habermas pareça ter reservas em relação à resistência/revolução, é difícil conceber que não se possa reconstruir, a partir de sua obra,

⁸ Uma situação ideal de fala é aquela na qual a comunicação não é perturbada nem por influxos externos contingentes, nem por coações resultantes da própria estrutura de comunicação (HABERMAS, 1984, p. 119, 177). Pode-se mostrar a inevitabilidade de certos pressupostos pragmáticos idealizados via contradição performativa (HABERMAS, 1991, p. 161).

⁹ HART, 2001, p. 243. Raz também usa a expressão preempção [pre-emption] (Raz, 1986, p. 57).

uma hipótese de justificação da mesma, como se verá abaixo. No entanto, qualquer que seja a hipótese reconstrutiva aventada, ela encontra dificuldades, pois, mesmo quando ele parece remeter a determinações muito fortes de injustiça, como aquela de «experimentar na própria carne a injustiça», isso leva a questões processuais que desafiam a desobediência civil, não a resistência. De todo modo, a tese da resistência não parece ser completamente recusada, pois no texto de 1983 ele menciona o direito de resistência do artigo 20, inciso 4 da Constituição alemã, sem desaprová-lo. Apenas diz que os protestos que o seu texto analisa não desafiarão a resistência com base no referido artigo e inciso.

O conceito de soberania

Qual o conceito de soberania seria aquele defendido por Habermas, como fundamento do direito à desobediência civil? Ao menos duas hipóteses se apresentam.

A primeira, defendida por Kennedy (1987), sustenta que o conceito de soberania presente no texto seria schmittiano. Sabidamente, Schmitt (2009) começa o seu livro *Teologia política* com a definição do soberano como aquele que decide sobre o estado de exceção (p. 13). No texto sobre a desobediência, Habermas cita uma vez Schmitt, para recusar a sua tese do legalismo autoritário. (HABERMAS, 2015, p. 144). Ainda que o recuse explicitamente, a estrutura do argumento habermasiano seria schmittiana, argumenta Kennedy (1987, p. 63), cujo indicio residiria no subtítulo de uma das secções do texto, *O guardião da legitimidade*, que por certo relembra o debate havido entre Schmitt e Kelsen sobre o controle de constitucionalidade. Mais que isso, nessa subsecção específica do texto há um claro apontamento para o caráter plebiscitário da desobediência civil. Ademais, encontra-se a clara afirmação de que «O Estado democrático de direito não se esgota em sua ordem legal. Para o caso excepcional [*Ausnahmefall*] do fracasso da constituição representativa, ele coloca sua legalidade à disposição daqueles que então podem cuidar de sua legitimidade.» (Habermas, 2015, p.

144). Dessa afirmação Kennedy conclui que "A pedra de toque de Schmitt para a soberania – a 'exceção' – é também a de Habermas; assim como para Schmitt, a exceção revela o caráter da ordem normal. Na exceção o soberano tem acesso a uma ordem além do puramente legal, à substância da legitimidade." (KENNEDY, 1987, p. 63). Não obstante a interpretação de Kennedy apontar para elementos excepcionalistas da versão de desobediência civil articulada por Habermas, a melhor explicação de tais elementos não vai na direção do conceito schmittiano de soberania, como se poderá ver a seguir.

A argumentação de Kennedy abre a oportunidade de se analisar certas tensões entre a posição de Habermas, concernente à soberania e à desobediência civil, no texto de 1983 e em *Faktizität und Geltung*, já que fica o benefício da dúvida se realmente todo o âmbito do político, especificamente no caso de Habermas que inclui o poder comunicativo, poderia de fato ser formulado juridicamente, ou conduzido pelos canais do direito. De acordo com Habermas, a visão schmittiana remeteria para algo extrajurídico, seja no sentido da vontade o Estado [*Staatswillenspositivismus*], seja no sentido de um *ethos* homogêneo do povo (HABERMAS, 2007, p. 118), ao passo que ele aponta para algo que, a despeito de não poder ser imposto legalmente pela força, não seria incompatível com a motivação jurídica, a qual comportaria também a possibilidade de um uso comunicativo da liberdade. (HABERMAS, 2007, p. 119-121). Isso implica uma concepção não positivista do processo democrático, ao modo de Kelsen e de Luhmann. (HABERMAS, 2007, p. 118).

A segunda hipótese, aquela que o presente estudo pretende sustentar, remete ao conceito de poder comunicativo, de estirpe arendtiana. (HABERMAS, 1997b, p. 270). Segundo Arendt (1961), nos momentos extraordinários em que uma nova ordem política começa, haveria princípios imanentes a tal prática performática:

"[...] o princípio inspirador torna-se plenamente manifesto apenas no próprio ato **performático**; [...] o princípio que o inspirou nada perde em força ou validade com a execução. [...] o princípio de uma ação pode ser repetido continuamente,

[...] a validade de um princípio é universal, não está vinculada a nenhuma pessoa em particular ou a nenhum grupo em particular". (p. 152, grifo meu).

É nesse cenário que se põe a questão de como evitar a arbitrariedade (ARENDT, 1961, p. 88), a qual só poderia ser impedida pelo recurso ao princípio imanente a uma prática performativa. Com efeito, tal princípio poderia ser flagrado no momento mesmo de sua performance no ato constituinte, já que tal ação sempre portaria o princípio que a constituiria. (KALYVAS, 2008, p. 242). Desse modo, o que evitaria a arbitrariedade seria o princípio implícito no próprio ato extraordinário do começo: "O que salva o ato de começar da sua própria arbitrariedade é que ele carrega dentro de si o seu próprio princípio." (ARENDT, 1977, p. 212). A Liberdade, ou o seu contrário, aparece quando tais princípios são realizados: "o aparecimento da liberdade, assim como a manifestação dos princípios, coincide com o ato performático." (ARENDT, 1961, p. 152-3). Com isso, resolver-se-ia o problema da arbitrariedade, haja vista o poder e a liberdade serem sempre limitados: "o poder político [...] é sempre um poder limitado e como o poder e a liberdade, na esfera da pluralidade humana, são de fato sinônimos, isso significa também que a liberdade política é sempre uma liberdade limitada". (ARENDT, 1978, p. 201).

Arendt não parece ter ofertado uma explicitação mais detalhada de tais princípios. (KALYVA, 2008, p. 247). O que se pode dizer é que ela não os pensa como sendo algo moral (ARENDT, 1972, p. 520) ou cultural, dependente do contexto histórico. Também não se trata de um fundacionismo. (KALYVAS, 2008, p. 244-5). Tudo indica que o princípio imanente seria um princípio autorizador, uma performance autorizadora, que Kalyvas (2008, p. 247) interpreta como uma resposta de Arendt a Schmitt. É neste ponto que a perspectiva de Habermas pode ser introduzida como uma posição plausível que, pelo menos, portaria analogias com aquela de Arendt. (KALYVAS 2008, p. 248). Não se quer com isso defender que Habermas tenha tido por finalidade explicitar o que Arendt teria

apenas sugerido, mas que a sua teoria discursiva da soberania se coloca como uma explicação consistente do tipo de soberania para a qual Arendt teria apontado. (KALYVAS, 2008, p. 248). Ele parece interpretar e aceitar o conceito de poder em Arendt como uma força autorizadora *leine autorisierende Kraft*]. (HABERMAS, 1994, p. 184). Tal autorização dar-se-ia em função dos «pressupostos pragmáticos teoricamente inevitáveis que acompanham a instauração legítima do direito.» (HABERMAS, 1997b, p. 11). Soa como se o ato extraordinário de fundação tivesse que buscar explicitar, no texto da Constituição, as normas que já estariam sendo praticadas no ato mesmo de fazer tal explicitação conjunta, ou seja, na própria performance de fazer uma Constituição:

O sentido performativo dessa prática constituinte revela de forma nuclear todo o conteúdo do Estado democrático de direito. Pois o sistema dos direitos e os princípios do Estado de direito podem ser desenvolvidos a partir do sentido de realização da prática que se adotou através do primeiro ato de autoconstituição de tal comunidade de direito. (HABERMAS, 1997b, p. 314).

Com isso, evitar-se-ia tanto o decisionismo cego, ou seja, a arbitrariedade, quanto o apelo a uma moral limitadora da democracia, já que os princípios estariam enraizados na própria performance da ação, de tal forma que haveria uma espécie de lógica imanente performática a ser observada. A rigor, é esse o tipo de análise que faz com que do princípio do discurso se possa abduzir, seja o princípio de universalização, seja o princípio da democracia, pois ambos os princípios traduziriam práticas performáticas para contextos diferenciados.

Disso pareceria seguir-se que propostas constitucionais incompatíveis frontalmente com tais pressuposições implícitas, a depender do grau de incompatibilidade, poderiam gerar inconsistências, as quais, no grau extremo, levariam a uma espécie de contradição performativa. Seria este, alegadamente, o caso de uma proposta constitucional nazista, razão pela qual ela só poderia se pôr como Estado de exceção, arbitrário, não

como um momento extraordinário fundante de uma Constituição vocacionada para a estabilidade, em razão, principalmente, da sua marca de ilegitimidade.

Desobediência civil e resistência

Seja como for, dois caminhos parecem franqueados para uma hipótese reconstrutiva da desobediência. O primeiro poderia ser com base na ética discursiva, portanto, um caminho moral, já, o segundo seria baseado no sistema de direitos básicos.

(1) O primeiro caminho parece sugerido por Barreyero (2018): "The cases of civil disobedience and revolution show that moral convictions generated communicatively can be much more powerful than coercive force." (p. 8). Na citação, o mais importante é *o gerado comunicativamente*, pois parece funcionar como um contrapoder. (MELO, 2020, p. 16). Haveria como que uma resistência [*Widerstand*] advinda de uma falta de acordo [*Übereinstimmung*] com os outros. (HABERMAS, 1999, p. 295). É o próprio Habermas (1997b) quem afirma: "E os casos-limites do direito de legítima defesa [*legitimen Widerstandes*] e da desobediência civil, por exemplo, revelam que tais argumentações podem romper a própria forma jurídica que as institucionaliza." (p. 247). Quiçá, um dos problemas desse caminho é que ele trata do mesmo modo a desobediência civil e a resistência, como se ambas tivessem bases morais. Não que isso seja falso, pois um traço moral certamente pode ser encontrado no texto de 1983, já que, como apontou Silva (2018), o procedimentalismo da época orientava-se pelo padrão moral da ética discursiva. Esse modo de pensar é também acompanhado pelas *Tanner Lectures*, de onde provém a citação acima. De acordo com ela, o direito não deve a sua expectativa de legitimidade somente do procedimento juridicamente estruturado de onde brota, mas também de expectativas morais, as quais, no caso da proposta de Habermas, estão estruturadas de maneira processual.

De todo modo, o procedimentalismo de Habermas parece ter se alterado no texto de 1992,

em relação àquele de 1983. No texto de 1992, a força das argumentações é alargada para incluir uma gama mais ampliada de razões, quais sejam, pragmáticas, éticas e de negociação. Nesse sentido, Habermas recepciona, em 1992, sem emendas, a teoria da desobediência civil de Cohen e Arato, os quais, ainda sem o conhecimento de *Faktizität und Geltung*, tentaram retirar da ética discursiva uma perspectiva democrática para a desobediência civil: "reinterpretamos a ética do discurso como um princípio de legitimidade democrática." (Cohen; Arato, 1992, p. 354). No contexto de 1983 e das *Tanner Lectures*, a argumentação que tem potencial explosivo, em relação ao controle estabilizador da forma jurídica, é a argumentação moral. A desobediência civil seria o signo de que determinações processuais morais teriam sido feridas. Já, no texto de 1992, o procedimento que resgata a expectativa de legitimidade é o democrático, o qual é distinto do procedimento moral, ainda que suficientemente próteo para comportar também argumentações morais. Assim, o procedimentalismo de *Faktizität und Geltung* é tal que, muito embora separado do procedimento moral, mantém relações com o procedimentalismo moral, de um modo que, por certo, merece esclarecimento.

De se registrar, também, que se o procedimento democrático de *Faktizität und Geltung* é diferenciado do procedimento moral e alargado no escopo de razões que é capaz de incluir, por contraposição ao procedimento moral que justamente tem que excluir razões éticas, pragmáticas e de negociação, de se perquirir também do possível sentido em que a desobediência civil, em sua conexão com o procedimento democrático, poderia ser ampliada para albergar negativa processual adequada em relação a questões éticas, pragmáticas e de negociação, algo que Dworkin (DATA) também teoriza como questões morais, questões de justiça e questões políticas.

Se na década de 80 a desobediência civil é referida a Rawls, portanto, conectada com a moral ou a justiça, ainda que Habermas lhe dê uma versão processual, nos termos da ética discursiva, em *Faktizität und Geltung* ela é conectada com

o poder comunicativo, o qual, de estirpe aren-
dtiana, é suficientemente descolado da moral
e da justiça para albergar uma diversidade de
questões muito maior do que questões morais.

(2) O segundo caminho opina pela proposta
de que se sustente a teoria da resistência com
base nos direitos 1, 2 e 3 do sistema de direitos
básicos proposto por Habermas, os quais, muito
embora não possam ser descolados do procedi-
mentalismo por ele proposto, são suficientemente
destacados para poderem ser reconstruídos
como um experimento de pensamento [*Gedanke-
nexperiment*] (Habermas, 1994, p. 166). São eles:

(1) Direitos fundamentais [...] à *maior medida possível de iguais liberdades subjetivas de ação*. Esses direitos exigem como correlatos neces-
sários: (2) Direitos fundamentais [...] do *status de um membro* numa associação voluntária de
parceiros do direito; (3) Direitos fundamentais [...] da *possibilidade de postulação judicial* de
direitos e da [...] proteção jurídica individual. (HABERMAS, 1997a, p. 159).

Além de poderem ser reconstruídos por uma
teoria filosófica, eles têm vocação para serem
vindicados pelo discurso moral. A seguir, ter-se-ia
que escrutinar o que propriamente está incluído
nesses direitos. Da própria pena de Habermas
descobre-se que se trata do direito à dignidade
humana, à vida, à liberdade, à integridade corpo-
ral, ao ir e vir, etc. (HABERMAS, 1997a, p. 162-3).
Pode-se perceber algo muito semelhante ao
que Rawls chamou de direitos humanos, em-
bora Habermas, devido ao seu viés processual,
expresse-os de forma apenas exemplificativa e
em número maior que Rawls.

Poder-se-ia avançar que a resistência ficaria
como possível reação ao não atendimento de tais
direitos. O próprio Habermas (1994) afirma que os
direitos mencionados se põem em uma situação
na qual ainda não há Estado [*Staatsgewalt*], como
uma condição de possibilidade do próprio código
jurídico [*Rechtskode*] e que funcionariam como
princípios que orientariam os constituintes. (p.
159-160). Desse modo, poder-se-ia pensar, então,
em uma situação tal na qual esses princípios fos-
sem feridos, piorado pela circunstância de que
justamente seriam esses princípios que teriam

o condão de levar a uma situação jurídica, como
prática performativa de se dar uma Constituição,
nos termos determinados pela racionalidade
comunicativa. Em casos assim, pareceria estar
justificada a resistência.

Nesse particular, a desobediência só passaria
a operar quando os direitos políticos estivessem
estabelecidos como um projeto inconcluso e di-
nâmico, que deixaria como derradeira possibilida-
de, nos limites da fidelidade ao código do direito,
a intervenção da desobediência civil. Destarte,
presume-se que em uma tal condição o código
do direito já esteja operante, bem como já esteja
vigente a autoridade do direito, de tal forma que
tudo deve ser conduzido pelas determinações
deste código, especialmente pelas determina-
ções próprias da autoridade do direito. Nesse
desiderato, vale registrar o conceito de direito
de Habermas (1997a): «Por <direito> eu entendo
o moderno direito normatizado, que se apresenta
com a pretensão à fundamentação sistemática, à
interpretação obrigatória e à imposição.» (p. 110).
Ora, a negativa das categorias de direitos 1, 2 e 3,
há pouco elencadas, inviabilizam o próprio código
do direito e não permitem um sistema cooperati-
vo. Desse modo, quando o projeto performático
dos direitos políticos já estiver institucionalizado,
presume-se que os direitos 1, 2 e 3 estejam sen-
do cumpridos minimamente, o que, no demais,
desafiaria, então, a desobediência civil, como
último recurso processual de dramatização de
uma questão, o que certamente, acaba tendo
implicações para a própria configuração do quarto
conjunto de direitos, a saber, os direitos políticos.

A hipótese avançada foi no sentido de que
o desrespeito aos conjuntos de direitos 1, 2 e
3 sempre desafiariam a resistência, a começar
pela própria circunstância de qualificar uma tal
situação como não sendo aquela de um Estado
de direito democrático. Nesse sentido, obser-
va-se *en passant*, a noção de Estado indecente
de Rawls pareceria mais apropriada para uma
teoria da resistência. Já, problemas que tivessem
também ressonâncias processuais nos direitos
políticos, aqueles do conjunto 4 de direitos, quais
sejam, «(4) Direitos fundamentais à participação,

em igualdade de chances, em processos de formação da opinião e da vontade, nos quais os civis exercitam sua *autonomia política* e através dos quais eles criam direito legítimo" (HABERMAS, 1997a, p. 159), estes desafiarão a desobediência civil.

Vale anotar que o código do direito seria indisponível aos membros de uma comunidade de livres e iguais. Dito claramente, tal código seria vinculante. Ora, compõem esse código, ainda que de forma enfraquecida, determinações de coerção, as quais são indicadas nos direitos de número 3. Contudo, semanticamente, compõe a natureza do direito ser uma pretensão contra os demais. Ora, cediço, portanto, que a ação dentro dos limites deste código, especialmente em relação aos de número 4, cuja finalidade do seu exercício é gerar resultados legítimos, em geral, leis, presume-se que a referida ação tenha também um compromisso com a definição de direito, tal qual apontada por Habermas, a qual porta os elementos da interpretação obrigatória e da imposição, ou seja, a peremptoriedade. Portanto, exercer o direito originário do soberano à desobediência civil, dentro da fidelidade à lei, ou no seu limite, implicaria, também, a aceitação da penalidade.

Desse modo, não seria inconsistente, como pretende Raz, pensar a desobediência civil como um direito político excepcional, não violento, penalizável e limitado à justiça da causa, desde que em um sentido processual, como déficit de processo político adequado devido àquele que é o soberano. Nesse sentido, também, é que a desobediência civil pode dramatizar, dar mais visibilidade, algo importante processualmente, o que vai contra a tese de Arendt (1972) de que a disposição de aceitar a punição apontaria para o fanatismo (p. 67), já que, para Habermas (2015), «se todo risco pessoal desaparece, o fundamento moral do protesto que infringe as regras torna-se questionável; também se desvaloriza o seu efeito de apelo.» (p. 143). Dito claramente, a aceitação da punição por parte dos desobedientes parece compor o impacto dramatizador que a desobediência desempenha nas sociedades democráticas.

Conclusão

A desobediência civil pode ser analisada como sendo um dever ou como sendo um direito. Boa parte dos teóricos a tratam como sendo um direito. Para Rawls, ela é um direito de defesa das liberdades individuais. Para Habermas, ela é um dos direitos originários do soberano. Nesse sentido, Raz teceu uma crítica severa no sentido de que, em regimes políticos democráticos, não haveria um direito à desobediência civil. Para Raz, não se poderia considerar algo um direito e ao mesmo considerá-lo excepcional ou punível. Portanto, essas teorias seriam inconsistentes, o que indicaria que, a bem da verdade, a desobediência civil não seria um direito. Poderia até ser um dever, mas não seria um direito.

Defendeu-se que a proposta de Habermas não se aplica à objeção de Raz. É central para o argumento de Raz que nas democracias o direito de participação política encontre efetivação jurídica e que, portanto, não faria sentido ter um direito ilegal extraordinário, excepcional, de participação política. Para ele, se a sociedade realiza legalmente o direito de participação política, então, discordâncias importantes em relação a leis ou políticas públicas devem ser encaminhadas nos termos do direito de participação política estruturado legalmente em tal sociedade.

A possível resposta, a partir da perspectiva de Habermas, levou à distinção entre matérias substantivas e matérias processuais. Em relação ao primeiro caso, a crítica de Raz pode ser considerada acertada, mas não em relação ao segundo caso. Nesse sentido, a objeção de Raz atinge mais a proposta de Rawls, na medida em que ela visa à defesa de direitos individuais específicos. Já, a proposta de Habermas se refere a possíveis déficits na realização do próprio direito de participação política. Nesse sentido, a desobediência civil desafiaria não propriamente os produtos oriundos dos procedimentos democráticos, mas o próprio procedimento que engendrou tais conteúdos ou decisões. Foi nesse sentido que Habermas tratou da instalação dos mísseis nucleares na Alemanha. Para ele, a decisão para tal tinha sido tomada por um procedimento inadequado, considerando a

gravidade do caso. A decisão não poderia ter sido tomada por maioria simples e nem sem um amplo debate sobre o assunto. Por isso, os protestos havidos à época estariam albergados pelo direito à desobediência civil.

Referências

- ARENDR, Hannah. *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*. New York: Viking Press, 1961.
- ARENDR, Hannah. *Civil Disobedience*. In *Crises of the Republic*. New York: Harcourt, 1972.
- ARENDR, Hannah. *On Revolution*. New York: Penguin, 1977.
- ARENDR, Hannah. *The Life of the Mind: Willing*. New York: Harvest Book, 1978.
- BARREYRO, María Emilia. *The Purest Form of Communicative Power. A Reinterpretation of the Key to the Legitimacy of Norms in Habermas's Model of Democracy*. Constellations. 2018.
- BERLIN, Isaiah. *Liberty. Incorporating Four Essays on Liberty*. [Ed. by Henry Hardy]. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- BROWNLEE, Kimberley. *Conscience and Conviction: The Case for Civil Disobedience*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- COHEN, Jean L., ARATO, Andrew. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge: MIT Press, 1992.
- DELMAS, Candice. *A Duty to Resist: When Disobedience Should Be Uncivil*. New York: Oxford University Press, 2018.
- DWORKIN, Ronald. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- DWORKIN, Ronald. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- FINLAYSON, James Gordon. *Where the Right Gets in: On Rawls's Criticism of Habermas's Conception of Legitimacy*. *Kantian Review*. N. 21, p. 161-183, 2016.
- HABERMAS, Jürgen. *O conceito de poder de Hannah Arendt*. In: HABERMAS, J. *Habermas: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1980 [1976].
- HABERMAS, Jürgen. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. (Trad. Guido A. de Almeida: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989 [1983].
- HABERMAS, Jürgen. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. 4. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994 [1992].
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. II]. [Trad. F. B. Siebeneichler: *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a [1992].
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. III]. [Trad. F. B. Siebeneichler: *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b [1992].
- HABERMAS, Jürgen. *From Kant to Hegel and Back again – The Move Towards Detranscendentalization*. *European Journal of Philosophy*. v. 7, n.º 2, p. 129–157, 1999a.
- HABERMAS, Jürgen. *Wahrheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp, 1999b.
- HABERMAS, Jürgen. *On Law and Disagreement. Some Comments on "Interpretative Pluralism"*. *Ratio Juris*. v. 16, n.º 2, 2003, p. 187–94.
- HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. [F. B. Siebeneichler: *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007 [2005].
- HABERMAS, Jürgen. *A nova obscuridade: pequenos escritos políticos V*. [Luiz Repa: *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften VI*]. São Paulo: Editora UNESP, 2015 [1985].
- HART, H. L. A. *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory*. Oxford: Clarendon Press, 2001 [1982].
- HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. [S. Krieger: *Das Recht der Freiheit*]. São Paulo: Martins Fontes, 2015 [2011].
- KALYVAS, Andreas. *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- KENNEDY, Ellen. *Carl Schmitt and the Frankfurt School*. *Telos*. v. 71, p. 37-66, 1987.
- LEFKOWITZ, David. *On a Moral Right to Civil Disobedience*. *Ethics*. v. 117, n.º 2, p. 202-233, 2007.
- MELO, Rúion. *Legitimidade política e esfera pública: disputando os sentidos da desobediência civil*. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*. AOP (Advance Online Publication), p. 1-27, 2020.
- NEVES, Marcelo. *Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil*. São Paulo: Martins Fontes, 2008 [2000].
- RAWLS, John. *The Idea of Public Reason Revisited*. *The University of Chicago Law Review*. v. 64, n.º 3, p. 765-807, 1997.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1999 [1971].

RAZ, Joseph. The Authority of Law. Oxford: Clarendon, 1979.

SCHMITT, Carl. Legalidade e legitimidade. Belo Horizonte: Del Rey, 2007 [1932].

SCHMITT, Carl. Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. 9ª. ed. Berlin: Duncker & Humblot, 2009 [1922].

SILVA, Felipe Gonçalves. Desobediência civil e o aprofundamento da democracia. Pensando – Revista de Filosofia. v. 9, n.º 18, p. 128-215, 2018.

VOLPATO DUTRA, Delamar José. Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

VOLPATO DUTRA, Delamar José. A desobediência civil como um direito de defesa em Rawls e uma tentativa de resposta à crítica de Raz. Filosofia Unisinos/Unisinos Journal of Philosophy. v. 24, n.º 3, p. 1-24, 2023.

Delamar José Volpato Dutra

Graduado em Filosofia (UCS) e em Direito (UFSC), doutor em Filosofia pela UFRGS, com estágio de doutorado na Université Catholique de Louvain, Bélgica. Fez pós-doutorado na Columbia University (New York), na Aberystwyth University (País de Gales, Reino Unido) e na Università degli Studi di Padova. É professor titular da Universidade Federal de Santa Catarina, com atuação na graduação, no Programa de pós-graduação em Filosofia. Compõe o corpo docente do mestrado profissional interdisciplinar Estudos de cultura e política da UNIFAP. Pesquisa sobre a fundamentação e a aplicação do direito, especialmente a relação entre moral, direito, direitos humanos, política e democracia. Publicou os livros "Razão e consenso em Habermas", "A reformulação discursiva da moral kantiana" e "Manual de Filosofia do Direito".

Endereço para correspondência

DELAMAR JOSÉ VOLPATO DUTRA

Praça Pe. José de Anchieta, 21

Córrego Grande, 88037255

Florianópolis, SC, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados pela Mais H Consultoria Linguística e submetidos para validação do autor antes da publicação.