

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
**Faculdade de Direito**  
**Programa de Pós-Graduação**  
**Doutorado em Direito**

Renato Toledo da Cunha

**A DESOBEDIÊNCIA CIVIL TRIBUTÁRIA COMO UMA POSSIBILIDADE DE  
REALIZAÇÃO DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS**

**Belo Horizonte - MG**  
**2021**

Renato Toledo da Cunha

**A DESOBEDIÊNCIA CIVIL TRIBUTÁRIA COMO UMA POSSIBILIDADE DE  
REALIZAÇÃO DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS**

Tese de Doutorado em Direito apresentada à Banca Examinadora como exigência para a obtenção do título de Doutor junto ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, desenvolvida no interior da Linha de Pesquisa Estado, Razão e História, e do Projeto Estruturante Justiça: Teoria e Realidade.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Adyr Dias do Amaral

**Belo Horizonte - MG  
2021**

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
**(eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)**

---

C972d Cunha, Renato Toledo da.  
A desobediência civil tributária como uma possibilidade de realização dos direitos fundamentais / Renato Toledo da Cunha. – Belo Horizonte, MG, 2021. 189 f.

Orientador: Paulo Adyr Dias do Amaral.

Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal de Minas Gerais.

1. Desobediência civil tributária. 2. Direitos fundamentais. 3. Estado constitucional democrática. I. Amaral, Paulo Adyr Dias do. II. Universidade Federal de Minas Gerais. III. Título.

CDU 322.4

---

**Elaborado por Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422**

Para Maria Fernanda,  
embora ela ainda nem saiba exatamente os porquês.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE DIREITO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
DOUTORADO EM DIREITO**

**A DESOBEDIÊNCIA CIVIL TRIBUTÁRIA COMO UMA POSSIBILIDADE DE  
REALIZAÇÃO DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS**

Renato Toledo da Cunha

A presente tese de doutoramento, intitulada “A desobediência civil tributária como uma possibilidade de realização dos direitos fundamentais”, de autoria de Renato Toledo da Cunha, sob a orientação do Prof. Dr. Paulo Adyr Dias do Amaral, foi considerada \_\_\_\_\_ pela banca examinadora, composta pelos seguintes membros:

---

Professor Doutor Paulo Adyr Dias do Amaral – Orientador

---

UFMG

---

UFMG

---

Externo

---

Externo

---

Suplente – UFMG

Belo Horizonte, \_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2021.



FACULDADE DE DIREITO UFMG

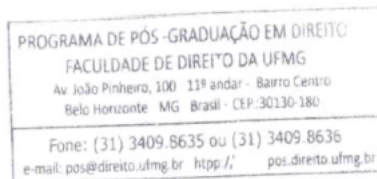
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO DA UFMG

### CERTIDÃO

**CERTIFICO**, para os devidos fins e a pedido do interessado, que **RENATO TOLEDO DA CUNHA** defendeu tese de Doutorado sob o título "**A DESOBEDIÊNCIA CIVIL TRIBUTÁRIA COMO UMA POSSIBILIDADE DE REALIZAÇÃO DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS**", ao quarto dia do mês de agosto do ano de dois mil vinte e um, perante a banca examinadora composta pelos Professores Doutores Paulo Adyr Dias do Amaral (Orientador/UFMG), Ricardo Henrique Carvalho Salgado (UFMG), Karine Salgado (UFMG), Dr Paulo César Pinto de Oliveira (UFV) e Daniel Carreiro Miranda (UFMG), que consideraram o candidato "**aprovado**" com a nota 100. Informamos que o interessado cumpriu todos os requisitos exigidos pelo curso, estando apto para receber o título de Doutor, bem como todos os direitos que lhe confere o título. É o que me cumpre **certificar**, pelo que eu, Fernanda Bueno de Oliveira, Servidora Pública no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, lavro a presente **certidão** que dato e assino.

Belo Horizonte, 06 de agosto de 2021.

*Fernanda Bueno de Oliveira*



## RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo avaliar a desobediência civil tributária como uma possibilidade de realização dos fins éticos do Estado Constitucional Democrático, no qual uma ordem justa é a que declara com prioridade os direitos fundamentais e, assim, define a ideia de justiça. Nele, os direitos fundamentais representam o conteúdo da justiça material, o cerne da obrigação política. É nesse encadeamento que reside a possibilidade, no plano teórico, do exercício da desobediência civil tributária indireta, que se volta, de forma imediata, à norma de direito tributário positivo, com a finalidade mediata de se obter mudanças ou ajustes de políticas públicas através do direito financeiro, ou seja, da alocação das receitas tributárias para a concreta realização e garantia da universalidade ética no Estado Constitucional Democrático que se afasta ou se coloca em confronto com os fins sustentadores e indispensáveis à própria unidade democrática. A leitura constitucional contemporânea deve levar em consideração um amplo quadro de valores, explícitos e implícitos no próprio sistema constitucional, como decorrência lógico-filosófica de sua unidade, sempre aberta a posições pluralistas e antagônicas no quadro social. A conduta desobediente civil – em que o termo *civil* é entendido como sinônimo de respeito à obrigação político-histórica – exige, para a afirmação de sua existência, a definição de limites e condições no contexto jurídico-político no qual se estabelece. Em síntese, do ponto de vista metodológico, buscamos realizar uma reflexão histórica, sistemática e crítica do justo e do ético no âmbito do Estado Constitucional Democrático para, ao final, concluir que a desobediência civil tributária apresenta-se como forma de participação da coletividade de cidadãos, a partir dos próprios princípios que informam a legitimidade constitucional, na construção, abertura e defesa da constituição democrática. Numa cidadania participativa e solidária, a desobediência civil tributária insere-se em um complexo processo político e jurídico de interpretação da constituição e, em última análise, do papel ético do Estado Constitucional Democrático.

**Palavras-chave:** desobediência civil tributária; direitos fundamentais; Estado Constitucional Democrático.

## ABSTRACT

The present work aims to evaluate the tax civil disobedience as a possibility of achieving the ethical purposes of the Democratic Constitutional State, in which a fair order is the one that declares fundamental rights with priority and thus defines the idea of justice. In other words, a State in which fundamental rights represent the content of material justice, the core of the political obligation. It is in such context that lies the theoretical possibility of exercising indirect tax civil disobedience, which immediately aims a positive tax law, with the mediate purpose of obtaining changes or adjustments to public policies through the financial law, regarding the allocation of tax revenues in order to achieve the concrete realization and guarantee of the ethical universality of a Democratic Constitutional State that moves away from or confronts itself with the sustaining and indispensable ends of the democratic unity itself. The contemporary constitutional interpretation must consider a broad framework of values, explicit and implicit in the constitutional system itself, as a logical-philosophical consequence of its unity, always open to pluralist and antagonistic positions in the social framework. Civil disobedient conduct – in which the term *civil* is understood as a synonym for respect for the political-historical obligation – requires, for the affirmation of its existence, the definition of limits and conditions in the legal-political context in which it is established. In summary, from a methodological stand point, we seek to carry out a historical, systematic and critic reflection on the fair and ethical within the Democratic Constitutional State to conclude, in the end, that the tax civil disobedience presents itself as a form of participation by the collective of citizens, based on the very principles that inform constitutional legitimacy, in the construction, opening and defense of the democratic constitution. In a participatory and solidary citizenship, tax civil disobedience is part of a complex political and legal process of interpretation of the constitution and, ultimately, of the ethical role of the Democratic Constitutional State.

**Keywords:** civil tax disobedience; fundamental rights; Democratic Constitutional State.



## RÉSUMÉ

Le présent travail vise à évaluer la désobéissance civile fiscale comme une possibilité d'atteindre les objectifs éthiques de l'État Constitutionnel Démocratique, dans lequel un ordre juste est celui qui déclare les droits fondamentaux en priorité et définit ainsi l'idée de justice. Autrement dit, un État dans lequel les droits fondamentaux représentent le contenu de la justice matérielle, le cœur de l'obligation politique. C'est dans un tel contexte que réside la possibilité théorique d'exercer la désobéissance civile fiscale indirecte, qui vise immédiatement une loi fiscale positive, dans le but médiat d'obtenir des changements ou des ajustements aux politiques publiques par la loi financière, concernant en l'affectation des recettes fiscales afin parvenir à la réalisation concrète et à la garantie de l'universalité éthique d'un État Constitutionnel Démocratique qui s'éloigne ou se confronte aux fins durables et indispensables de l'unité démocratique elle-même. L'interprétation constitutionnelle contemporaine doit considérer un large cadre de valeurs, explicite et implicite dans le système constitutionnel lui-même, comme une conséquence logique-philosophique de son unité, toujours ouverte à des positions pluralistes et antagonistes dans le cadre social. La désobéissance civile – dans laquelle le terme *civil* est compris comme synonyme de respect de l'obligation politico-historique – nécessite, pour l'affirmation de son existence, la définition de limites et de conditions dans le contexte juridico-politique dans lequel elle s'établit. En résumé, d'un point de vue méthodologique, nous cherchons à mener une réflexion historique, systématique et critique sur le juste et l'éthique au sein de l'État Constitutionnel Démocratique pour, à la fin, conclure que la désobéissance civile fiscale se présente comme une forme de participation du collectif des citoyens, fondée sur les principes mêmes qui fondent la légitimité constitutionnelle, à la construction, l'ouverture et la défense de la constitution démocratique. Dans une citoyenneté participative et solidaire, la désobéissance civile fiscale s'inscrit dans un processus politique et juridique complexe d'interprétation de la constitution et, in fine, du rôle éthique de l'État de droit démocratique.

**Mots-clés:** désobéissance fiscale civile; droits fondamentaux; État Constitutionnel Démocratique.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>8</b>
<b>2 DESENVOLVIMENTO DA RESISTÊNCIA AO DIREITO E DA DESOBEDIÊNCIA CIVIL .....</b>	<b>20</b>
<b>2.1 Resgate histórico do desenvolvimento do direito de resistência e sua constitucionalização no Estado Moderno: o momento de chegada .....</b>	<b>21</b>
<b>2.2 O desenvolvimento da desobediência civil: obrigação política e obrigação jurídica .....</b>	<b>38</b>
<b>2.3 A configuração jurídica da desobediência civil .....</b>	<b>50</b>
<b>3 A RESISTÊNCIA AO DIREITO E A DESOBEDIÊNCIA CIVIL NA FILOSOFIA..</b>	<b>63</b>
<b>3.1 Prolegômenos filosóficos da resistência ao direito e da desobediência civil.....</b>	<b>65</b>
<b>3.2 A resistência ao direito no pensamento criticista: a reforma como modelo racional do progresso ético do Estado .....</b>	<b>78</b>
<b>3.3 A possibilidade do desenvolvimento da resistência ao direito no pensamento de Hegel .....</b>	<b>89</b>
<b>3.4 A finalidade ética do Estado: entre o Estado Ético e o Estado Poiético .....</b>	<b>101</b>
<b>4 A TRIBUTAÇÃO COMO PRESSUPOSTO DE GARANTIA E EFICÁCIA DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS: UMA PERSPECTIVA HISTÓRICO-ÉTICO-FILOSÓFICA.....</b>	<b>114</b>
<b>4.1 Considerações gerais sobre tributação: evolução, aspectos básicos, fundamentos e poder fiscal.....</b>	<b>118</b>
4.1.1 Grécia.....	118
4.1.2 Roma.....	121
4.1.3 Idade Média .....	124
4.1.4 Idade Moderna .....	128
<b>4.2 A finalidade ética da tributação .....</b>	<b>135</b>
<b>4.3 Pressupostos da desobediência civil tributária em um plano filosófico-teórico ...</b>	<b>150</b>
<b>4.4 A desobediência civil tributária como meio de realização dos direitos fundamentais no Estado Constitucional Democrático .....</b>	<b>163</b>
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>173</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>177</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Nos estertores do século passado, ainda como estudante de graduação na Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, tivemos contato com uma tese (à época ainda não defendida) cujo tema era desobediência civil. Mais precisamente, tratava-se de um esforço teórico para traçar a configuração jurídica da desobediência civil.

Naquele tempo, com a graduação do curso de direito ainda inconclusa, somada a certa dose de ingenuidade intelectual, nos soou no mínimo estranha a concepção e, ainda mais, a existência de um mecanismo (apenas aparentemente jurídico, segundo pensávamos à época) que permitisse o descumprimento do próprio direito. Pareceu-nos, então, mais um esforço jusfilosófico especulativo do que propriamente um instituto jurídico sério e sólido. Talvez ainda fortemente influenciados pelas concepções positivistas, de presença marcante em muitos dos professores a cujas aulas e doutrinas estávamos expostos, pensávamos se tratar de uma gritante e insuperável contradição.

Pouco tempo depois de termos simplesmente visto a tese, o texto completo chegou às nossas mãos. Devemos confessar que a primeira leitura, feita com voracidade e encantamento, não fez mais do que incrementar o volume de dúvidas, que já não eram poucas. Não conseguimos, naquele contexto, apreender as diversas camadas e possibilidades de leitura do trabalho. Todavia, estava lançada a semente da dúvida e da inquietação que nos acompanharia por bastante tempo. Afinal, como conceber um instituto que é direito (afirmava o autor da tese), mas ao mesmo tempo é contra o direito? Como aceitar uma ferramenta antissistema no bojo do próprio sistema?

Embora sempre presente em nosso imaginário, com maior ou menor intensidade, a vida nos levou por caminhos que nos pareceram afastar do tema da desobediência civil. O direito tributário se tornou, no início de nossa caminhada profissional, o objeto central de estudos e indagações. A dogmática prevaleceu, as obrigações profissionais se avolumaram e, de alguma forma, sempre que pensávamos na desobediência civil, naquela interessante tese de doutorado lida havia tanto tempo, indagávamo-nos se seria possível, ainda que no plano teórico ou filosófico – não dogmático, portanto –, pensar na possibilidade da desobediência civil especificamente em relação aos tributos, que são, em última análise, o meio preponderante pelo qual o Estado financia a si e a todas as suas atividades.

Voltamos ao texto daquela tese, relemo-lo com afinco redobrado, tendo sempre em mente a ideia do Estado que tem nos tributos a fonte de seu financiamento. Embora a tese

traçasse, com indiscutível competência, a configuração jurídica da desobediência civil, não tangenciava a questão tributária. A essa altura, já estávamos convencidos da relevância e da potência da desobediência civil.

A pergunta, ou melhor, o problema – tanto naquele tempo como agora – é: seria possível sustentar juridicamente a possibilidade da desobediência civil em matéria tributária? Ou seja, poderiam, em tese, os cidadãos-contribuintes exercerem a desobediência civil em matéria tributária e, com efeito, deixar de recolher tributos? Em caso de resposta positiva, em que circunstâncias, sob quais fundamentos?

Em pesquisas preliminares, ainda quando do amadurecimento do projeto de tese que seria apresentado para o concurso de ingresso no doutorado do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da UFMG, percebemos que não havia muitos trabalhos de fôlego sobre o tema da desobediência civil tributária. Monografias esparsas, textos menores, muitas vezes sem o rigor científico necessário para delimitar e compreender a desobediência civil juridicamente e, após, realizar o *teste* de sua aplicação na seara tributária. Parece menos complicado, para aqueles que aceitam e endentem a desobediência civil, conceber sua utilização como ato de protesto, sobretudo quando se pensa em figuras históricas contemporâneas da maior importância que ainda permeiam de forma bastante presente o imaginário da nossa geração: Mahatma Gandhi e sua não-violência na Índia, na luta contra o imperialismo, e Martin Luther King Jr. na luta pelos direitos civis nos Estados Unidos da América.

Porém, pouquíssimos autores pareciam ter-se debruçado sobre a possibilidade de a desobediência civil ser exercida através de não pagamento de tributos legalmente instituídos. Talvez traçando um paralelo com a anedota tão popular e largamente repetida de que “o órgão mais sensível do corpo humano é o bolso”, verificávamos que os juristas não se dispunham a pensar em bulir com o órgão mais sensível do Estado, seu *bolso* (a arrecadação de tributos, em última análise). Tínhamos a impressão de que a desobediência civil serviria e teria aplicabilidade em outras áreas de direito, mas não na senda tributária. Entretanto, se o direito é uno, se a ciência do direito é una e as tradicionais divisões existentes são didáticas e dizem respeito sobretudo a instrumentos para facilitar o ensino e a compreensão do fenômeno jurídico, não faria sentido conceber, conhecer e aplicar a desobediência civil somente em parte do direito, sem, todavia, alcançar o direito tributário. Ainda que o fenômeno tributário tenha umbilical relação com o *órgão mais sensível* do Estado, sua aplicação não poderia ser afastada, pelo menos não teoricamente.

Uma abordagem jusfilosófica foi o que nos moveu a empreender a presente pesquisa. Nossa hipótese, portanto, é de que é possível, dentro de determinados parâmetros, o exercício da desobediência civil tributária como forma de forçar a reaproximação do Estado Constitucional Democrático de seu ideal ético, do *justo*.

Dito de outra forma: a conduta desobediente civil – em que o termo *civil* é entendido como sinônimo de respeito à obrigação político-histórica – exige, para a afirmação de sua existência, a definição de limites e condições no contexto jurídico-político no qual se estabelece. A desobediência civil tributária seria, portanto, um valioso instrumento oponível ao próprio Estado Constitucional Democrático, capaz de dissuadir condutas que comprometam o compromisso ético desse Estado ou mesmo de impulsioná-lo no sentido de realizar condutas inerentes com tal compromisso.

Nosso objetivo na pesquisa consistiu em identificar historicamente, explicitar o conteúdo jurídico e definir as condições e limites da desobediência civil, notadamente em matéria tributária, bem como demonstrar sua possibilidade de servir à realização e aperfeiçoamento do Estado Constitucional Democrático, ou, em termos salgadianos, do Estado Ético Racional.

Em termos mais específicos, nossos objetivos foram: sistematizar a evolução histórica da desobediência civil através da transição da resistência ao direito à desobediência civil em sentido estrito; analisar a obrigação política, a obrigação jurídica e o dever de obediência ao direito frente à possibilidade de desobediência civil; delinear, juridicamente, a configuração da desobediência civil; traçar a possibilidade, jurídica e política, especificamente da desobediência civil tributária como instrumento de participação democrática direta do povo no Estado Constitucional Democrático.

Especificamente quanto à aderência à linha de pesquisa “Estado, Razão e História”, investigamos o Estado em diferentes dimensões. Na dimensão jurídica, a análise centrou-se na verificação da possibilidade teórica da desobediência civil tributária como instrumento garantidor da racionalidade do direito. Além disso, também foi objeto de análise a compatibilidade entre democracia e desobediência civil, os limites materiais e condições da desobediência civil e seus elementos caracterizadores.

Na dimensão político-histórico-cultural e filosófica, a investigação caminhou pelo estudo da evolução histórica desobediência civil desde a tradição grega, até a constitucionalização do direito de resistência no Estado Moderno, a desaguar na análise da desobediência civil frente ao paradigma do Estado Constitucional Democrático. A pesquisa

abordou as principais linhas de tradição do pensamento filosófico do mundo ocidental e seu diálogo com a possibilidade teórica da desobediência civil tributária.

O estudo da desobediência civil, especialmente do ponto de vista histórico, é o estudo da própria formação do Estado. Sobretudo quando encarada do ponto de vista do direito tributário, a possibilidade da desobediência civil seja talvez uma das mais claras expressões da permanente tensão entre poder e liberdade. De um lado, o poder do Estado de promover a necessária imposição fiscal constitucional e, de outro lado, a liberdade do povo-contribuinte de, teoricamente, desobedecer civilmente a seu dever de pagar tributos ao Estado que se descola de sua finalidade ética.

Em suma, buscamos realizar a reflexão histórica, sistemática e crítica do *justo*, do político e do ético no seio do Estado Constitucional Democrático, através do estudo teórico da desobediência civil tributária.

Metodologicamente, a solução do problema suscitado passou por três pontos de abordagem, que embora concomitantes, mereceram uma reflexão singularizada: a sistematização histórica da evolução jusfilosófica da desobediência civil; a configuração da desobediência civil no Estado Constitucional Democrático; e, finalmente, a possibilidade da desobediência civil tributária como contributo à realização dos fins éticos do Estado Constitucional Democrático.

Adaptando a sintetização feita por Horta<sup>1</sup> da estrutura lógica de raciocínio de Joaquim Carlos Salgado (fundada no pensamento de Hegel), o estudo da evolução jusfilosófica e histórica da desobediência civil deu-se em três grandes momentos do Estado de Direito: no mundo ético greco-romano, no período medieval e no Estado de Direito (a partir da Revolução Francesa). Acrescentamos à análise um momento posterior, consubstanciado no paradigma do Estado Constitucional Democrático contemporâneo.

Nesse escopo, empreendemos a sistematização da evolução do tema da resistência ao direito e da desobediência civil para sustentar a fundamentação basilar da pesquisa, que passa justamente por sua conceituação jurídica e análise de sua aplicabilidade especificamente em matéria tributária e particularmente do Estado Fiscal, que depende da arrecadação tributária para consecução de seus fins.

Quanto aos demais aspectos, com base na pesquisa histórica inicialmente realizada, utilizamo-nos dos instrumentos tradicionais da pesquisa jurídica, isto é, a investigação e análise

---

<sup>1</sup> HORTA, José Luís Borges. Hegel e o Estado de Direito. In SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luís Borges (coord.). **Hegel, liberdade e Estado**. Belo Horizonte: Fórum, 2010, p. 250-251.

de doutrina especializada sobre o tema, com enfoque interdisciplinar (ciência e filosofia do direito, ciências sociais e história), constituída especialmente por livros e artigos científicos publicados em revistas e demais periódicos, além da hermenêutica constitucional contemporânea, lançando mão de dois modelos de investigação: o jurídico-exploratório e o jurídico-propositivo.

O marco teórico utilizado foi o pensamento do Prof. Joaquim Carlos Salgado no que tange à consolidação de ideia de justiça e sua íntima conexão com a demanda pela efetividade do direito, na direção da construção de uma teoria apta a servir ao direito, além de compatível com o legado do pensamento ocidental e ao projeto ético do Estado de Direito.

Para dar consistência metodológica à pesquisa, começamos por fazer um necessário resgate histórico do direito de resistência, gênero no qual se encaixa a espécie desobediência civil. Afinal, a evolução da desobediência civil em épocas pré-modernas apresenta-se quase que fundida ao fenômeno da resistência ao direito. Embora guardem semelhanças e aproximações, o direito de resistência precede, do ponto de vista cronológico, à desobediência civil (que, como a entendemos e concebemos no sentido técnico-jurídico, só pode ser compreendida com o advento do Estado Moderno). Talvez por isso alguns estudiosos ainda confundam os fenômenos, se não tratando um pelo outro, pelo menos não fazendo as distinções necessárias para separá-los.

Nessa medida, o resgate histórico empreendido Capítulo 2 fez-se necessário. Compreender a formação histórica do fenômeno da resistência ao direito é pavimentar o caminho para diferenciá-lo da desobediência civil. Portanto, partindo da tradição grega (o mito de Prometeu e a tragédia *Antígona*, de Sófocles), passamos pelo medievo (Santo Agostinho e Santo Tomás), analisamos os contratualistas (Hobbes, Locke e Rousseau), chegamos à constitucionalização do direito de resistência para, a partir daí, buscar extrair a desobediência civil como forma de resistência, embora com contornos e características que lhe são ínsitas e que lhe diferenciam e individualizam enquanto fenômeno jurídico próprio.

Nessa ordem de ideias, buscamos desenvolver, no Item 2.2, o estudo da distinção entre obrigação política, entendida como a exigência genérica de respeito às instituições e formas ordenadas de organização da comunidade política, e da obrigação jurídica, que por nascer da obrigação política deve ser compatível com os ideais de justiça e do justo concreto no Estado Constitucional Democrático. As ideias de obrigação política e desobediência civil são indissociáveis, com efeito. A desobediência civil, tal qual a entendemos, é a desobediência da

obrigação jurídica – porém nunca da obrigação política (feixe de valores político-jurídicos socialmente aceitos e compartilhados).

Assim, antes de avançar, buscamos sintetizar o fundamento de validade (ou a razão da obrigatoriedade) da obrigação jurídica em três grandes correntes do pensamento jusfilosófico: jusnaturalismo, contratualismo e positivismo. Na sequência, abordamos as correntes que analisaram o fundamento da obrigação política. Desse modo, conseguimos caminhar no sentido de demonstrar a força e a potência da desobediência civil que não nega a democracia, senão aperfeiçoa-a.

Mesmo tendo estabelecido a articulação e a conexão íntima e necessária entre Estado Constitucional Democrático, desobediência civil, obrigação política e obrigação jurídica, era preciso enfrentar a delimitação, ou melhor, a configuração jurídica da desobediência civil. Esse esforço é empreendido no Item 2.3, com a análise dos elementos essenciais caracterizadores da desobediência civil. Nossa análise parte das duas principais vertentes de abordagem da desobediência civil: liberalismo e constitucionalismo.

A tradição liberal, gestada sobretudo na doutrina norte-americana a partir do movimento de luta pelos direitos civis nas décadas de 50 e 60 do século XX, teve o mérito de incluir a desobediência civil no debate político e jurídico contemporâneo, embora represente uma visão potencialmente limitadora do fenômeno, ao concebê-la como uma forma de protesto político desprovido de juridicidade. Nesse ponto, analisamos em particular o pensamento do norte-americano John Rawls.

A visão constitucionalista, por outro lado, reconhece uma desobediência civil mais profunda, como forma ativa de atuação no processo jurídico (e político) de interpretação da Constituição, como importante mecanismo jurídico-constitucional para a defesa dos direitos fundamentais. A análise foi feita a partir do pensamento de Hannah Arendt, Jürgen Habermas e Ronald Dworkin.

Assim, percebemos que tanto na vertente liberal como na constitucionalista, a desobediência civil é entendida como fenômeno cuja manifestação se verifica internamente em determinado sistema jurídico constitucional democrático e caracteriza-se como uma manifestação pública e pacífica de não obediência perante normas ou decisões do poder público tidas como injustas segundo critérios de justiça formal e material do próprio ordenamento jurídico.

Analisamos, na sequência, cada um dos elementos que consideramos essenciais à configuração da desobediência civil, a saber: (i) seu caráter público, (ii) contrário à lei (*prima*



*facie* ilegal), (iii) deliberado, (iv) não violento e (v) coletivo. Ao final, tratamos de dois outros elementos mencionados por parte relevante da doutrina (a aceitação voluntária de sanções por parte do desobediente e o caráter de último recurso), embora os consideramos elementos acidentais (em oposição aos essenciais).

O Capítulo 3 abre um novo eixo da tese, de caráter eminentemente filosófico. No Item 2.1, empreendemos a análise filosófica do tema da desobediência civil. Retornamos às suas origens para compreender a evolução no pensamento filosófico a respeito do fenômeno da resistência ao direito, origem da desobediência civil. Assim, fizemos detida análise da *rainha das tragédias*, *Antígona*, de Sófocles, que talvez seja o primeiro texto (literário, é verdade, e não jurídico) a expor a tensão (ainda atual) entre justiça e direito, além do enfrentamento da questão moral. Utilizamos-nos da tragédia grega (que já havia sido brevemente tratada anteriormente, ainda que por outro ângulo) tanto por sua força e beleza, como por seu valor histórico, mas, sobretudo, por seu caráter mimético (como destacado por Aristóteles), a representar as ações humanas e seus dilemas, inclusive éticos.

A partir de *Antígona*, tratamos do suicídio político de Sócrates e percorremos brevemente o pensamento de Aristóteles, sempre com foco na questão da resistência ao direito posto, buscando articular o pensamento grego sobre o tema, cuja central importância reside no fato de ter inspirado e influenciado todos os pensadores que posteriormente se ocuparam do tema.

Ainda que vários autores na história da filosofia tenham admitido a possibilidade de aventar-se uma justificativa ética para o exercício de alguma forma de resistência face à arbitrariedade conduzida na elaboração ou aplicação das leis injustas, outros aparentemente negaram tal possibilidade. No Item 3.2, analisamos o pensamento criticista de Immanuel Kant, com destaque para o tema da ética e da possibilidade de a conduta humana ir de encontro à determinação legal-estatal. Julgamos necessária a contribuição do pensamento de Kant à tese, por representar uma espécie de contraponto às demais visões filosóficas apresentadas anteriormente. Porém, mesmo o filósofo de Königsberg entende pela possibilidade de alteração política por meio de reformas não violentas como mola propulsora para o aperfeiçoamento racional do direito e do Estado. Concluímos, que é possível verificar, no pensamento kantiano, elementos que se coadunam com a possibilidade de resistência (ainda que reduzida), embora não tenhamos tido a ousadia de ver em Kant qualquer traço de aceitação da desobediência civil em sentido estrito.

Após a leitura kantiana, analisamos a filosofia de Hegel no Item 3.3, tendo como ponto de partida a visão do filósofo sobre a Revolução Francesa e a ideia de liberdade. A liberdade, para Hegel, é o alicerce que sustenta a vida comum dos homens em sociedade. É ela o princípio universal da socialidade e, com efeito, o princípio e a meta da sociedade e do Estado, como fundamento de qualquer convivência racional. Para Hegel, a partir da Revolução Francesa estabelece-se o princípio através do qual o homem se efetiva, ao romper sua particularidade e abrir-se para a comunhão universal das liberdades. Nesse sentido, Hegel a pensa a partir de um movimento do Espírito que se realiza na História e reconhece na Revolução Francesa o momento histórico da realização da liberdade objetiva e subjetiva, bem como do direito nela fundado, pois uma constituição foi elaborada segundo o conceito do direito, nela tudo encontra seu fundamento. A Revolução tornou possível que o homem conduzisse sua própria vida, organizando-a racionalmente por um direito também racionalmente produzido e considerado forma de realização da liberdade. Da dialética aparentemente inconciliável entre a consciência nobre e a consciência vil que impulsionaram a Revolução Francesa, entendida como espécie de resistência aos abusos do Estado, emergiu nosso modelo atual de Estado, fundamental para a compreensão da desobediência civil tal qual a concebemos.

Como desdobramento e fechamento, no Item 3.4, analisamos a finalidade ética do Estado a partir do pensamento do Prof. Joaquim Carlos Salgado, tendo como marco teórico a diferença entre o Estado Poiético (ligado à realização de uma finalidade – econômico/financeira –, que deve ser superada) e o Estado Ético (conjugação da liberdade individual da moralidade e a lei abstrata no sistema das necessidades, superando dialeticamente a dualidade com o reconhecimento de direitos universais a um sujeito que tem sua liberdade individual objetivada na lei). O exame empreendido perpassa, como feito pelo mestre mineiro, as ideias de Platão, Aristóteles, Santo Agostinho e Maquiavel. Porém, importa-nos sobretudo o Estado Ético como sinônimo de Estado de Direito (aquele em que é possível a desobediência civil *stricto sensu*), que tem a ética como realização concreta da liberdade.

No próximo e derradeiro eixo da pesquisa, o Capítulo 4, tratamos da questão tributária e demonstramos que, assim como a desobediência civil, a tributação (tal qual atualmente entendida e ordenada) também é produto do Estado Moderno. No Item 4.1, procuramos expor que, embora o tributo, em seu sentido mais simples, seja tão antigo quanto a comunidade humana, era necessário percorrer e entender os caminhos da tributação ao longo da história até alcançarmos o Estado Moderno. Dessa forma, pudemos demonstrar a correlação entre a

atividade financeira e as diversas formas de organização política e de criação do direito, isto é, da obrigação jurídica, já trabalhada anteriormente.

Partimos da Grécia antiga, em cujas cidades-Estados encontra-se o alvorecer de uma forma ordenada de arrecadação de tributos, inspirada no interesse público. Não obstante, para o cidadão grego, pagar tributos de caráter pessoal era considerado algo indigno e, como regra, os tributos, pelo menos em tempos de paz, eram voluntários, as chamadas liturgias. Em tempos de guerra, havia a imposição de tributos de caráter extraordinário (*eisphora*), única ocasião em que o cidadão grego aceitava a imputação fiscal sobre seu patrimônio.

Em Roma, até mesmo pela tessitura da alma do romano e seu desejo de dominar as coisas e de levar essa atitude para o resto do mundo, o direito (*ius*) assume papel de destaque. A racionalização do direito romano tem profundos reflexos em todas as áreas, incluído o direito tributário. Com o expansionismo e a dominação bélica imposta por Roma, foi posta em prática a exploração tributária dos povos vencidos. Por algum tempo, os tributos não se fundaram na condição de cidadão, mas na de inimigo vencido na guerra. Os deveres fiscais do cidadão romano eram relativamente reduzidos. Todavia, com o crescente expansionismo, a máquina de guerra romana passou a demandar mais recursos e foi então instituído um tributo direto sobre o cidadão, o *tributum civium*. Na fase do Império Romano, houve a concentração do poder político, o que gerou uma profunda reforma fiscal e a tributação assume um caráter institucional e bem mais opressivo do que se experimentara até então.

Foi nesse contexto fiscal que teve lugar o medievo, cuja descentralização que o caracteriza desmantelou a forma mais ou menos organizada da tributação da Grécia e de Roma. O sistema feudal, baseado na dependência da maior parte do povo da proteção dos senhores feudais, numa relação de vassalagem, gerou formas diversas de tributação em diferentes comunidades. Como regra, os senhores feudais definiam, segundo sua vontade, a tributação (os tributos restaram, assim, *privatizados*). Os senhores feudais eram copartícipes na soberania fiscal. Porém, já na Baixa Idade Média a situação muda sensivelmente, com o renascimento das cidades, das atividades comerciais e, em última análise, da burguesia (e suas demandas poderosas, que, entre o mais, tiveram o condão de introduzir no léxico tributário o princípio da legalidade, como resultado da participação da sociedade na tributação).

O trânsito da organização política medieval para o Estado Moderno trouxe nova configuração para o velho conflito. O recrudescimento do poder dos reis gerou a centralização necessária para uma empreitada de enorme envergadura: os Estados Nacionais. Essa empreitada demandava gastos substanciais e foi nesse contexto que os monarcas instituíram o tributo como

aquisição *compulsória* de recursos dos particulares (fruto da soberania financeira). Nesse panorama, os direitos e garantias individuais dos contribuintes passaram a ser objeto de maior reflexão e, ao final, de positivação em textos constitucionais, como destaque para aqueles gestados na Revolução Francesa. É nesse período histórico que germina e se consolida a ideia de *orçamento* como mecanismo de ordenação da despesa pública, que também ficava ao alcance do escrutínio dos representantes do povo.

É nesse cenário, que demonstra a busca do homem por racionalizar a dominação econômica por meio da tributação, que chegamos ao Item 4.2. Nele defendemos que a análise do direito tributário deve superar as amarras historicamente herdadas, que têm forte apelo positivista e dogmático, de modo a entender o fenômeno tributário para além de simples técnica de arrecadação e financiamento do Estado e concebê-lo centrado no homem (e não no tributo). Assim, o tributo terá a chance de não mais ser percebido com uma norma de rejeição social. Defendemos o giro que permitirá que a atividade financeira do Estado (tanto no viés da receita com no da despesa pública) seja permanentemente imantada pelo fim do Estado Constitucional Democrático, que é a realização dos direitos fundamentais. Nessa conjuntura, o tributo deixará de encontrar sua justificação no poder atribuído ao Estado dentro dos limites constitucionais e passará a ser justificado em razão do homem, que é quem dá sentido ao ordenamento jurídico. Nessa perspectiva, o tributo assume função de ordenação econômica e social e ocupa posição central no catálogo de instrumentos de política econômica e social. É também nessa mesma perspectiva que começamos a compatibilizar o instituto da desobediência civil com o fenômeno tributário visando a construir a possibilidade (teórica) do exercício da desobediência civil em matéria tributária com forma de afirmação do *justo* no Estado Constitucional Democrático.

Na sequência, no Item 4.3, fazemos uma análise dos tributos como pressuposto de garantia e eficácia dos direitos fundamentais, agora retomando uma perspectiva ainda mais filosófica. Recuperamos conceitos trabalhados anteriormente (como Estado Ético e Estado Poiético), além da filosofia de Hegel, de Lima Vaz e de Salgado, para compreender como o direito tributário em particular pode e deve contribuir no plano de uma universalidade inclusiva indispensável na busca da efetividade dos direitos fundamentais. Analisamos, ainda que brevemente, a consagração dos direitos fundamentais em nossa cultura e cada uma das chamadas três gerações ou dimensões (por coexistirem). Defendemos a necessidade de um olhar humanista e ético sobre o papel da tributação, que supere a seu aspecto de mera eficiência econômica. Nesse contexto, damos mais um passo a fim de tratar da desobediência civil em matéria tributária como uma prática teoricamente possível, que aprofunda a democracia. Uma

desobediência civil em matéria tributária oponível contra o Estado para impedi-lo ou dissuadi-lo de adotar (ou continuar a adotar) condutas que comprometam seu compromisso ético. Nessa medida, sustentamos que desobediência civil tributária tem um dupla perspectiva: mira, de forma imediata, a lei tributária e a ela desobedece para atingir, de forma mediata, seu objetivo principal, que é *pressionar* o Estado a reordenar seus gastos públicos no sentido de dar efetividade aos direitos fundamentais.

Antes de seguirmos para a conclusão da pesquisa, optamos por fazer, ainda nesse Item 4.3, uma espécie de parêntese metodológico e explicar, para afastar qualquer dúvida porventura existente para o leitor, a diferença entre o instituto cuja configuração estudamos, a desobediência civil, e a objeção de consciência. Esse aparente engano no *locus* do tratamento da questão do ponto de vista da estrutura do trabalho tem justificação impregnada de pragmatismo: como nos Itens 4.2 e 4.3 ocupamo-nos de efetivamente tratar da desobediência civil *tributária*, é nesse ponto que tende a haver confusão entre os dois institutos (a desobediência civil e a objeção de consciência). Alguém poderá argumentar, com razão, que a distinção deveria ter sido realizada no Capítulo 2 quando tratamos da configuração jurídica da desobediência civil e de sua diferenciação do direito de resistência. Porém, exatamente por tratarmos de desobediência civil *tributária*, muita confusão ocorre por *culpa* de Henry David Thoreau, que embora tenha batizado seu mundialmente famoso ensaio de *A Desobediência Civil*, nunca exerceu desobediência civil de fato. Conforme demonstramos, Thoreau nada mais praticou do que objeção de consciência (outra espécie do gênero direito de resistência). A confusão se justifica ainda por uma outra razão: a resistência ao direito de Thoreau materializou-se no não pagamento de *tributos* para um Estado que ele julgava tomar parte numa guerra injusta (Guerra Mexicana) e que mantinha a escravidão (repudiada por ele) em seu território. Por isso, não é incomum pensar-se em Thoreau como tendo sido um desobediente civil (em matéria tributária ainda por cima). Não foi. Nesse sentido, optamos por demarcar as diferenças entre desobediência civil e objeção de consciência nesse momento do trabalho.

Feita a justificação, partimos para a conclusão do trabalho, para finalmente articular a desobediência civil com a matéria tributária e a busca da efetivação dos direitos fundamentais, considerando que a leitura constitucional contemporânea deve considerar um amplo espectro de valores, explícitos e implícitos no próprio sistema constitucional, como decorrência lógico-filosófica de sua unidade. O texto constitucional é compreendido, assim, como momento de afirmação do *ethos* de determinado povo, como um complexo sempre aberto de posições pluralistas e antagônicas. Como desdobramento histórico do próprio processo de cultura, a

constituição é resultado de valores predeterminados, fruto da evolução da afirmação da liberdade na história, como consenso racional. Desse modo, a constituição apresenta-se como momento de racionalização, declaração e concretização universal de valores históricos desenvolvidos pelo espírito de um povo, tradutora de sua unidade e da consciência de sua liberdade.

Os tributos, que constituem pressuposto geral da existência e funcionamento do Estado, devem ser destinados a garantir a eficácia dos direitos fundamentais. O próprio Estado tem responsabilidade perante a sociedade (povo) na busca dos objetivos e fins consagrados pela obrigação política. Entre os direitos correlatos ao pagamento de tributos, está a possibilidade do povo-contribuinte (em cuja vontade reside a própria legitimidade do Estado) exigir prestações (embora não particulares) voltadas à realização dos objetivos orientados axiologicamente que estão contidos na obrigação política.

Com efeito, num país em que o debate sobre a despesa pública é praticamente esquecido e no qual a receita pública (essencialmente derivada de tributos) escancaradamente não é revertida para a prestação de serviços públicos de qualidade, o Estado tem se furtado ao cumprimento de deveres que teoricamente não ousaria afirmar que não sejam seus. Nesse contexto, a questão teórica da desobediência civil tributária é entendida como forma de contestação modificativa e de participação do povo-contribuinte a partir dos próprios princípios que informam a legitimidade constitucional. Assim, se o Estado se afasta de sua finalidade ética, deslegitimando-se, teria o povo-contribuinte, teoricamente, o direito de desobrigar-se de seu dever de pagar tributos – não com o propósito de locupletar-se de maneira egoística, mas como resistência que surge a partir da contemplação e da reflexão sobre o país e sua realidade circundante e que tem como objetivo a recuperação do sentido ético como essência do Estado.

Concluimos, para afirmar a possibilidade, no âmbito do Estado Constitucional Democrático, do exercício da desobediência civil (ela mesma um direito fundamental) em matéria tributária (consistente na recusa ao pagamento de tributos) como uma das chaves de conexão para edificação do Estado ético.

## 2 DESENVOLVIMENTO DA RESISTÊNCIA AO DIREITO E DA DESOBEDIÊNCIA CIVIL

Qualquer pesquisa que trate do tema da desobediência civil deve enfrentar o fenômeno da resistência ao direito. A desobediência civil é uma das espécies do gênero direito de resistência (chamado por alguns impropriamente de desobediência civil *lato sensu*), embora com ele não se confunda. Pela correlação imanente, o (breve) resgate histórico do fenômeno da resistência abrirá caminho para melhor trabalharmos a desobediência civil e seus desdobramentos do ponto de vista jurídico.

A ideia de resistência acompanha a história da humanidade. Onde quer que tenha havido submissão a um poder ou instância superior, certamente houve, em maior ou menor grau, resistência. Partindo da Grécia Antiga rumo ao direito de resistência constitucionalmente positivado, teremos a oportunidade de assentar as balizas históricas que nos permitirão avançar, de maneira sólida e cientificamente aceitável, em direção ao entendimento da possibilidade da desobediência civil tributária como forma de afirmação do *justo*, de realização dos direitos fundamentais.

Feito o resgate do desenvolvimento do direito de resistência ao longo da história, buscaremos caracterizar a desobediência civil a partir da distinção entre obrigação política e obrigação jurídica. A primeira entendida como a havida entre o Estado e o indivíduo, que assume o compromisso de respeitar e obedecer às obrigações derivadas, sem a necessidade de expresso consenso prévio em cada situação concreta. Isto é, o dever de obedecer a lei (obrigação jurídica). Obrigação política que se encontra fundada na afirmação universal da liberdade. Analisamos, ainda nesse contexto, o rico debate jusfilosófico acerca do fundamento da obrigação jurídica, aquela à qual a desobediência civil será direcionada – desobediência civil que se dirige à obrigação jurídica e afirma a obrigação política.

Na sequência, estabeleceremos a configuração jurídica da desobediência civil, a partir de seus fundamentos, contornos e limites. Demonstraremos quais são os elementos indispensáveis à desobediência civil, que para ser juridicamente entendida com tal, deve ser coletiva, pública, deliberada, não violenta e contrária a determinada obrigação jurídica posta (ato *prima facie* ilegal, portanto), embora afirme a obrigação política (entendida com a exigência genérica de respeito às instituições e formas ordenadas da comunidade política). A desobediência civil afigura-se como desobediência porque pressupõe a transgressão de uma norma jurídica concreta e positiva. Porém, é civil porque é levada a efeito tendo por fundamento

os mesmos valores e princípios que legitimam o sistema jurídico-político, ou seja, a obrigação política.

## 2.1 Resgate histórico do desenvolvimento do direito de resistência e sua constitucionalização no Estado Moderno: o momento de chegada

O desenvolvimento da desobediência civil está umbilicalmente ligado ao direito de resistência. Há clara conexão – e, muitas vezes, até mesmo confusão – entre os fenômenos, que, em última análise, são mecanismos de limitação do poder e defesa dos cidadãos e se configuram como resistência ao direito posto.

A desobediência civil, tal como a entendemos (e cuja configuração jurídica apresentaremos no Item 2.3), só tem lugar na modernidade, com o advento do Estado de Direito. Por outro lado, ideia de resistência ao direito é bem mais antiga, acompanha a evolução histórica da humanidade, e pode ser rastreada na obra de pensadores de diferentes épocas. Por isso, a opção de estabelecer o delineamento da resistência desde a antiguidade clássica até a modernidade.

O direito de resistência (e a desobediência civil como uma de suas manifestações mais relevantes) pode ser analisado do ponto de vista da filosofia, da política e do direito. Nossa pesquisa será guiada pela filosofia do direito, embora possamos, aqui e acolá, nos socorrer de conceitos e institutos de outros campos do conhecimento humano.

A desobediência civil e o direito de resistência são fenômenos histórico-políticos de resistência ao direito por diferentes razões (embora normalmente em função de uma percepção de injustiça ou opressão), traduzindo-se inicialmente como instrumentos de participação não convencional na produção do direito, embora o direito de resistência tenha adquirido dignidade constitucional com a Revolução Francesa (1789) e a Declaração de Independência dos Estados Unidos da América (1776), *status* perdido adiante no curso da história.

Nesse rastreamento histórico a que nos propomos, partamos, de início, da luta de Prometeu Agrilhoado, tragédia de Ésquilo de data desconhecida<sup>2</sup>: o mito de Prometeu, “um deus cheio de bondade para com o homem, padroeiro dos pequenos ofícios”<sup>3</sup>, talvez o mais

<sup>2</sup> Provavelmente escrita entre 460 e 450 a.C. André Bonnard explica, ainda, que “depois da peça de revolta, Ésquilo escreveu para o mesmo espetáculo a peça de reconciliação, o Prometeu Libertado. O Prometeu Agrilhoado fazia parte, com efeito, daquilo a que os Gregos chamavam trilogia ligada, isto é, um conjunto de três tragédias ligadas por uma unidade de pensamento e de composição. As duas outras peças dessa trilogia perderam-se. Sabemos apenas que ao Prometeu Agrilhoado se sucedia imediatamente o Prometeu Libertado. (Da terceira parte, que abria ou acabava a trilogia, nada sabemos de seguro.) Acerca do Prometeu Libertado possuímos algumas informações indirectas. Temos também alguns fragmentos isolados.” In BONNARD, André. **A civilização grega**. Trad. José Saramago. Lisboa: Edições 70 (Almedina), p. 167.

<sup>3</sup> BONNARD, André. **A civilização grega**. Trad. José Saramago. Lisboa: Edições 70 (Almedina), p. 162.



antigo texto a revelar o fenômeno da resistência, uma resistência deliberada e cometida com plena consciência<sup>4</sup>.

O fogo, ao surgir no mundo, dissipou as trevas e trouxe aos homens a luz da civilização e da esperança. Os homens receberam o fogo das mãos de Prometeu, que o havia roubado dos céus para entregar aos mortais, após ludibriar Zeus (a quem pertencia o fogo), que mantinha a humanidade nas trevas e na ignorância<sup>5</sup>. Prometeu trouxe, portanto, luz à humanidade sofredora e o fez de maneira consciente: “Mas eu sabia tudo isto. Cometi este erro por querer, por querer – não o negarei. Para valer aos mortais, eu próprio vim cair na desgraça.”<sup>6</sup>

Porém, Zeus pune Prometeu por sua transgressão. Agrilhado numa muralha de rochedo no deserto de Cítia, longe das terras habitadas, Prometeu é condenado a suportar o flagelo de uma águia que lhe devora o fígado continuamente renovado. O tormento de Prometeu dura até que Zeus consinta que Hércules abata a águia<sup>7</sup>.

Por amor à espécie humana, Prometeu desafia Zeus, o *pai dos deuses*, que intentava aniquilar os mortais<sup>8</sup>. Defrontam-se um “rebelde obstinado”, de um lado, “que se recusa a dobrar a cerviz ao jugo da tirania” e, do outro lado, “um tirano inflexível, injusto e ingrato”<sup>9</sup>.

A figura mítica de Prometeu se tornou símbolo da liberdade do indivíduo e da luta contra a tirania, devido ao seu maior feito contra os deuses: a desobediência à ordem direta de Zeus e

<sup>4</sup> SOTTOMAYOR, A. P. **O fogo de Prometeu. Hvmánitas**, v. 35, n. 18, Coimbra, mar. 2001, p. 130-140.

<sup>5</sup> Sobre os benefícios do fogo para a humanidade, é interessante nota que “[...] Ésquilo [...] enumera os benefícios que o fogo proporcionou à Humanidade. Note-se, antes de mais, que os primeiros homens viviam em cavernas subterrâneas e escuras. A luz do fogo veio iluminar o mundo e os espíritos, retirando-os das trevas e da ignorância. De pueris passaram a seres dotados de razão e eles, que, ao princípio, não tinham discernimento, começaram a saber distinguir as estações do ano e também o nascer e o ocaso dos astros. Iniciaram-se nos números, “a principal das invenções engenhosas” (v. 459) e na escrita “memória de tudo quanto existe, obreira mãe das musas” (v. 461). Aprenderam a construir casas, a utilizar os animais no trabalho, a navegar, a extrair minério, a curar doenças, a praticar a adivinhação.” *Ibidem*, p. 138.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 135

<sup>8</sup> “Quanto aos mortais, Zeus pensava exterminar-lhes a raça ‘para fabricar uma outra nova’, se o Amigo dos Homens [Prometeu] não se tivesse oposto ao projeto” *In BONNARD, André. op. cit.*, p. 164.

<sup>9</sup> Curioso notar que Zeus é identificado, em alguns textos ligados ao mito, como a própria justiça. Veja-se: “Tanto na *Oresteia* como n’*As Suplicantes*, Zeus identificado com a própria justiça. Em contrapartida, é curioso notar que, no *Prometeu Agrilhado*, Ésquilo considera Témis, a Justiça, como mãe de Prometeu, em vez da Oceânide Clímene, que é referida na versão hesiódica. A meu ver, esta inovação esquiliana não é gratuita, assim como também não me parece despida de simbolismo a identificação de Témis com Gaia, a Terra. Desta forma, o poeta cria deliberadamente laços de parentesco entre o Titã e a Justiça, entre o Filantropo e a Terra, ao mesmo tempo que assimila a Justiça à Terra, como que a significar que, nos tempos que imediatamente se seguiram à vitória dos «deuses novos», a Justiça estava ao lado de Prometeu e dos Homens e não de Zeus. Parece-nos que corroboram esta hipótese os seguintes versos que o coro entoa no párodo: «Novos senhores/Governam o Olimpo/ E, com leis novas, / Zeus **rege sem regra**/ E destrói, agora, /Os fortes de antanho».” SOTTOMAYOR, A. P. *op. cit.*, p. 136.

o arrebatamento do fogo proibido. A atitude foi justificada como necessária para benefício dos mortais, “sendo a humanidade então nascida e criada a partir da desobediência”<sup>10</sup>.

Ainda no pensamento grego, a tragédia *Antígona*<sup>11</sup>, de Sófocles, é sempre lembrada e debatida. Tendo-nos chegado completa (e não em fragmentos, como o mito de Prometeu), *Antígona* exerce enorme influência e é por muitos concebida como o primeiro texto sobre resistência.

Na tragédia de Sófocles, a personagem Antígona desobedece ao édito do rei de Tebas, Creonte, que proibia o sepultamento de Polinice, irmão de Antígona, considerado traidor devido a disputas de poder. Ainda que a sanção para a desobediência do édito fosse a pena de morte, Antígona, destacando a injustiça da lei humana decretada pelo rei e convicta de seu direito e dever de sepultar o irmão segundo a lei dos deuses, resolve obedecer aos preceitos de sua consciência (e desobedecer, portanto, a determinação da autoridade constituída pelo rei). O rei sentencia Antígona à morte, mesmo contra as súplicas de Hémon, filho de Creonte com quem Antígona se casara. Quando Creonte decide revogar a pena de morte, descobre que tanto seu filho Hémon como Antígona haviam dado fim às próprias vidas.

Embora *Antígona* seja mais detidamente explorada no Item 3.1, por ora é importante destacar a resistência da heroína e personagem principal que dá nome à tragédia. Antígona representa o ideal de justiça fundado numa ordem sagrada e imutável. Creonte representa um novo tipo de ordem e justiça. Todavia, nem mesmo o rei (governante) pode exigir um ato (deixar o corpo de Polinice insepulto) que contrarie a ordens dos deuses (dar enterro digno). Por isso, num ato aberto e consciente, Antígona resiste ao édito real.

É interessante notar que no mito de Prometeu, e sobretudo em *Antígona*, o ato de resistência viola normas que contrariam os deuses, é realizado de forma consciente e intencional, é público (não realizado à sorrelfa ou clandestinamente), não violento e sem caráter revolucionário ou subversivo (ou seja, é seletivo e parcial, dirigido apenas contra um preceito considerado inaceitável, com aceitação do restante do sistema como um todo). São grandes as semelhanças com a desobediência civil, porém, com ela evidentemente não se confundem. Faltam os elementos caracterizados que só advirão com a modernidade e o Estado de Direito, como teremos a oportunidade de demonstrar adiante.

---

<sup>10</sup> ARAÚJO, Orlando Luiz de, MOURA, Mellyssa Coêlho de. Mary Shelley e a crítica da desobediência prometeica em Frankstein. *Scripta Alumni - Uniandrade*, n. 23, 2020. ISSN: 1984-6614.

<sup>11</sup> Para evitar confusão por parte do leitor, usaremos *Antígona* (em itálico) quando nos referirmos ao título da obra e Antígona (sem itálico) quando o termo se referir à personagem.

Seguindo nossa trilha histórica, já na Idade Média, Santo Agostinho (354-430 d. C.) se refere aos contrastes entre o reino de Deus e o reino dos homens e destaca que conflitos podem ocorrer entre esses dois polos e seus representantes temporais: o papa e o imperador. Como explica Ribeiro, “na Idade Média, com o nascimento do dualismo Igreja-Estado, fenômeno desconhecido do mundo clássico, que começa a se configurar a noção de direito de resistência, como antecedente do moderno conceito de desobediência civil.”<sup>12</sup>

O homem era, ao mesmo tempo, súdito de um príncipe e fiel a Deus. Duas realidades que permeavam o sujeito e que foram compatibilizadas através da afirmação de que o poder temporal deriva do espiritual (daí a doutrina da origem divina do poder dos reis). Em face da fragmentação típica do medievo, com estamentos e relações de vassalagem, a ordenação possível tinha no centro a figuras da cristandade (papa) e do império (soberano). Para Santo Agostinho, a desobediência à autoridade do soberano seria delito e pecado. Porém, se o soberano, ainda que investido pelo papa, violasse a justiça divina e natural, poderia ser destituído.

Nessa medida, Salgado ensina que,

Com Santo Agostinho, o Estado continua com sua dimensão ética, pois que tem a missão de preparar o indivíduo para a felicidade espiritual. Decepcionado como magistrado, depois da queda de Roma e invasão dos bárbaros, o que pôs em cheque uma civilização e cultura que pareciam ser eternas, converte-se ao cristianismo e encontra na vida espiritual o único lugar da felicidade. O poder é um mal, algo demoníaco, fonte do pecado maior: a guerra, que, por sua vez, é fonte da desigualdade entre os homens. O poder espiritual, este sim justifica-se por ser santo. Daí distinguir a cidade dos homens, o poder do Estado, e a cidade de Deus, o poder espiritual ou a comunidade dos cristãos. O Estado só pode justificar o seu poder se a serviço da cidade de Deus, se se submete ao poder espiritual e o serve no sentido de converter os homens para a cidade de Deus, em que se realiza a felicidade. É conhecida e muito citada, para significar como Santo Agostinho igualava todas as formas de poder entre os homens como poder para o mal, a anedota atribuída a Alexandre no diálogo com o pirata. Ao ser interrogado por Alexandre sobre o direito de infestar os mares com seus navios, teria respondido o pirata: com o mesmo direito com que infestas o mundo com seu exército. Não há distinção entre poder do Estado, considerado em si mesmo, e não como instrumento da vida espiritual, e o poder do bando.<sup>13</sup>

Nota-se, nesse contexto, que o homem teria o direito (e o dever) de resistir ao soberano que se afastasse do divino, isso porque o ato de justiça supremo do homem é a submissão a

<sup>12</sup> RIBEIRO, Fernando J. Armando. **A configuração jurídica da desobediência civil no Estado Constitucional Democrático**. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, 396p, Belo Horizonte, 2002. p. 33.

<sup>13</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poiético. **Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais**, Belo Horizonte, v. 27, n. 2, p. 37-68, abr./jun. 1998, p. 37.

Deus, a quem reconhece como senhor de tudo. A alma deve submeter-se a Deus seu criador. Com efeito,

Dar a Deus o que é de Deus e a César o que é de César é um princípio que fundamenta a doutrina da diferença entre o inteligível e o sensível, a cidade de Deus e a cidade dos homens em Santo Agostinho. A igualdade dos homens entre si é posta por Santo Agostinho como absoluta, mas somente na esfera da cidade de Deus. Neste caso, o homem só é servo diante de Deus, só se submete a Deus, seu Criador.<sup>14</sup>

Na filosofia cristã de Santo Tomás de Aquino (1225-1274) – que tem como paradigma o direito natural – a lei humana, fruto de uma convenção, deve se subordinar à lei natural. Se a lei humana, contudo, afronta diretamente a lei divina, é justificável a sua desobediência. Tomás de Aquino recobra, com efeito, a ideia agostiniana da lei injusta porquanto contraposta à lei natural postulada por Deus. Assim, “a lei escrita (humana) determina o justo quando está ela conforme com a lei natural (ou não a contraria) que, por sua vez, é a lei própria do ser racional e que participa da “lex aeterna”, que se dá como vontade do criador nas criaturas.”<sup>15</sup>

Portanto, seria lícito resistir à lei humana que não encontrasse esteio no direito natural revelado pela Igreja<sup>16</sup>. Sobre o tema, Lafer explica:

Santo Tomás contempla o direito de revolução que pode ser afirmado contra um regime tirânico – que não se ordena ao bem comum mas ao bem particular de quem governa. Neste caso, o tirano é um sedicioso em relação ao qual é lícito lutar, desde que a luta não cause ao povo maiores males do que a obediência. É interessante observar que santo Tomás assinala uma mudança na concepção cristã originária de obediência. Esta, tal como formulada por São Paulo na *Epístola aos Romanos* (13, 1 e seguintes), prescreve sem reservas a submissão a toda e qualquer autoridade civil enquanto autoridade constituída por Deus. Não é esta a posição de santo Tomás na medida em que contempla o tema da resistência à opressão à luz da reciprocidade de direitos, e deveres que deve existir entre governantes e governados. Com efeito, no tomismo o soberano — a *potestas publica* — é *legibus soluta* no que diz respeito ao poder coercitivo da lei. Entretanto, a vontade do Príncipe só tem força de lei se seguir a *vis directiva da ratione regulata* que exprime a ordem natural da justiça. A Política, portanto, para santo Tomás está subordinada à Ética, e o Direito Natural, como algo objetivo e dado, constitui a garantia desta subordinação pelos deveres que impõe a governantes e governados.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça em Kant; seu fundamento na liberdade e na igualdade**. Belo Horizonte: UFMG, 1986, p. 58.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>16</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro: Universidade Estadual do Rio de Janeiro, v. 7, n. 4, p. 43-95, out./dez. 2016, p. 50.

<sup>17</sup> LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Cia das Letras, 1988, p. 188.

Nesse sentido, tanto em Sófocles quanto em Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino, a possibilidade de resistência ou desobediência à lei é justificada pelo plano divino (teológico), a demonstrar a submissão do direito à crença em uma ordem superior à lei humana, que valida as ações com ela coerentes e abre espaço para a contestação das incoerentes.

Com o fim da Idade Média e o advento da Reforma, as lutas religiosas se convertem em lutas políticas. Surgem Estados fortes, que impõem sua religião e perseguem aqueles que não comungam da mesma fé. Nesse contexto, pensadores cunham o clássico *ius resistendi* como forma de defender os direitos do povo face aos abusos do poder. O eixo do pensamento sobre o direito de resistência, desloca-se dos deveres decorrentes do direito natural como direito objetivo e passa para direitos subjetivos inatos do homem, que, além de precederem o contrato social, o condicionam.

Distintamente do jusnaturalismo clássico grego e das concepções do medievo, há o contratualismo de Thomas Hobbes (1588-1679). O pensamento político de Hobbes funda-se, em síntese, sobre a dicotomia entre *estado de natureza* (em que “existe apenas o domínio das paixões, a guerra, o medo, a pobreza, a desídia, o isolamento, a barbárie, a ignorância, a bestialidade” e em que “a vida do homem é solitária, mísera, repugnante, brutal e breve”<sup>18</sup> – um estado de guerra contínuo e universal) e o *estado civil* (no qual há uma lei comum que obriga, contra a vontade, a observar as leis necessárias para uma convivência pacífica – um estado de paz permanente<sup>19</sup>).

Bobbio observa que a passagem de um estágio para outro pode acontecer de duas maneiras. A primeira, mediante conquista, por meio da imposição do mais forte. A segunda, através de um pacto com o qual todos os interessados concordam para renunciar ao uso da força individual e instituir uma força comum. O ponto de partida de toda a construção é que os homens geralmente preferem a paz à guerra.<sup>20</sup>

Assim, para deixar esse ambiente de guerra de todos contra todos, o homem realiza um pacto “pelo qual renuncia a toda sua liberdade para instituir o poder soberano e com isso prover a sua conservação e uma vida mais feliz, já que a lei natural por si só (como ditame da razão) [...] não garante a vida em sociedade, onde o apetite pessoal é ‘a medida do bem e do mal’”<sup>21</sup>. O pacto social de Hobbes não é contraído entre os súditos e o soberano, mas sim pelos súditos

<sup>18</sup> BOBBIO, Norberto; GIANFRANCO, Pasquino; MATTEUCCI, Nicola. **Dicionário de política**. Trad. Carmem C. Varriale *et al*; coord. Trad. João Ferreira. v. 1, 11. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 274.

<sup>19</sup> REALE, Giovanni. **Filosofia: idade moderna**, v. 2. Trad. de José Bortolini. ed. rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2017, p. 404.

<sup>20</sup> *Apud* REALE, Giovanni. *ibidem*, p. 405.

<sup>21</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, p. 78.

entre si. O soberano, fora do pacto, se torna o único depositário das renúncias aos direitos por parte dos súditos e o único que conserva todos os direitos originários. Segundo Reale, “essa é a mais radical teorização do Estado absolutista, deduzida não do ‘direito divino’ (como havia sido deduzida no passado), mas do ‘pacto social’”.<sup>22</sup>

Hobbes concebe a possibilidade da legítima desobediência à ordem do soberano quando atenta contra a vida dos cidadãos e quando o Estado Leviatã se mostra ineficiente em garantir o direito à vida, segurança e paz entre os homens<sup>23</sup>. Nessas condições adversas, o pacto original de constituição do Estado não pode ser considerado cumprido pelo soberano, sobrevivendo a possibilidade de autodefesa, de modo que seu ditame não mais seria considerado justo.

Se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutile a si mesmo, ou que não resista aos que o ataquem, ou que se abstenha de usar os alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém tem a liberdade de desobedecer. [...] Entende-se que a obrigação dos súditos para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de protegê-los. [...] A soberania é a alma do Estado, e uma vez separada do corpo os membros deixam de receber dela seu movimento. O fim da obediência é a proteção, e seja onde for que um homem a veja, quer em sua própria espada quer na de um outro, a natureza manda que a ela obedeça e se esforce por conservá-la.<sup>24</sup>

Em sua teoria contratualista, jusnaturalista e individualista, Hobbes retrata o Estado como uma associação formada pelo consenso dos cidadãos para a proteção de seus direitos naturais<sup>25</sup>. Enquanto o governo permanece cumprindo o acordado no pacto social, remanesce a obrigação de obediência por parte dos indivíduos. Contudo, caso o governo viole os direitos individuais e abuse de suas prerrogativas, a obrigação de obediência desaparece, devendo prevalecer o direito de resistência. Dessa forma, “o fim que sustenta o contrato social é a salvaguarda da vida e da liberdade; o acordo se rompe se o soberano ameaça a vida ou os bens superiores do ser humano”. Como efeito, conclui Ribeiro, “poderia ser incluída a desobediência como elemento da teorização de Hobbes – ainda que mitigada e sobremaneira reduzida –, sendo que a esfera da autodefesa abriria, então, na teoria absolutista de Hobbes, o reconhecimento da possibilidade de desobediência.”<sup>26</sup>

<sup>22</sup> REALE, Giovanni. *op. cit.* p. 401-402.

<sup>23</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SOUZA, Joyce Karine de Sá. Entre consciência individual e autoridade estatal: breves reflexões sobre a desobediência civil no estado democrático de direito. **Revista da Faculdade de Direito da UFG**, v. 38, n. 2, p. 149-176, jul./dez. 2014, p. 160.

<sup>24</sup> HOBBS, Thomas. **Leviatã: matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Coleção “Os pensadores”. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1977, p. 75-76.

<sup>25</sup> BOBBIO, Norberto; GIANFRANCO, Pasquino; MATTEUCCI, Nicola. *op. cit.*, p. 338.

<sup>26</sup> RIBEIRO, Fernando J. Armando. *op. cit.* p. 80.

Nesse ponto, vale destacar, pelo peso intelectual do autor, a divergência de Salgado, que apresenta uma conclusão distinta da interpretação da obra de Hobbes no que tange à possibilidade de resistência ao direito:

A consequência é que, diversamente do que se conclui da teoria de Locke, o Estado despótico concebido por Hobbes em virtude da renúncia sem reserva da liberdade natural [*Liberdade é a faculdade de se fazer o que se quer, segundo Hobbes, e se confunde com o direito natural (impropriamente chamado direito) que é a liberdade que cada um tem de usar seu próprio poder para a preservação da sua vida. É concebida como o que sobra do quadro das ações obrigatórias por lei*] dos indivíduos para a sua instituição, não comete injustiça, do que decorre também não ser possível opor-lhe qualquer direito de resistência.<sup>27</sup>

Ainda que possa haver alguma divergência em relação à leitura e interpretação da obra de Hobbes, quanto à de John Locke (1632-1704), mais um teórico contratualista, não existem maiores debates: Locke é considerado o grande formulador do direito de resistência no jusnaturalismo moderno. Em sua obra *Dois tratados sobre o governo*<sup>28</sup>, ele afirma que o único meio do homem deixar o estado de natureza (não o estado de natureza anárquico, numa condição em que todos são juizes e executores da lei da natureza, como pensava Hobbes) é o pacto do contrato social, ou seja, “todos os homens encontram-se naturalmente nesse estado e nele permanecem até que, por seu próprio consentimento, se tornam membros de alguma sociedade política”.<sup>29</sup> Para Locke, o Estado não pode anular a condição natural do homem, que deve ser preservada, pois a concessão de poderes à sociedade, na passagem do estado de natureza para o da instituição do governo, só tem sentido se cada um preservar a si mesmo, sua liberdade e sua propriedade, já que não se poderia imaginar que qualquer criatura racional aceitasse mudar sua condição para pior.<sup>30</sup>

Além disso, o povo não outorga poder absoluto e irresistível ao governante, na medida em que o contrato social vincula e impõe deveres a governantes e governados. Para Locke, as leis do Estado só podem substantivamente ser “a positivação, a estabilização e a garantia das leis naturais, nas quais se fundamentam os direitos do indivíduo, ainda mais, que para Locke, o Estado baseia-se no consenso dos governantes e nas relações de confiança, no *trust* que deve prevalecer entre governantes e governados.”<sup>31</sup> Segundo Locke, se o governo não cumpre as obrigações inerentes à sua constituição, abre espaço para a resistência e a sublevação.

<sup>27</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.* p. 80.

<sup>28</sup> LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998, 639 p.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 394.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 499.

<sup>31</sup> LAFER, Celso. *op. cit.*, p. 189.

O direito de resistência é, portanto, a consequência de uma crise na sociedade civil, que atinge a liberdade e, assim, torna possível a reversão provisória ao estado de natureza. Dessa maneira, “Locke, ao contrário de Hobbes, não tem receio de uma reversão a uma situação na qual a obrigação provém da própria consciência de cada qual, pois isto acontece apenas quando a sociedade civil degenera por falta de liberdade ...]”<sup>32</sup>.

O pensamento relativo à resistência permitia ao indivíduo tomar consciência de seu papel na vida política para reivindicar seu direito de fiscalizar os atos do Estado contra arbitrariedades. A regeneração do Estado e da sociedade civil, para Locke, transita pela resistência e pela desobediência, ou seja, pelo direito natural dos homens de não se deixarem oprimir pelos governantes. Por isso, Locke defende eloquentemente o oprimido contra o opressor, afirma a liberdade e a soberania popular, contrapondo-se à ordem injusta imposta por governantes inescrupulosos.

Porém, o direito de resistência ainda é majoritariamente visto a partir da expressão da vontade da maioria. Locke entende, nesse sentido, que arbitrariedades individuais contra um único súdito sem afetar outros indivíduos da sociedade não afasta o dever de continuar prestando obediência às instituições e às leis, na medida em que a manutenção de valores como segurança e estabilidade é mais benéfica que a resistência individual.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), defensor da ideologia sustentadora da Revolução Francesa, é mais um pensador contratualista, que assim como Hobbes (defensor do absolutismo) e Locke (defensor do liberalismo), sofreu influência do florentino Nicolau Maquiavel, que entendia que o homem não é bom nem mau por natureza, mas simplesmente maleável. Nessa medida, distancia-se do pensamento de Santo Agostinho e Santo Tomás, que tinham uma concepção ideal do ser humano.<sup>33</sup>

Na obra *Do contrato social*,<sup>34</sup> Rousseau desenvolve sua teoria do contrato social criador do Estado:

Contemplo os homens chegados ao ponto em que os obstáculos danificadores de sua conservação no estado natural superam, resistindo, as forças que o indivíduo pode empregar, para nele se manter; o primitivo estado cessa então de existir, e o gênero humano, se não mudasse de vida, certamente pereceria. Como os homens não poder criar novas forças, mas só unir e dirigir as que já existem, o meio que têm para se conservar é formar por agregação uma soma de forças que vença a resistência, com um só móvel pô-las em forma de ação e fazê-las obrar em harmonia.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 189.

<sup>33</sup> RIBEIRO, Fernando J. Armando. **Conflitos no Estado Constitucional Democrático**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004, p. 94-95.

<sup>34</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. Trad. Pietro Nassetti. 3. ed., 5. reimp. São Paulo: Martins Claret, 2011, p. 123.



Essa soma de forças só poder vir do concurso de muitos; mas como a força e a liberdade de cada homem são os primeiros instrumentos de sua conservação, como há de empenhá-los sem se arruinar, e cuidando como deve em si mesmo? Esta dificuldade introduzida em meu assunto pode assim enunciar-se:

“Achar uma forma de sociedade que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada sócio, e pela qual, unindo-se cada um a todos, não obedeça todavia senão a si mesmo e fique tão livre como antes”. Tal é o problema fundamental que resolve o contrato social.<sup>35</sup>

Para Rousseau, a vontade geral não é o fruto de um pacto de submissão a uma terceira pessoa, que representaria a renúncia à própria responsabilidade direta e a delegação dos próprios direitos. A vontade geral é fruto de um *pactum unionis*, que ocorre entre iguais, que assim permanecem. É um pacto dos homens entre si (e não com Deus ou com um chefe), em plena liberdade e em perfeita igualdade.<sup>36</sup>

Como decorrência lógica, Rousseau expõe que o direito à autoconservação é um direito natural insito ao indivíduo pela própria natureza das coisas. Ele diz que “no instante em que o governo usurpa a soberania do povo], o pacto social se rompe, todos os simples cidadãos tornam a entrar de direito na sua liberdade natural e, apesar de forçados, não têm obrigação de obedecer.”<sup>37</sup> Distanciando-se dos contratualistas ingleses, Rousseau defende que basta que a sociedade eleja seu modelo conformador, sem necessidade de um parâmetro objetivo representado pela lei da natureza. Além disso, afirma que o indivíduo deve ter consciência de que não terá outros direitos ou deveres senão que aqueles que a vontade geral lhe conceder (“a fim pois de o pacto não ser um vão formulário, nele tacitamente se inclui essa obrigação, a única que pode fortificar as outras; que se qualquer um se recusa obedecer à vontade geral, todo o corpo o force à obediência.”<sup>38</sup>).

Ribeiro resume a questão com relação à possibilidade da resistência ao direito em Rousseau:

Entretanto, o contrato de Rousseau não é permanente. A característica do contrato social, segundo esse pensador, é a de que o Poder Legislativo edite normas gerais tanto sobre o seu conteúdo – o bem comum – como sobre seus destinatários – a generalidade da cidadania. Caso não se façam observar tais requisitos, o cidadão pode ver-se livre de sua obrigação de obediência. Assim, pela primeira vez, busca-se um processo legislativo democrático e constitucional, com garantias pessoais para o caso de descumprimento contratual por parte do Estado.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>36</sup> REALE, Giovanni. *op. cit.*, p. 671-672.

<sup>37</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *op. cit.*, p. 80.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>39</sup> RIBEIRO, Fernando Armando. *op. cit.*, p. 98-99.

A questão do consentimento em relação ao contrato social esteve presente nas obras dos três principais contratualistas. O desafio de justificar como tal consentimento se estenderia para além daqueles que originalmente consentiram (para seus descendentes) foi explicada, por Hobbes e Locke, pela permanência no pacto. Ou seja, os descendentes, ao aceitarem a proteção do Estado e nele permanecerem, oferecem sua aceitação tácita.

Rousseau, por outro lado – numa abordagem que se aproxima da teoria democrática –, afirmou que o prolongamento do consentimento deriva de duas fontes. Primeiro, o cidadão poderia, ao atingir a maioria, optar por afastar-se da sociedade ou consentir com as instituições existentes. Segundo, todo cidadão teria o direito de formalmente participar das deliberações de votação a partir das quais é manifestada a vontade geral. Rousseau marca “a importância atribuída à igualdade política e a insistência na participação ativa do cidadão no processo político como condição indispensável ao ‘governo do consentimento’”.<sup>40</sup>

Salgado arremata a questão:

Hegel aponta Rousseau como quem corretamente concebeu o Estado moderno, ao colocar como seu fundamento não dados históricos, mas o princípio da vontade livre. A liberdade aparece na sua obra como o qualitativo do homem, que não pode ser renunciado, a não ser que se renuncie ser humano. Com ele é que aflora o princípio da liberdade e a vontade adquire a dimensão do pensar, que é livre em si e para si, incondicionada, enquanto querer universal, que só a si mesma pode ter como objeto e que por isso é auto-determinação (*Siehselbstbestimmung*).<sup>41</sup>

Se no período das monarquias absolutas a resistência ao direito encontra sua fundamentação na dimensão jusnaturalista, como instrumento de preservação e limitação do contrato social, a partir do Iluminismo e do espírito revolucionário liberal, o direito de resistência passa a integrar as principais cartas e declarações de direito do período revolucionário (trata-se do fenômeno de sua constitucionalização). O direito de resistência perde, assim, seu fundamento teológico e migra para o plano da razão, segundo a concepção iluminista (crítica, racionalista e progressista).

Não é difícil entender porque as Revoluções Liberais (notadamente a Revolução Francesa de 1789<sup>42</sup>) e a institucionalização dos Estados (sobretudo a independência dos Estados

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>41</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, p. 238.

<sup>42</sup> A *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, de 1789, proclama em seu art. 2º que “a finalidade de toda associação é a conservação dos direitos de propriedade, a segurança e a resistência à opressão”. (*Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*. 1789. Disponível em <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919-declaraca0-de-direitos-do-homem-e-do-cidadao-1789.html>. Acesso em: 20 fev. 2021.) Já a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* contida na

Unidos da América, em 1776<sup>43</sup>) geraram decisivo impacto na emancipação do indivíduo e na sua participação na vida política<sup>44</sup>:

os norte-americanos de 1776 e os franceses de 1789, que promoveram as revoluções inspiradas pela legitimidade da resistência à opressão prevista no paradigma do Direito Natural, procuraram, num primeiro momento, positivar o direito de resistência com o objetivo de conferir uma dimensão permanente e segura à rebelião dos indivíduos contra o poder arbitrário dos governantes, tornando, dessa maneira, lícito o direito subjetivo de desobediência à lei injusta.<sup>45</sup>

Como explica Lafer, a Declaração de Independência dos EUA afirma que é um direito e um dever do povo alterar, abolir ou instituir um novo governo se ocorrerem abusos ou usurpações despóticas. A Declaração do Bom Povo de Virgínia é do mesmo ano, mas a antecede, estabelece que o governo deve ser instituído para o proveito comum, a proteção e a segurança do povo, e que se um governo se mostra inadequado ou é contrário a tais princípios, a maioria da comunidade tem o direito indiscutível e inalienável de reformá-lo, alterá-lo ou aboli-lo de maneira considerada condizente com o bem público (art. III).

A Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão estabelece que a finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses direitos são a liberdade, a propriedade a segurança e a resistência à opressão (art. 2º). A Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1793 contempla, igualmente, a resistência à opressão como um dos direitos do homem em sociedade, juntamente com a igualdade, a liberdade, a segurança, a propriedade e a garantia social (art. 1º).<sup>46</sup>

Com efeito, a positivação do direito de resistência é consequência do fenômeno da constitucionalização, na medida em que se fez necessário justificar e legitimar o fenômeno

---

Constituição de 1793 avança ainda mais e tem cinco de seus 35 artigos referentes ao direito de resistência (arts. 11, 27, 33, 34 e 35, o mais enfático, que declara “quando o Governo viola os direitos do povo, a insurreição é para este e para cada uma das partes o mais sagrado dos direitos e a mais indispensável das obrigações.” (Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. 1793. Disponível em: [https://www.senat.fr/lnq/pt/declaration droits hom](https://www.senat.fr/lnq/pt/declaration%20droits%20hom), Acesso em: 20 fev. 2021)

<sup>43</sup> A Declaração de Independência norte-americana, redigida por Thomas Jefferson em 1776, na Filadélfia, invoca os direitos recebidos pelo homem de seu criador e deixa claro que quando tais direito não fossem salvaguardados pelo governo, caberia a rebelião. (Declaração de independência norte-americana. 1776. Disponível em: <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>, Acesso em: 20 fev. 2021).

<sup>44</sup> O papel da tributação nas Revoluções Liberais é extremamente relevante. Embora não seja o objeto desse Capítulo, considerando o objetivo geral da tese, que propõe o diálogo entre a resistência ao direito e a tributação, a presente nota se justifica. Para mais detalhes, ver: GRAPPERHAUS, Ferdinand H. M. **O tributo ao longo dos tempos: uma história em imagens – Histórias tributárias do segundo milênio: tributação na Europa (1000 a 2000), nos Estados Unidos da América (1765 a 1801) e na Índia (1526 a 1709)**. Trad. André Mendes Moreira. Belo Horizonte: Fórum; Amsterdã, IBFD, 2019, 280 p. e também CHANEL, Gerri. **Taxation as a cause of French Revolution: setting the record straight**. Studia Historica Gedanensia. t. VI (2015), Disponível em: <[www://ejournals.eu/pdf](http://www.ejournals.eu/pdf)>, Acesso em: 14 jun. 2021.

<sup>45</sup> LAFER, Celso. *op. cit.*, p. 190.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 190-191.

dentro do próprio ordenamento constitucional. Essa constitucionalização é fator marcante no caminho da compreensão da desobediência civil tal qual a concebemos. Afinal, como já afirmamos, é somente com o advento do Estado Moderno que se pode conceber a desobediência civil em sentido técnico-jurídico, na medida em que somente nesse contexto tornou-se possível efetivamente pensar em mecanismos de autocontrole capazes de garantir que a ordem jurídica não se transformasse em meio de opressão da cidadania.

Por ora é importante pontuar, à guisa de conclusão dessa primeira parte, que o Estado Democrático de Direito que emerge do período revolucionário é o ponto de chegada de todos aqueles que teorizaram sobre o direito da resistência. Segundo Salgado, o Estado Democrático de Direito “deu unidade à vontade política e à razão ética”:

Como democrático exige para legitimidade do poder a sua origem e seu exercício pelo povo, considerado seu único titular. Como Estado de Direito não se contenta com que a constituição encontre seu fundamento de validade apenas na autonomia da vontade do povo, mas exige um momento de conteúdo axiológico, construído no processo laborativo da razão, segundo um valor fundante, isto é, a pessoa humana. A declaração de direito passa a ser, portanto, o elemento nuclear das constituições dos Estados Democráticos de Direito e o Estado, na forma procedimental da vontade que dá origem à legitimidade do seu poder, a forma democrática, passa a constituir o instrumento capaz de declará-las e garantir, por intermédio dos mesmos titulares desses direitos, a sua fruição e seu exercício.

O Estado Democrático de Direito contemporâneo é desse modo o momento de chegada, após a sua cisão no processo do seu desenvolvimento histórico – que planta suas origens na cultura helênica [...] <sup>47</sup>

Em síntese, a positivação do direito de resistência se fez presente na primeira fase do processo de afirmação dos direitos do homem, notadamente nas cartas e declarações francesas e norte-americanas, que formam o epíteto do espírito que inspirou as revoluções burguesas. A titularidade da soberania é atribuída ao povo e “a previsão do direito de resistência como a *conséquence des autres droit des hommes*, como direito-garantia para todos os demais, diante do exercício ilícito ou ilegítimo do poder.” Porém, “trata-se [...] não de uma formalização constitutiva, senão de uma formalização declarativa de direitos e, entre eles, o direito de resistência.” <sup>48</sup> Com efeito, com a constitucionalização do direito de resistência tem início a “fundação de um princípio estrutural e objetivo da resistência, fundamentada no direito constitucional mesmo, perdendo ou relativizando a maior parte de suas conotações individualistas tradicionais.” <sup>49</sup>

<sup>47</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como *maximum ético***. Belo Horizonte: Del Rey, 2007, p. 256.

<sup>48</sup> RIBEIRO, Fernando J. Armando. *op. cit.*, p. 56.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 59.

É curioso notar que, paradoxalmente, ao ganhar dignidade constitucional, o direito de resistência acaba por enfrentar uma crise. Com a consagração da tripartição mostesquiana de poder, as declarações de direitos, o aprimoramento dos freios e contrapesos constitucionais, a legitimação constitucional das oposições, o controle dos atos administrativos pelo Poder Judiciário com o reconhecimento de diversos instrumentos processuais de defesa dos cidadãos e de seus direitos e garantias contra o arbítrio do Estado, o tema do direito de resistência fica menos latente e ganha um caráter mais ideológico e teórico. Esse fenômeno está relacionado com a acanhada importância atribuída ao direito de resistência pelo pensamento jurídico-filosófico no séc. XIX, como resultado da identificação da justiça com a lei. Para Lafer, “a justiça entendida como legalidade deriva da legitimação do Estado de Direito, que ensejou, no paradigma da Filosofia do Direito, a postulação de fidelidade ao ordenamento jurídico e, destarte, um dever-ser prescritivo da obediência à lei.”<sup>50</sup>

Telles Júnior apresenta interessante interpretação para a crise do direito de resistência com status constitucional:

Nas épocas normais, porém, desprestigia-se inevitavelmente, aos olhos do Estado, o chamado direito de resistência à opressão. Os governos, que não são produtos da revolução, mas constituídos pacificamente, de acordo com as leis vigentes, não compreendem e não admitem a hipótese de serem substituídos por meio da revolução. E os outros tem a tendência irreprimível de acreditar que a revolução legítima, no presente e no futuro da nação foi a que lhes deu poder. Em consequência, as leis passaram a silenciar sobre o referido direito.

<sup>51</sup>

Entretanto, os caminhos da história propiciaram o renascimento do debate acerca do direito de resistência após o nacional-socialismo europeu, em que a norma jurídica era aquilo que os homens arianos aprovavam como jurídico e antijurídico, o que rejeitavam. O tema da resistência ao direito não se volta agora contra uma única pessoa (o tirano, como no paradigma do jusnaturalismo), senão contra um *sistema* que atenta contra a liberdade.

Com o fim da Segunda Guerra Mundial e a derrota no nazismo, o direito de resistência volta a ter fôlego também nos contextos de opressão colonial, da opressão da presença militar soviética no leste europeu, da opressão econômica – nos planos interno e internacional – e da opressão de classes, entre outros fatores locais e globais. Como resultado, “a percepção destes distintos tipos de opressão contribuiu para manter viva a crise da legalidade, ou seja, o processo de deslegitimação da identificação da justiça com a lei que caracteriza o positivismo jurídico.”<sup>52</sup>

<sup>50</sup> LAFER, Celso. *op. cit.*, p. 191.

<sup>51</sup> *Apud* GARCIA, Maria. **Desobediência civil, direito fundamental**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1994, p. 148.

<sup>52</sup> LAFER, Celso. *op. cit.*, p. 196.

Fato é que, histórica e originalmente, o direito de resistência aparece no sistema jurídico em decorrência do estabelecimento do ordenamento jurídico constitucional como forma política, num contexto de poder unificado e de direito relativamente estável. É a partir desse ponto que procuraremos demonstrar a possibilidade jurídica da desobediência civil como espécie do gênero direito de resistência no âmbito do Estado Constitucional Democrático, que é o único que reconhece a possibilidade da existência da injustiça no seu léxico normativo, embora não na ordem jurídica como um todo, como anota Salgado<sup>53</sup>.

Antes de fechar essa parte, é preciso lembrar de alguns outros expoentes do pensamento acerca do direito de resistência para fazer-lhe uma justiça histórica (embora, para efeito de nossa ideia nessa pesquisa, já tenhamos atingido o ponto de chegada, que é o Estado de Direito). Há que se mencionar pensamento do norte-americano Henry David Thoreau, um homem da Nova Inglaterra, motivado pelo combate à escravidão e pelo desgosto frente à Guerra Mexicana (1846-1848). Em seu ensaio *A desobediência civil*, de 1849, Thoreau identifica o distanciamento do governo em relação aos ideais originais da democracia norte-americana, insculpidos na Declaração de Independência. Thoreau coloca a individualidade no cerne de seu pensamento e questiona o modelo liberal precedente que preconizava a submissão da minoria à vontade da maioria, para fins de coesão social. O autor pondera a importância de agir segundo a própria consciência, em detrimento de uma obediência cega às leis impostas pelos governantes<sup>54</sup>.

Thoreau defende uma postura ativa diante das injustiças, sob o argumento de que as mudanças apenas seriam possíveis a partir da ação. Ele enxerga o direito de resistência (embora o tenha chamado – impropriamente – de desobediência civil<sup>55</sup>) como “o direito de recusar lealdade e de resistir ao governo quando sua tirania ou sua ineficiência são grandes e insuportáveis”<sup>56</sup>.

Thoreau inspirou uma série de pensadores e personalidades políticas relevantes que lhe sobrevieram na história e talvez tenha sido responsável, senão por criar, mas certamente por propagar e popularizar a expressão *desobediência civil*, que acabou por gerar algumas

---

<sup>53</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. Justiça e conflitos no sistema jurídico democrático. **Sino de Samuel – Jornal da Faculdade de Direito da UFMG**. Belo Horizonte, n. 41, 1998, p. 8 e ss.

<sup>54</sup> “Acredito que, antes de sermos súditos, devemos primeiramente ser homens. Não é desejável cultivar um respeito maior pela lei do que um respeito pelo que é correto. A única obrigação que tenho o direito de aceitar é fazer a qualquer momento o que eu acredito ser correto”. THOREAU, Henry David. **A desobediência civil**. Porto Alegre: L&PM, 2008, p. 50.

<sup>55</sup> Voltaremos ao tema e o explicaremos melhor a distinção entre *objeção de consciência* e *desobediência civil* em Thoreau na parte final do Item 4.3.

<sup>56</sup> THOREAU, Henry David. *op. cit.*, p. 52.

confusões sobre o fenômeno, como demonstraremos no tópico 4.3 adiante. De plano, cumpre já deixar consignado que Thoreau utilizou-se do que chamamos de *objeção de consciência*, que embora seja, assim como a desobediência civil, uma espécie do gênero direito de resistência, com ela não se confunde.

Mahatma Gandhi e Martin Luther King Jr. são duas personalidades mundiais do séc. XX diretamente influenciadas por Thoreau e seu pensamento de resistência ao direito. Mahatma Gandhi incorporou o conceito da não-violência nas grandes manifestações que realizou na luta pela independência indiana. Martin Luther King Jr. introduziu a noção de ação direta e a necessidade de atrair a mobilização da sociedade, sendo capaz de dar visibilidade ao movimento negro americano com a resistência pacífica.

Mahatma Gandhi dedicou a sua vida à luta pela formação do Estado indiano. Após bacharelar-se em direito, dedicou-se às atividades políticas. Sob a influência de *A Desobediência Civil*, Gandhi elaborou sua estratégia política para efetivação dos direitos dos indianos e mais tarde a independência. A ação desobediente de Gandhi tinha uma tática dupla: a resistência pacífica exercida através de manifestações não-violentas, com o pleito de direitos civis e políticos; e a não-cooperação, o boicote a alguns produtos para afetar produtores capitalistas, visando à conquista dos direitos sociais.

A filosofia de Gandhi fundamentava-se no binômio *satyagraha/ahimsa* – ater-se à verdade e à não-violência<sup>57</sup> – como caminho efetivo para implementação de qualquer mudança social, em um mundo infestado de abusos e violência. Para Gandhi, a possibilidade de desobedecer às leis, “é o meio mais eficaz de exprimir a angústia da alma e o mais eloquente para protestar contra a manutenção no poder de um Estado nocivo”.<sup>58</sup> A desobediência civil permite que os indivíduos, as minorias e inclusive as maiorias oprimidas, como a Índia naquele momento frente ao Império Britânico, passem a participar de forma direta do processo político.

Mahatma Gandhi estruturou-se na ação política através do exercício da desobediência civil e tornou-se responsável por renovar aspectos teóricos do movimento proposto inicialmente por Thoreau. Suas manifestações não-violentas e boicotes de não-cooperação serviram de exemplo para comprovar que a resistência pacífica realmente possui a capacidade de proporcionar transformações estruturais no Estado.

---

<sup>57</sup> VARMA, Ravindra. **Gandhi: poder, parceria e resistência**. Trad. Tônia Van Acker. São Paulo: Palas Athena, 2002, p. 12.

<sup>58</sup> GANDHI, Mohandas K. **Autobiografia: minha vida e minhas experiências com a verdade**. Trad. Humberto Mariotti. São Paulo: Palas Athena, 2019, p. 252.

Martin Luther King Jr., por sua vez, introduziu a noção de ação direta e a necessidade de atrair a mobilização da sociedade, sendo capaz de dar visibilidade ao movimento civil norte-americano com a resistência pacífica. Mesmo depois de quase um século da violenta Guerra Civil (1861-1865) que culminou com o fim da escravidão, a discriminação racial ainda existia e persistia.

Entre outras formas, a discriminação dos negros norte-americanos ocorria com a negação dos seus direitos civis e políticos, sobretudo nos estados do sul, e também com a marginalização econômica, a restrição à aquisição de propriedade, ou mesmo o abandono por parte do Estado nos guetos das grandes metrópoles. Frente à flagrante negligência do governo, as manifestações não-violentas despontaram como a ferramenta adequada para a comunidade negra norte-americana reivindicar os seus direitos.<sup>59</sup> Entre a obediência passiva e a militância revolucionária, King Jr. optou pela desobediência civil (mais ou menos nos mesmos moldes de Gandhi).

O movimento liderado por King Jr. resistia especificamente às leis injustas e segregacionistas, mas continuava a obedecer à legislação geral (o objetivo não era romper com o governo, mas lutar pela garantia e efetivação de determinados direitos). A desobediência civil preconizada por King Jr. foi a atuação em massa, que se mantinha organizada de maneira não-violenta. Com a ação de massas, o número de pessoas atraía a atenção dos não participantes e tornava impossível a prisão de todos os manifestantes.<sup>60</sup> Assim como para Gandhi, a não-violência para King Jr. era fundamental, pois sempre que os presídios ficassem lotados com os participantes, o significado do movimento ficaria mais evidente para a sociedade.

Eventualmente a resistência pacífica triunfou quando a Suprema Corte norte-americana negou validade às leis que impediam a garantia dos direitos civis e políticos, eliminando as discriminações, ao menos do ponto de vista formal. Martin Luther King Jr. pretendia que a desobediência civil realizasse transformações na legislação segregacionista (como de fato gerou), com as reivindicações para assegurar liberdades individuais, direitos políticos e o exercício da cidadania. A partir daí seria iniciada a luta pelos direitos sociais.

Assim como Thoreau, King Jr. distingue a lei justa da injusta. Aquelas devem ser obedecidas, estas não. A desobediência civil justifica-se ao afirmar os valores dos indivíduos em contraponto às distorções causadas pelos governos.

---

<sup>59</sup> KING, Martin Luther. **Why We Can't Wait**. New York: Signet Book, 2000, p. 26.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 39.



Martin Luther King Jr. trouxe novas contribuições para a desobediência civil (que para ele tem um conteúdo moral) como a implementação pelas minorias, através da ação de massa. Tal como Gandhi, defende a não-violência e a sujeição às sanções como consequência de seus atos, o que pode gerar publicidade positiva para o movimento.

## 2.2 O desenvolvimento da desobediência civil: obrigação política e obrigação jurídica

Para que possamos continuar trilhando o caminho da compreensão do fenômeno da desobediência civil, agora já no bojo do Estado Moderno que reconhece e positiva a resistência ao direito, é preciso fazer uma distinção fundamental, a partir da qual se poderá entender e justificar a desobediência civil no Estado Constitucional Democrático. Trata-se da distinção entre obrigação política e obrigação jurídica<sup>61</sup>.

Antes de ser uma distinção puramente teórica, é justamente o *locus* de sustentação da desobediência civil no sentido técnico-jurídico que almejamos alcançar para daí extrair toda potência de que dispõe (desde que adequadamente compreendida e corretamente articulada). Nesse sentido é a posição de Bobbio:

Para compreender o que se entende por “Desobediência civil” é necessário partir da consideração de que o dever fundamental de cada pessoa obrigada a um ordenamento jurídico é o dever de obedecer às leis. Este dever é chamado de obrigação política. A observância da obrigação política por parte da grande maioria dos indivíduos, ou seja, a obediência geral e constante às leis é, ao mesmo tempo, a condição e a prova da legitimidade do ordenamento, se weberianamente entendermos por “poder legítimo” aquele poder cujas ordens são obedecidas enquanto tais, independentemente de seu conteúdo. Pela mesma razão pela qual um poder que pretende ser legítimo encoraja a obediência e desencoraja a desobediência, enquanto que a obediência às leis é uma obrigação e a desobediência uma coisa ilícita, punida de várias maneiras, como tal.<sup>62</sup>

Lafer, com sua acentuada influência arendtiana, explica a questão com propriedade, primeiro sob o ponto de vista dos governantes: “de fato, do ângulo dos governantes – classicamente preocupados com a ordem e a manutenção do seu poder – ...], a obrigação política traduz-se num *dever* dos súditos de obediência às leis emanadas do soberano.” A visão

<sup>61</sup> Vale trazer a distinção entre *obrigação* e *dever*, que Ribeiro assim resume: “as obrigações nascem como consequência de atos voluntários, e especialmente das ações voluntárias, como uma promessa. As obrigações possuem caráter interpessoal. Vale dizer, são dirigidas a pessoas determinadas por pessoas também determinadas. Trazendo a lição imorredoura dos romanos, há que se observar que cada obrigação se correlaciona com seu respectivo direito, como o verso e o averso da mesma moeda. No que tange aos deveres, ao menos os naturais, o que existe é sua correspondência entre todos os homens, pelo fato de serem iguais, prescindindo de suas relações pessoais ou institucionais.” In RIBEIRO, Fernando J. Armando. *op. cit.*, p. 67.

<sup>62</sup> BOBBIO, Norberto; GIANFRANCO, Pasquino. MATTEUCCI, Nicola. *op. cit.*, p. 335.

da obrigação política do ponto de vista dos governados reflete o outro lado da moeda: “já do ângulo dos governados, bem como dos escritores tradicionalmente preocupados com a liberdade, acentua-se, compreensivelmente, não o dever de obediência, mas sim o *direito* de resistência à opressão.”<sup>63</sup>

Desse modo e levando-se em conta os dois lados da moeda, a obrigação política pode ser entendida, pois, como um compromisso recíproco (dotado, pois, de bilateralidade atributiva) existente entre Estado e indivíduos. Seu fundamento, portanto, é o “consenso expresso ou tácito dos indivíduos a uma autoridade que os represente e encarna”.<sup>64</sup> As obrigações decorrentes desse *pacto* prescindem de consenso apriorístico. Dito de outra forma, a obrigação política decorre do só fato de se ser parte, de se pertencer a determinado Estado. Em última análise, a obrigação política é a obrigação de obedecer às leis. Assim é que “tal obrigação política encontra-se fundada, sobretudo, na afirmação universal da *liberdade*, a qual é feita mediante a proteção fornecida pela Constituição democrática aos direitos fundamentais.”<sup>65</sup>

A obrigação política, que se sustenta a partir da liberdade, imanta todas as regulamentações jurídicas, tornando-se o paradigma e o parâmetro a ser considerado para se indagar sobre a justiça das prescrições contidas na obrigação jurídica. Como explica Ribeiro:

Teremos, assim, na *obrigação política*, cujo objeto consiste em estabelecer as relações entre o Estado e seus cidadãos, e o *dever de obedecer à lei*, cuja essência reside em poder determinar quando e em que circunstâncias deve uma pessoa atuar em conformidade com os comportamentos socialmente regrados, sendo que, segundo pensamos, tal obrigação de obedecer à lei é uma obrigação *prima facie*. O conceito de *prima facie* diz respeito à noção de obrigação propriamente dita, atual ou *sans phrase*. Diante desse tipo de obrigação, de caráter pleno ou perfeito, a obrigação *prima facie* apenas tende a ser uma obrigação.<sup>66</sup>

Portanto, já aqui podemos reconhecer uma distinção fundamental para o entendimento da desobediência civil: a existência, no Estado Moderno, da obrigação política calcada na liberdade, que informará a obrigação jurídica. Nessa linha, é importante consignar que a desobediência civil, tal como a entendemos, será a desobediência da *obrigação jurídica*, jamais da obrigação política.

O debate jusfilosófico sobre o fundamento da obrigação jurídica (a que é objeto da eventual desobediência civil) é riquíssimo e de resto foi empreendido por todas as escolas do pensamento jurídico-político. Cumpre-nos aqui apenas articular, ainda que sinteticamente, o

<sup>63</sup> LAFER, Celso. *op. cit.*, p. 187.

<sup>64</sup> BOBBIO, Norberto; GIANFRANCO, Pasquino. MATTEUCCI, Nicola. *op. cit.*, p. 272.

<sup>65</sup> RIBEIRO, Fernando J. Armando. *op. cit.*, p. 67.

<sup>66</sup> RIBEIRO, Fernando Armando. *op. cit.*, p. 75-76.

pensamento de algumas grandes escolas, notadamente a jusnaturalista, a contratualista e a positivista.

O jusnaturalismo é uma concepção que guarda uma multiplicidade de sentidos, porém com uma ideia central, que segundo Guido Fassò, é a de que

existe e pode ser conhecido um “direito natural” (*ius naturale*), ou seja, um sistema de normas de conduta intersubjetiva diverso do sistema constituído pelas normas fixadas pelo Estado (direito positivo); e esse direito natural tem validade em si só, é anterior e superior ao direito positivo e, em caso de contraste com este último, deve prevalecer sobre ele.<sup>67</sup>

Nessa medida, o jusnaturalismo é a doutrina que tem como antítese o positivismo, que também tem sentidos nem sempre homogêneos, embora a ideia central seja a de que o direito é somente aquele estabelecido pelo Estado.

A expressão jusnaturalismo varia segundo a concepção de *direito natural*, que na história da filosofia jurídico-política, apresentam pelo menos três variações principais, segundo a maior parte da doutrina. A primeira refere-se a uma lei estabelecida por vontade divina e por ela revelada. A segunda, que concebe a lei natural *stricto sensu*, quer dizer, conatural a todos os seres animados na forma de instinto. A terceira, a concepção de uma lei ditada pela razão e, portanto, ínsita aos homens e dentro deles encontrada. Para além dos claros contrastes entre as três ideias, o traço comum é a existência de uma lei anterior às leis do Estado e a elas eticamente superior. Nesse sentido, a lei natural desempenha um papel fundamental, ao representar um limite à atividade normativa e política do Estado. No que nos interessa no contexto específico dessa pesquisa, uma conclusão relevante pode ser extraída: segundo as concepções jusnaturalistas, as leis dos homens que sejam eventualmente contrárias ao direito natural (em qualquer de suas variações) podem ser desobedecidas pelos cidadãos.

Em suas origens, o jusnaturalismo pode ser encontrado na Grécia Antiga. *Antígona*, de Sófocles (já mencionada no tópico anterior e que será retomada no item 3.1) é um exemplo da afirmação do contraste entre o justo por natureza e o justo por lei. Para Guido Fassò, o jusnaturalismo grego, presente em Platão e incidentalmente em Aristóteles, foi elaborado na cultura grega sobretudo pelos estoicos, para quem a natureza era governada por uma lei universal racional e imanente. Salgado explica que a ética estoicista consistia na “inserção na ordem cósmica e na resignação com sua lei universal, que é a expressão da razão universal”<sup>68</sup>. Essa concepção estoica foi amplamente divulgada por Cícero, “que foi a mais expressiva figura

<sup>67</sup> *Apud* REALE, Giovanni. *op. cit.*, p. 448.

<sup>68</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, p. 52.

política e jurídica da República”<sup>69</sup> em Roma, e que exerceu influência decisiva no pensamento cristão dos primeiros séculos, no pensamento medieval e nas primeiras doutrinas jusnaturalistas modernas.<sup>70</sup> Salgado explica que Cícero entendia que a lei natural é aquela que se submete “à razão concorde com a natureza, difundida em todos os homens, constante e eterna.”<sup>71</sup> Salgado aprecia em sua obra, ainda, a teoria de Ulpiano, outro jurista romano, que compreendia o direito natural como uma “universalidade retora de todos os animais”, incluindo o homem, “tomado como ser biológico como qualquer outro animal”<sup>72</sup>. Segundo Salgado, pela concepção de Ulpiano, “contra essas leis naturais que regem o mundo da vida na qual o homem se insere, não pode o direito posto, civil, insurgir-se”.<sup>73</sup>

A Idade Média absorveu a versão naturalista de Ulpiano, mas sobretudo a versão racionalista de Cícero. Assim, “por meio de Cícero, o jusnaturalismo estoico e, portanto, pagão, passa ao pensamento cristão e aí penetra sem encontrar substancialmente qualquer resistência”.<sup>74</sup> Santo Agostinho desenvolve a concepção estoica da existência de uma lei natural universal e escalona as ordens legais divididas por ele em *lex aeterna*, *lex naturalis* e *lex humana*, segundo uma ordem de prevalência, que tem no ápice a lei de Deus. Santo Tomás de Aquino parte das mesmas concepções e entende que “a lei escrita (humana) determina o justo quando está ela conforme com a lei natural (ou não a contrária) que, por sua vez, é a lei própria do ser racional e que participa da *lex aeterna*, que se dá como vontade do criador nas criaturas”<sup>75</sup>. Portanto, o jusnaturalismo medieval incluiu o elemento teológico na ideia de lei natural racional estoico-ciceroniana. Dessa forma, a possibilidade de desobediência da lei positiva decorre do contraste dela com o direito natural. Nessa hipótese, a lei positiva seria injusta, nem verdadeira lei seria, e, portanto, sequer obrigaria.

Hugo Grócio<sup>76</sup>, considerado por muitos o pai do jusnaturalismo moderno, buscou um direito intrinsecamente válido, apoiado em bases racionais e que prescindisse de nacionalidades e da religião. Sua famosa obra *De iure belli ac pacis* nasce da polêmica entre o voluntarismo teológico do tempo da Reforma (que vislumbrava a vontade divina – a Sagrada Escritura – como fonte de toda norma de conduta e de legitimidade da autoridade política) e a corrente

<sup>69</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, p. 162.

<sup>70</sup> BOBBIO, Norberto; GIANFRANCO, Pasquino. MATTEUCCI, Nicola. *op. cit.*, p. 656.

<sup>71</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, p. 151.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>74</sup> REALE, Giovanni. *op. cit.*, p. 437.

<sup>75</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, p. 66.

<sup>76</sup> Existem diferentes grafias para o nome do autor. As traduções brasileiras de Bobbio e Reale usam Grócio, tal qual fazemos. Salgado prefere *Grotius*, In SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, p. 71.

jusnaturalista tomista. Nessa obra, Grócio propõe o direito natural como fundamento de um direito que pudesse ser reconhecido e válido para todos os povos e afirma que “tal direito é ditado pela razão, sendo independente não só da vontade de Deus como também da sua própria existência”<sup>77</sup> Um giro laico e antiteológico. Portanto, trata-se de um direito *natural* e não *sobrenatural*. Ou seja, “um direito que tinha a sua fonte exclusiva de validade na sua conformidade com a razão humana”<sup>78</sup>. Esse conceito de direito natural, afirma Fassò, influenciou na difusão da ideia da necessidade de adequar o direito positivo e a Constituição política dos Estados, assim como a da legitimidade da desobediência e resistência às leis e Constituições que não se adaptassem.<sup>79</sup>

Percebe-se, do cotejo do jusnaturalismo antigo-medieval com o jusnaturalismo moderno, uma mudança de eixo. Enquanto aquele constituiria um direito natural como norma objetiva, este seria uma teoria de direitos subjetivos, em que se destacam os direitos inatos do homem. Essa ideia exerce profunda influência nas doutrinas políticas subsequentes. A exacerbação do jusnaturalismo com obra da racionalidade típica do séc. XVIII levou ao contratualismo, cujas teorias são lastreadas no voluntarismo, ou seja, em atos de vontade (contrato social). Bobbio explica o conceito de contratualismo, em sentido amplo:

Compreende todas as teorias políticas que veem a origem da sociedade e o fundamento do poder político (chamado, quando em quando, *potestas*, *imperium*, Governo, soberania, Estado) num contrato, isto é, num acordo tácito ou expresso entre a maioria dos indivíduos, acordo que assinalaria o fim do estado natural e o início do estado social e político<sup>80</sup>

São inúmeros e relevantes seus representantes no pensamento político-jurídico. No tópico anterior, trabalhamos três expoentes: Hobbes, Locke e Rousseau. Em que pese a discussão sobre o contrato social, se realidade histórica ou hipótese teórica de legitimação, fato é que, para os contratualistas, o governo legítimo é o resultado do acordo de vontades entre agentes livres. Portanto, como consectário lógico, a autoridade política *natural* não existe. Por isso, “ao contrário das teorias até então vigentes, sob a ótica contratualista, a autoridade política seria algo artificial, repousando sobre a vontade, vale dizer, o poder político se legitima por atos de vontade, produtos da liberdade e responsabilidade de cada um.”<sup>81</sup> É dizer, os contratualistas veem o contrato social como uma ferramenta de emancipação do homem, a garantir uma distinção entre o poder político (governo) e o poder social (sociedade civil).

<sup>77</sup> BOBBIO, Norberto; GIANFRANCO, Pasquino. MATTEUCCI, Nicola. *op. cit.*, p. 657.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 657.

<sup>79</sup> *Apud* BOBBIO, Norberto; GIANFRANCO, Pasquino. MATTEUCCI, Nicola. *op. cit.*, p. 657.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 272.

<sup>81</sup> RIBEIRO, Fernando J. Armando. *op. cit.*, p. 74.

Um ponto importante, e que guarda íntima correlação com o tema em análise, diz respeito à ideia dos contratualistas (e dos jusnaturalistas modernos) de que o Estado é legítimo na medida em que e enquanto cumpra a função essencial que lhe foi delegada mediante o pacto celebrado entre os cidadãos e o soberano. Fassò observa que o ideal jusnaturalista do séc. XVIII, que desaguou no contratualismo, teve relevantes resultados políticos, na medida em que a doutrina do direito natural (embora não isolada de outros elementos históricos e doutrinários) inspirou a Declaração de Independência dos Estados Unidos da América, de 1776, e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, um dos primeiros atos da Revolução Francesa.<sup>82</sup>

Com o séc. XIX, o contratualismo perde força. Segundo Bobbio, sua influência sobre a cultura contemporânea deve ser buscada no constitucionalismo, nas várias arquiteturas constitucionais decorrentes do encontro da experiência teórica com a experiência prática. Para ele, o constitucionalismo

saiu de cena precisamente quando na sociedade civil ia ganhando vulto uma dimensão não institucional que afiançava mais o Governo baseado no consenso, objetivo do contratualismo. Referimo-nos à formação da opinião pública, esfera que medeia entre os indivíduos e o poder político e submete as decisões desde à apreciação crítica<sup>83</sup>

É nesse cenário que o jusnaturalismo do séc. XVIII demonstra, mais uma vez, sua influência, com o direito natural a funcionar como modelo para as legislações positivas, o que respondia aos anseios típicos do séc. XIX, que buscava um sistema racional e universal de normas, em linha com as ideias iluministas da época. Ganhou força a concepção da conversão do direito natural (universalmente válido porque ditado pela razão) em direito positivo. Assim, “com a promulgação do código, principalmente do napoleônico, o jusnaturalismo exauria sua função no mesmo momento em que celebrava seu triunfo.”<sup>84</sup>

Uma vez positivado o direito natural, ou seja, trasladado para o direito positivo, não se admitia outro direito senão o positivado. Estavam lançadas as bases do positivismo jurídico. Como consequência, o jusnaturalismo entra em crise e passa a indicar, para seus detratores, aquilo que não tem a ver com o direito, aquilo que está fora do campo da juridicidade. Para os positivistas, o recurso a normas ou princípios fora do sistema de direito positivo era ilegítimo e qualquer solução, mesmo na hipótese de lacuna do ordenamento jurídico, deveria ser buscada dentro do próprio sistema ou ordenamento de direito positivo.

<sup>82</sup> *Apud* BOBBIO, Norberto; GIANFRANCO, Pasquino; MATTEUCCI, Nicola. *op.cit.*, p. 658.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 279.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 659.

Para o positivismo jurídico, o fundamento da obrigação jurídica não se assenta noutra lugar senão no próprio direito. Não se trata, pois, de buscar seu fundamento de validade nos princípios da natureza (como proposto pelos jusnaturalistas), tampouco em Deus (como fazem os teólogos cristãos) ou no contrato social (como pregam os contratualistas). Deve-se admitir, para os positivistas, que o próprio direito (positivo) é uma ordem superior, suprema. Em outras palavras, a obrigação política não se deve ser buscada numa instância meta ou extrajurídica, mas numa norma jurídica pré-existente (daí chegar Hans Kelsen à concepção de sua norma fundamental), que funciona como ponto de partida para criação do direito positivo e é seu fundamento de validade – ou razão de obrigatoriedade. Dessa forma, “o positivismo jurídico, na sua versão ideológica, sustenta que a justiça das normas se reduz ao fato de que elas são postas por quem possui a força para fazer respeitá-las”.<sup>85</sup> Assim, o direito “se identifica com o Estado, que emprega a força para impedir o emprego da força na sociedade.”<sup>86</sup>

Todavia, o “apelo às “leis não escritas” pelas quais Antígona morre, ou o “apelo ao Céu” do qual fala Locke”<sup>87</sup> ressurgem depois da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), sobretudo como reação ao estatismo característico dos regimes totalitários e, mais recentemente, por causa do multiculturalismo típico de muitas sociedades ocidentais. Portanto, “a verdade é que, como afirma Alessandro Passerin D’Entrèves, ‘aquilo que realmente exige atenção, por parte do estudioso moderno, é a função do direito natural mais que a doutrina em si mesma’”<sup>88</sup>.

Do que nos importa extrair em relação especificamente à temática da desobediência civil é “a ideia do direito natural que se apresentou de novo sobretudo como dique e limite ao poder do Estado”<sup>89</sup>. Dito de outra forma, interessa-nos o seguinte:

O estado de direito é a herança do jusnaturalismo. O jusnaturalismo, em quase todas as suas expressões, é uma teoria que impõe limites aos detentores do poder. Em substância, sua função histórica – escreve Fassò – parece ser exatamente esta: “A educação da humanidade à racionalidade, ter procurado afastá-la de deixar-se arrastar pelo fascínio dos mitos, de ideais irracionais, ou daqueles arrastadores de multidões, de homens aparentemente superiores.”<sup>90</sup>

Independentemente da corrente de pensamento assumida como fundamento para respeito à obrigação jurídica, por ora é preciso termos em mente, como já dito, que a

<sup>85</sup> REALE, Giovanni. *op. cit.*, p. 802.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 803.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 449.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 449.

<sup>89</sup> BOBBIO, Norberto; GIANFRANCO, Pasquino. MATTEUCCI, Nicola. *op. cit.*, p. 659-660.

<sup>90</sup> REALE, Giovanni. *op. cit.*, p. 449.

desobediência civil é a desobediência justamente da obrigação jurídica (e não da obrigação política).

Da mesma forma que buscamos entender o fundamento da obrigação jurídica, cumpre indagar sobre o fundamento da obrigação política. Há aqueles que encontram o fundamento da obrigação política em um dado da tradição ou segundo uma origem divina, assim como os que sustentam que o fundamento da obrigação política está na autoridade ou na força do Estado enquanto tal.

Estamos, porém, na linha das teorias que encontram o fundamento da obrigação política no consentimento, na aceitação ou no reconhecimento expresso ou tácito dos indivíduos a uma autoridade que encarna os indivíduos e os representa. Isto é, os governados aceitam ou reconhecem determinado poder conferido ao governo (que só tem o poder que lhe é consentido, portanto).

Aqui valemo-nos da lição de Salgado sobre o *poder* que, considerado na esfera do político, é “vontade determinante [...] aceita”, ou seja, “é a orientação de outra vontade, mas aceita por esta” e “essa aceitação, na esfera do político ou na esfera pública, aparece na forma de aceitação universal ou reconhecimento, ainda que formal e tácito.”<sup>91</sup> Por isso, Salgado afirma que a legitimação ou a justificação do poder político decorre de sua origem e “a origem legítima do poder não está em um ser transcendente ao homem, mas nele mesmo, na vontade do povo, pelo seu consentimento”<sup>92</sup>. O Professor mineiro é incisivo:

O poder legítimo não é aquele outorgado pelo povo, como transferência, por ato formal de poucos segundos e que depois desaparece. A legitimidade do Estado está na vontade do povo, que dá origem ao poder, mas está também no exercício do poder, permanente ação do povo na relação de poder.<sup>93</sup>

Bobbio, a seu turno, destaca o elemento jurídico como categoria essencial da sintaxe explicativa da obrigação política no consentimento: o direito é a única forma possível de racionalização das relações sociais ou de sublimação jurídica da força. Isso se explica com base em três ordens. Primeiro, a influência contemporânea do jusnaturalismo, que guarda estreita relação com o contratualismo. Segundo, ante à necessidade de legitimação do Estado e de suas imposições (as leis). Terceiro, em decorrência de uma exigência sistemática, a de construir todo o sistema jurídico usando uma categoria tipicamente privada que evidencia a autonomia dos sujeitos, como o contrato, com toda juridicidade tendo como base o *pacta sunt servanda*.<sup>94</sup>

<sup>91</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, p. 37.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>94</sup> BOBBIO, Norberto; GIANFRANCO, Pasquino. MATTEUCCI, Nicola. *op. cit.*, p. 272.



Hannah Arendt<sup>95</sup> também entende que o fundamento da obrigação política repousa no consentimento. Para ela, o dever de respeitar a obrigação política decorre do consentimento dos cidadãos (não se trata, evidentemente, do consentimento pessoal dos cidadãos, mas de sua vinculação aos próprios atos do processo democrático de tomada de decisões). Ou seja, o governo o é pelo consentimento dos governados.

Celso Lafer explica que a obrigação política enquanto dever de obediência à lei precisa se analisada numa acepção prescritiva (ao contrário de descritiva) para o adequado entendimento da questão da resistência. Não se trata, segundo ele, de *como* a norma obriga, mas de “*por que e quando* os governados se sentem na obrigação moral de acatar a norma jurídica posta pelo Estado” e de “discutir as razões substantivas que justificam a lealdade ao ordenamento jurídico e aos princípios que inspiram por parte de um cidadão que integra uma comunidade juridicamente organizada e socialmente coesa.”<sup>96</sup> Dessa maneira, Lafer conclui:

Penso, no entanto, que para a inteligibilidade do tema da resistência, o fulcro da questão reside na ideia de uma reciprocidade de direitos e deveres na interação entre governantes e governados: se o legislador pode reivindicar o direito a ser obedecido, o cidadão pode igualmente reivindicar o direito a ser governado sabiamente e por leis justas.<sup>97</sup>

De todo modo, tanto o percurso da fundamentação da obrigação política, como da obrigação jurídica, deságua num único lugar: o Estado Constitucional Democrático. Isso porque, como ensina Salgado, é na constituição que se dá o encontro do político (poder) e do jurídico (norma):

Ao conceito de poder, não como impulso, mas como vontade dirigida racionalmente, e na medida em que esse poder se garante pela força (para determinar a vontade do outro com sua aceitação), é necessário acrescentar a noção do político, ou seja, a sua institucionalização como um poder, cujas características são a supremacia, a universalidade e a necessidade (não-contingência) ou irresistibilidade. Essa institucionalização implica uma organização do poder e uma organização normativa, na forma de uma constituição.

É na constituição que se dá o encontro do político (poder) e do jurídico (norma) e é na constituição democrática contemporânea que se dá a superação da oposição entre poder e liberdade.<sup>98</sup>

Portanto, no espectro do Estado Constitucional Democrático, a delimitação da obrigação política está expressa na constituição democrática, ou seja, são os postulados e requisitos

---

<sup>95</sup> Para mais detalhes, ver: ARENDT, Hannah. On civil disobedience. In ARENDT, Hannah. **Crises of the Republic**. New York: Harcourt Brace, pp. 49-102, 1972.

<sup>96</sup> LAFER, Celso. *op. cit.*, p. 187-188.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 188.

<sup>98</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, p. 21.

previstos pela ordem constitucional ou os princípios de justiça que justificam tal ordem constitucional. É na constituição democrática que será juridicizada, formal e materialmente, a superação da oposição entre poder e liberdade, como mecanismos para assegurar a garantia dos direitos fundamentais de um lado e, de outro, como formas de controle da atuação desse Estado. A constituição democrática é, com efeito, “a zona de mediação e convergência da legitimidade democrática do poder político e afirmação de uma garantia mínima de justiça material.”<sup>99</sup>

Retomando o conceito de obrigação política baseada no consenso no âmbito de um Estado regido por uma constituição democrática, a obrigação jurídica deve recolher seu fundamento de validade nos valores éticos substantivos que informam a obrigação política consentida. Se esse Estado, ou melhor, se o direito (obrigação jurídica) desse Estado se afasta e se divorcia de seu ideal e dos valores éticos previamente consentidos, então o direito – ou pelo menos a parte dele na qual se verifica o descolamento – pode vir a ser resistido ou desobedecido civilmente (no sentido de ação do cidadão, *cives*). Em última análise, isso significa a possibilidade da desobediência de determinada obrigação jurídica (norma jurídica) sem, contudo, violar-se a obrigação política e, portanto, em respeito à constituição democrática e aos princípios de justiça nela contidos, previamente reconhecidos e consentidos. A conduta desobediente civil é apenas contrária à obrigação jurídica naquilo em que tal obrigação jurídica viola ou não se compatibiliza com a obrigação política e todo seu feixe de valores e garantias.

Abrimos caminho para um importante passo no sentido de afirmar a compatibilidade da desobediência civil com a democracia. Isso porque uma atitude de violação da obrigação jurídica pode, verificadas determinadas circunstâncias, ser uma ação compatível com o cumprimento da obrigação política, porque compatível com a exigência ético-política de se respeitar a constituição e o *justo* nela refletido.

A desobediência civil tem lugar em um quadro jurídico-institucional em que as obrigações jurídicas podem elas próprias deixar de se acordantes ou congruentes com os princípios e valores que fundamental a legitimidade do sistema jurídico-constitucional-democrático, bem como com os princípios e valores que fazem possível o projeto de juridicização da relação poder liberdade sob o império do processo democrático.

A desobediência civil apresenta-se como uma desobediência porque supõe a transgressão de normas jurídicas concretas do ordenamento positivo, mas configura-se também como civil, vale dizer, uma desobediência que se realiza tendo por fundamento os mesmo princípios e valores de legitimação do sistema jurídico-político, não sendo pois violadora da obrigação política cidadã de respeito a tais princípios. Como afirma Habermas, “a desobediência

---

<sup>99</sup> RIBEIRO, Fernando J. Armando. *op. cit.*, p. 221.

civil remete aos princípios fundamentais que são os que servem para legitimar a mesma Constituição (Democrática)”<sup>100</sup>

Em última análise, a conduta civil desobediente teria o condão de reaproximar legalidade e legitimidade no âmbito de uma ordem constitucional democrática. A desobediência civil encarna a ideia dos princípios das democracias constitucionais e neles se baseia. É, assim, instrumento hábil a (re)afirmar ou (re)calibrar o vínculo (consentido) entre a sociedade civil e a política.

Nessa linha de raciocínio, a desobediência civil revela-se como um mecanismo de remissão aos princípios e valores que fundam e no qual se baseiam a ordem constitucional democrática, devidamente compreendidos na constituição.<sup>101</sup> Ou, nas palavras de Ribeiro, a desobediência civil deve ser vista

como defesa dos valores fundamentais da ordem constituída, visto que, como assegura LIMA VAZ, no mundo moderno, as normas institucionalizadas somente poderão cumprir sua tarefa ética à medida que representem a garantia social de um consenso ético reflexivo, no qual tenham parte a *liberdade* do indivíduo e a *racionalidade* comprovada e compreendida da norma.

A desobediência civil viria, pois, justificar toda gama de ações que se realizassem tendo em vista negar a eficácia de determinadas “normas” pertencentes à universalidade ética objetivada do Estado Democrático de Direito, por estarem estas em confronto com aqueles princípios fundamentais sustentadores da própria homogeneidade social indispensável à unidade democrática, consagrados na Constituição Democrática, vale dizer, os direitos fundamentais.

Trata-se de um embate que busca encontrar o equilíbrio entre a democracia concebida como um conjunto de procedimentos necessários para o tratamento da pluralidade e a democracia como identificação com os valores que permitem justamente dar forma a um modo particular de existência.

O autor conclui de maneira precisa:

Vê-se que, assim concebida, a desobediência civil torna-se instituto de grande valia para o aperfeiçoamento da própria ideia de democracia, pois, ao invés de se evidenciarem apenas as instituições sem as quais não é possível falar em igualdade e liberdade, revela-se o aspecto de “promessa” inerente ao ideal democrático, sempre aberto para o porvir, pleno de possibilidades a realizar [...]”<sup>102</sup>

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 226.

<sup>101</sup> Importante deixar claro nosso entendimento de que a constituição deve ser entendida em seu caráter dinâmico, aberto, e não como um documento histórico imutável, insuscetível de revisão, de conteúdo fechado e sujeito exclusivamente a uma única interpretação. Ficamos com Häberle, entre outros, que defendem a ideia de uma constituição democrática como projeto inacabado de uma sociedade justa, com cidadãos participantes e aberta aos diversos intérpretes constitucionais. In HÄBERLE, Peter. **Hermenêutica constitucional – a sociedade aberta aos intérpretes da constituição: contributo para a interpretação pluralista e “procedimental” da constituição**. Trad. Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2003, 55p.

<sup>102</sup> RIBEIRO, Fernando J. Armando. *op. cit.*, p. 236 e ss.

Exatamente pelas razões acima expostas é que não se pode afirmar que a desobediência civil seja uma atitude ou um instrumento antidemocrático ou mesmo incompatível com o sistema e o jogo democrático, se considerarmos, como de resto fazem os mais respeitados constitucionalistas, a constituição para bem além de seus aspectos puramente formais. Com efeito, se o ideal democrático tem o aspecto de *promessa*, sempre aberto ao porvir, pleno de possibilidades a realizar, como um projeto ainda inconcluso, impelido constantemente no sentido de sua efetivação, então a desobediência civil pode (e deve) ser vista como poderoso mecanismo ativo e *civil* de aprimoramento da democracia.

Estamos com Ribeiro no sentido de que, no Estado Constitucional Democrático, a desobediência civil deve conter uma dupla atitude de compromisso democrático por parte do desobediente: ao mesmo tempo em que se deve aceitar e defender as bases e princípios do sistema, é possível empreender ativamente uma atitude desobediente endereçada ao aperfeiçoamento desse mesmo sistema e suas ineficiências.<sup>103</sup> Tem-se, inequivocamente, a necessidade de compromisso e a atitude de cumprimento da obrigação política.

O que se percebe – e o que defendemos – é a existência de limite material ao exercício da desobediência civil. Antes de mais nada, desobediência civil não nega a obrigação política. Ela não tem o condão (e tampouco o intuito) de subverter a ordem constitucional em si. Portanto, as ideias de obrigação política e de desobediência civil são indissociáveis, posto que só se pode cogitar de uma conduta civil (obediente ou desobediente) em face de uma código político-moral socialmente aceito e compartilhado. “A desobediência civil será, pois, uma conduta reconhecedora da legitimidade da autoridade do sistema, vez que terá, em última análise, os mesmos fundamentos políticos desta.”<sup>104</sup> A desobediência civil afirma a democracia e tem o condão de aperfeiçoá-la.

Ao contrário da desobediência comum, a desobediência civil, como uma forma particular de desobediência, almeja derradeiramente mudar parte específica do ordenamento, caracterizando-se mais como um ato inovador do que destruidor. Dessa forma, a desobediência civil é executada simultaneamente com um fim imediato e também com um fim mediato: o primeiro, mostrar publicamente a injustiça da lei; o segundo, induzir o legislador a mudá-la<sup>105</sup>.

Caracteriza-se como *civil* porquanto sua prática não é pensada como um ato de transgressão da obrigação política. Ao contrário, é entendida como um ato de transgressão da obrigação jurídica que se revela incompatível com a obrigação política ou mesmo contrária a

---

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 238.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 251.

<sup>105</sup> BOBBIO, Norberto; GIANFRANCO, Pasquino. MATTEUCCI, Nicola. *op. cit.*, p. 335.

ela. Exatamente por esse nobilíssimo caráter é que a desobediência civil tem duas características marcantes – e que, em última instância a distingue de outras formas de resistência<sup>106</sup>: o não emprego de violência e seu caráter público. Afinal, o desobediente civil afirma seu respeito e submissão à obrigação política ao praticar seu ato desobediente de forma não violenta e aos olhos de todos, sem segredo ou clandestinidade.

Então, se a desobediência civil é a desobediência ou a resistência a determinada obrigação jurídica, preservando-se sempre e por premissa a obrigação política, então cumpre-nos agora buscar identificar os elementos que, afinal, caracterizam a desobediência civil.

### 2.3 A configuração jurídica da desobediência civil

Depois de analisar a conexão imanente entre obrigação política, obrigação jurídica e desobediência civil, é necessário delinear os contornos para configuração jurídica da desobediência civil, sem o que não seremos capazes de, adiante, fazer a conexão entre esse poderoso instituto e o aprimoramento da democracia, na forma de reconexão do Estado com seu ideal ético.

Para isso, é importante mencionar as duas principais vertentes de abordagem da desobediência civil: liberalismo e constitucionalismo<sup>107</sup>.

A tradição liberal ganha especial relevo, sobretudo na doutrina norte-americana, a partir do movimento de luta pelos direitos civis nas décadas de 50, 60 e 70 do século passado, que teve como um de seus mais (re)conhecidos expoentes Martin Luther King Jr.

Para os teóricos liberais, entre os quais se destaca John Rawls, a desobediência civil é uma forma de protesto. Rawls define-a como ato “público, não violento, consciente e não obstante um ato político, contrário à lei, geralmente praticado com objetivo de provocar uma

---

<sup>106</sup> Buzanello parte de uma distinção classificatória que se assenta na descrição empírica do fenômeno da resistência e lhe observa uma gradação segundo a “intensidade política em que se observa a repercussão na sociedade e no Estado e os meios usados no exercício do respectivo direito”. Tal classificação se desdobra em um rol não exaustivo, na seguinte ordem: “1) objeção de consciência; 2) greve política; 3) desobediência civil; 4) direito à revolução; 5) princípio da autodeterminação dos povos”. In BUZANELLO, José Carlos. **O direito de resistência como problema constitucional**. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 380 p., 2001. p. 184.

<sup>107</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro: Universidade Estadual do Rio de Janeiro, v. 7, n. 4, p. 43-95, out./dez. 2016. p. 11. Vale aqui também o alerta feito pelo autor, no sentido de que “a divisão entre tais matizes teóricas [liberalismo e constitucionalismo] possui validade apenas didática, eis que muitas vezes se confundem e complementam, tendo em vista o fato óbvio de que o constitucionalismo nasce e se desenvolve a partir de uma visão liberal do direito e da política.”

mudança na lei nas políticas de governo”<sup>108</sup>. Para ele, a desobediência civil é um teste crucial para qualquer teoria de base moral da democracia e o desobediente civil é “alguém que] se dirige ao senso comum de justiça da maioria da comunidade e declara que, em sua opinião ponderada, os princípios de cooperação social entre homens livres e iguais não estão sendo respeitados”<sup>109</sup>. Assim, as normas ou decisões contestadas podem ser tidas como injustas por contrariarem princípios superiores do ordenamento jurídico, ou por atentarem contra a consciência social de justiça<sup>110</sup>.

Rawls afirma que a desobediência civil é um ato político que “se orienta e justifica por princípios políticos, isto é, por princípios de justiça que regulam a constituição e as instituições sociais em geral”<sup>111</sup>. Segundo ele, os elementos centrais do conceito de desobediência civil são a desobediência à lei, a publicidade, a não violência e a disposição do desobediente de aceitar as consequências jurídicas da própria conduta (“precisamos pagar um certo preço para convencer os outros de que nossos atos têm, em nossa opinião cuidadosamente ponderada, uma base moral suficiente nas convicções políticas da comunidade”<sup>112</sup>, afirma).

O mérito da visão liberal foi introjetar a ideia de desobediência civil no debate contemporâneo. Segundo Matos, a visão liberal tradicional, porém, esvazia o sentido da desobediência civil, porquanto a concebe como *simples* protesto, ou medida de pressão política, tendo como objetivo propiciar uma negociação com o Estado, no fim de se chegar a um acordo<sup>113</sup>.

Por outro lado, a visão constitucionalista, na esteira do liberalismo, sustenta uma visão da desobediência civil mais profunda – na qual os desobedientes se inserem de forma ativa no processo jurídico (e político) de interpretação da constituição, com potencial para gerar uma comunidade político-jurídica democrática, solidária e ativa –, como importante mecanismo jurídico-constitucional para a defesa dos direitos fundamentais. Encontra-se, assim, no corpo principiológico e valorativo dos Estados republicanos. Portanto, a desobediência civil, para os constitucionalistas, passa necessariamente pelo respeito à ordem constitucional como um todo.

---

<sup>108</sup> RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Trad. Almiro Pisetta e Lenira M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 404. Interessante notar que o próprio autor destaca utilizar-se da definição de desobediência civil de Hugo Adam Bedau [*On Civil Disobedience, Journal of Philosophy*, v. 58, 1961], reconhecendo que sua definição é mais restrita do que o significado sugerido pelo ensaio de Thoreau. Alerta, ainda, que uma posição semelhante se encontra no texto “*A letter from Birmingham City Jail*” de Martin Luther King. Nota-se a profunda influência dos movimentos de luta por liberdades civis (EUA) ainda no período em que Rawls escreveu seu livro, em 1971 (aliás, a definição de Bedau – utilizada por Rawls – foi extraída de uma obra publicada em 1961).

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 404.

<sup>110</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *op. cit.*, p. 51.

<sup>111</sup> RAWLS, John. *op. cit.*, p. 405.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 406.

<sup>113</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *op. cit.*, p. 9.

Entre os teóricos que defendem tal entendimento estão Hannah Arendt, Jürgen Habermas e Ronald Dworkin, lembra Matos<sup>114</sup>.

Arendt<sup>115</sup> enfatiza o caráter coletivo da desobediência civil, de modo a diferenciá-la de outras formas de resistência com as quais é comumente confundida (como a objeção de consciência, outra espécie do gênero *direito de resistência*, a que foi praticada por Thoreau – e descrita em seu famoso ensaio anteriormente mencionado<sup>116</sup>). Segundo Arendt, a ação fundamentada na mera consciência é impolítica e subjetiva, portanto, incapaz de caracterizar manifestações coletivas que, por se darem em comunidade, possuem teor político<sup>117</sup>. Para ela, a desobediência civil é protagonizada por minorias organizadas em manifestações públicas e não-violentas para a expressão de uma mesma opinião, a partir de ações de dissenso. A desobediência civil é justificada, portanto, como ação coletiva de cidadãos em determinada comunidade política (para Arendt, basicamente os Estados Unidos da América<sup>118</sup>). É vista como um mecanismo de autocorreção do sistema<sup>119</sup>. Em conclusão, para Hannah Arendt, a desobediência civil há que ser coletiva<sup>120</sup>, pública<sup>121</sup> e não violenta<sup>122</sup>.

Em Dworkin<sup>123</sup>, há uma crítica ao positivismo jurídico então dominante (“o positivismo jurídico rejeita a ideia de que os direitos jurídicos possam preexistir a qualquer forma de legislação”<sup>124</sup>) e a reinserção da moral no âmbito do direito. No entender do autor norte-

---

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>115</sup> ARENDT, Hannah. *op. cit.* p. 43-95.

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 59-60.

<sup>117</sup> “*Arguments raised in defense of individual conscience or individual acts, that is, moral imperatives and appeal to a ‘higher law’, be it secular or transcendent, are inadequate when applied to civil disobedience.*” *Ibidem*, p. 56-57.

<sup>118</sup> “*I shall argue in what follows that although the phenomenon of civil disobedience is today a world-wide phenomenon and even though it has attracted the interest of jurisprudence and political science only recently in the United States, it is primarily American in origin and substance; that no other country, and no other language, has even a word for it, and that American republic is the only government having at least a chance to cope with it – not perhaps, in accordance with statutes, but in accordance with the spirit of its laws.*” *Ibidem*, p. 83.

<sup>119</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *op. cit.*, p. 55-56.

<sup>120</sup> “*Civil disobedience arises when a significant number of citizens have become convinced either that the normal channels of change no longer function, and grievances will not be heard or acted upon, or that, on the contrary, the government is about to change and has embarked upon and persists in modes of action whose legality and constitutionality are open to grave doubt.*” [...] “*The civil disobedient, though he is usually dissenting from a majority, acts in the name and for the sake of a group; he defies the law and the established authorities on the ground of basic dissent, and not because he as and individual wishes to make an exception for himself and to get away with it.*” ARENDT, Hannah. *op. cit.*, p. 74 e 76.

<sup>121</sup> “*There is all the difference in the world between the criminal’s avoiding the public eye and the civil disobedient’s taking the law into his own hands in open defiance. The distinction between an open violation of the law, performed in public, and a clandestine one is so glaringly obvious that it can be neglected only by the prejudice of ill will.*” *Ibidem*, p. 75.

<sup>122</sup> “*The second generally accepted necessary characteristic of civil disobedient in nonviolence, and it follows that ‘civil disobedience’ is not revolution.*” *Ibidem*, p. 76-77.

<sup>123</sup> DWORKIN, Ronald. **Levando os direitos a sério**. Trad. Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

<sup>124</sup> *Ibidem*, Introdução p. XIV.

americano, o ordenamento jurídico não deve ser vislumbrado como mera estrutura normativa. Para além das regras e normas, há também os princípios que transcendem e imantam o direito posto. Os princípios são, com efeito, normas jurídicas vinculantes que o integram e devem ser observados. Nessa medida, o direito deixa de ser um sistema hermeticamente fechado de padrões e mantém a porosidade necessária para ser permeado por aspectos morais.

A desobediência civil é justificada em face de uma lei incerta, ambígua ou duvidosa, que permita defesa plausível de dois pontos de vista contrários. A lealdade do cidadão é para o com o direito e não para com o ponto de vista particular que alguém (ainda que seja a mais alta corte constitucional) tenha sobre o direito<sup>125</sup>. Assim, a desobediência civil seria um teste de constitucionalidade e validade das normas e, também, um mecanismo de tutela dos direitos fundamentais. Dworkin não oferece, como Rawls ou Arendt, um conceito de desobediência civil – talvez por fazer uma análise quase empírica, claramente direcionada à prática da desobediência em casos concretos de grande repercussão nos Estados Unidos daquele tempo (notadamente a questão da recusa ao recrutamento militar para a Guerra do Vietnã, notadamente na década de 1960<sup>126</sup>). Nessa linha, estamos com Matos, para quem “por mais que a concepção de desobediência civil de Dworkin seja limitada, é justo notar que ela abriu espaço para uma compreensão ativa do papel dos cidadãos na sua prática e interpretação, tarefa que não pode ser monopolizada pelos órgãos jurisdicionais estatais”<sup>127</sup>.

O último autor daqueles que classificamos como representante da vertente constitucionalista da abordagem da desobediência civil é Jürgen Habermas<sup>128</sup>, para quem a desobediência civil se expressa como conjunto de atos de transgressão simbólica e não-violenta às regras jurídicas, atos esses que se auto interpretam sob a forma de protestos dos atores sociais frente a decisões tidas como ilegítimas pelos detentores do poder<sup>129</sup>. O conceito de

---

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 328.

<sup>126</sup> Lembrando que a obra utilizada (“Levando os direitos a sério”) foi inicialmente publicada em 1977, embora o próprio Dworkin informe que “os capítulos deste livro foram escritos em separado, durante um período de grande controvérsia sobre o que é o direito, quem deve obedecê-lo e quando.” *Ibidem*, Introdução, p. VII.

<sup>127</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *op. cit.*, p. 22.

<sup>128</sup> HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

<sup>129</sup> “*Civil disobedience involves illegal acts, usually on the part of collective actors, that are public, principled, and symbolic in character, involve primarily nonviolent means of protest, and appeal to the capacity for reason and the sense of justice of the populace. The aim of civil disobedience is to persuade public opinion in civil and political society ... that a particular law or policy is illegitimate and a change is warranted. Collective actors involved in civil disobedience invoke the Utopian principles of constitutional democracies, appealing to the ideas of fundamental rights or democratic legitimacy. Civil disobedience is thus a means for reasserting the link between civil and political society ..., when legal attempts at exerting the influence of the former on the latter have failed and other avenues have been exhausted*” In HABERMAS, Jürgen. **Between Facts and Norms: contributions to a discourse theory of law and democracy**. Translation by William Rehg. Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, 1996.



desobediência civil utilizado por Habermas, como o próprio autor admite, foi formulado por Cohen e Arato e deriva das considerações levantadas por Rawls, Dworkin e pelo próprio Habermas. A desobediência civil, para o autor, corrobora a conexão entre a sociedade civil e o sistema político-jurídico, tendo função intrassistêmica relativa à fundamentação e à legitimação do direito, para atualizar “os conteúdos normativos do Estado Democrático de Direito de modo a contrapor-los à inércia sistêmica da política institucional”<sup>130</sup>. Dito de outra forma, o papel da desobediência civil “é pôr em evidência uma situação de crise, isto é, de déficit de legitimidade, resultante de um fechamento do processo decisório do centro em relação à periferia da esfera pública”<sup>131</sup>.

De modo geral, tanto na vertente liberal como na constitucionalista, a desobediência civil é vista como fenômeno (político e/ou jurídico) cuja manifestação se dá internamente em determinado sistema jurídico constitucional democrático e se caracteriza como uma manifestação pública e pacífica de desobediência perante normas ou decisões do poder público tidas como injustas segundo critérios de justiça formal e material do próprio ordenamento jurídico.

Porém, é preciso agora traçar os elementos indispensáveis à configuração da desobediência civil tal qual a entendemos, a partir do que será possível defender sua utilização – em matéria tributária especificamente – como uma das formas de realização dos direitos fundamentais (a realização da ideia do *justo* concreto). Vale evidenciar a observação de Ribeiro, que sustenta a necessidade de

um conceito bem delineado de desobediência civil que forneça a este instituto um mínimo de racionalidade necessário para que seja cientificamente trabalhado, a fim de que a obscuridade natural que já o circunda, bem como a conhecida carga de relativismo e elasticidade que atinge seus elementos, não seja ainda mais agravada por uma indefinição conceitual minimamente rigorosa.<sup>132</sup>

A articulação dos diversos elementos a seguir alinhavados nos conduzirá à desobediência civil tal qual a concebemos. Vamos a eles – não em ordem de importância ou relevância, porquanto devem estar todos presentes e devidamente articulados.

---

<sup>130</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *op. cit.*, p. 52.

<sup>131</sup> REPOLÉS, María Fernanda Salcedo. **Habermas e a desobediência civil**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2003, p. 38.

<sup>132</sup> RIBEIRO, Fernando J. Armando. *op. cit.*, p. 254.

O primeiro elemento indispensável à configuração da desobediência civil é seu caráter público, na linha do que defende Arendt e boa parte da doutrina sobre o tema<sup>133</sup>, como tivemos a oportunidade de demonstrar alhures. O ato desobediente é sempre uma espécie de protesto, de contestação, de confrontação, de busca de retificação e integração do sistema (que deve se reconectar com seus ideais) como um tipo de reivindicação contra algum desvio na atividade normativa ou decisória do sistema. Assim, o ato desobediente demanda publicidade para que tenha chance de atingir seus objetivos e, também, para evitar sua confusão com outras espécies de resistência ao direito.

Nesse ponto específico, Bobbio pondera que o caráter publicitário serve para distinguir desobediência civil e desobediência comum: “enquanto o desobediente civil se expõe ao público e só expondo-se ao público pode esperar alcançar seus objetivos, o transgressor comum deve realizar sua ação no máximo segredo, se desejar alcançar suas metas”<sup>134</sup>.

Ademais, a desobediência civil deve ser pública porque dirige-se contra uma norma pública e não contra um tema ou norma meramente privada (não existe a possibilidade de exercício da desobediência civil no âmbito de uma relação exclusivamente privada. Não é possível desobediência civil em um contrato privado, por hipótese). O papel simbólico (que inegavelmente existe) e inovador da desobediência civil, bem como seu comprometimento com a estabilidade do ordenamento jurídico como um todo (respeito à obrigação política), de fato, exigem a presença do caráter público. Existe substancial diferença entre um criminoso que evita o olhar público e o desobediente civil que toma a lei em suas mãos em clara postura desafiadora. A distinção entre violação aberta, realizada em público, e a clandestina é tão flagrantemente óbvia que não pode ser negada, sustenta Arendt.<sup>135</sup> Na mesma linha, Bobbio pondera que “exatamente por seu caráter demonstrativo e por seu fim inovador, o ato de desobediência civil tende a ganhar o máximo de publicidade”.<sup>136</sup>

Outro elemento indispensável à configuração da desobediência civil é a violação de uma obrigação jurídica posta. Esse talvez seja um dos únicos elementos aceitos unanimemente na doutrina que trata do tema: desobediência civil é, a princípio, ilegal, pois *contra legem*. Porém, não se trata de uma ilegalidade qualquer, comum. Ribeiro classifica tal ilegalidade como *sui*

<sup>133</sup> “Um outro ponto é que a desobediência civil é um ato público. Não apenas se dirige a princípios públicos, mas é feito em público. É praticado abertamente com comunicação franca; não é encoberto nem secreto.” RAWLS, John. *op. cit.*, p. 405.

<sup>134</sup> BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *op. cit.*, p. 335.

<sup>135</sup> ARENDT, Hannah. *op. cit.*, p. 75.

<sup>136</sup> BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *op. cit.*, p. 335.

*generis*, porquanto dirige-se à defesa de valores fundantes do sistema<sup>137</sup>. Reiteramos: a desobediência civil é configurada, entre o mais, quando verificada a violação de uma obrigação jurídica, ou seja, uma norma jurídica considerada formalmente válida e obrigatória. Assim, no momento de sua realização, o ato desobediente é *prima facie* ilegal por violar uma norma *prima facie* válida. Por isso é que não se pode cogitar da desobediência civil relativamente a normas morais ou costumes. Outro ponto importante reside no fato de que a desobediência civil é voltada não contra eventual sanção prevista pela norma, mas, sim, contra a conduta mesma descrita na norma.

Concordamos com Ribeiro, que afirma que

para a configuração da desobediência civil, a conduta que a exteriorize não pode ser permitida, indiferente ou juridicamente neutra, posto que aí seu descumprimento não se apresentaria como um ato ilegal. Há que se estar diante, portanto, de normas obrigatórias ou proibitivas que sejam acompanhadas de sanção jurídica para seu descumprimento. Assim, quantitativamente, a desobediência civil pode voltar-se contra toda legalidade estatal – com exceção do núcleo constitucional consubstanciador dos valores fundantes do sistema –; qualitativamente, entretanto, só poderá ter como objeto umas poucas normas positivadas. Ademais, não se pode jamais olvidar que a desobediência civil diz respeito a uma norma do sistema, não ao ordenamento jurídico em seu conjunto.<sup>138</sup>

Mais um elemento indispensável à configuração da desobediência civil é seu caráter deliberado. A conduta desobediente não pode ser praticada sem querer. Não será desobediência civil a infração involuntária ou inconsciente a determinada norma positivada. É voluntária porque está ao alcance do desobediente, que deliberadamente decide desobedecer. É consciente porque o desobediente sabe que deveria, em tese, observar a norma que voluntariamente opta por desobedecer. Assim, “por *ação deliberada* quer-se salientar a necessidade, esta, sim, absoluta, de que a desobediência civil seja uma manifestação racional e conscientemente aceita antes de sua execução”.<sup>139</sup>

Para Bobbio, a desobediência civil “é também e sempre caracterizada por um comportamento que põe *intencionalmente* em ação uma conduta contrária a uma ou mais leis”<sup>140</sup>. Na mesma linha, Rawls, que ao falar da necessidade de publicidade da desobediência civil, refere-se a ela como “uma convicção política profunda e *consciente*, que] acontece no fórum público” como “expressão de convicções profundas e conscientes”<sup>141</sup> (destaque nosso).

<sup>137</sup> RIBEIRO, Fernando J. Armando. *op. cit.*, p. 288.

<sup>138</sup> RIBEIRO, Fernando J. Armando. *op. cit.*, p. 291.

<sup>139</sup> *Ibidem*, p. 305.

<sup>140</sup> BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *op. cit.*, p. 337.

<sup>141</sup> RAWLS, *op. cit.*, p. 405-406.

Ainda outro elemento indispensável à configuração da desobediência civil é a não-violência. Outras espécies do gênero direito de resistência podem conter violência (emprego de força física sobre pessoas ou coisas)<sup>142</sup>. A desobediência civil, não. É de sua essência ser pacífica, a demonstrar “um sinal tangível da seriedade dos fins pretendidos pela ação desobediente [...] e prova do compromisso com a legitimidade do sistema democrático”<sup>143</sup>. Ademais, a não violência certamente contribui para fortalecer os aspectos de persuasão e convencimento inerentes à conduta desobediente. A *civilidade* da conduta desobediente necessariamente prescinde da violência. Para Rawls, “envolver-se em atos violentos que tendem a prejudicar e a ferir é incompatível com a desobediência civil entendida como uma forma de apelo público”<sup>144</sup>.

Arendt, ao defender o irresoluto caráter não violento da desobediência civil, pondera que de todos os meios de que dispõem os desobedientes civis no curso de persuasão e de dramatização de sua conduta, o único que poderia justificar sua classificação como *rebeldes* seria a utilização de meios violentos<sup>145</sup>. Há ainda, segundo ela, outro aspecto a ser considerado, esse de viés mais estratégico: a utilização da violência retiraria boa parte do apelo de que a desobediência civil goza. A estratégia da não violência “tem por objetivo não apenas despertar o sentimento moral do adversário – como queria Gandhi –, mas também influir na opinião pública”<sup>146</sup>. Como regra, quando a violência é utilizada, o Estado, que detém o monopólio da violência (legalizada e institucionalizada) tende a responder com ainda mais violência, normalmente conduzindo ao fortalecimento e à centralização do Estado, que ativa novos mecanismos de controle. Por isso, como explica Matos, a “exigência da não violência é absolutamente central para o sucesso das ações desobedientes opostas ao poder constituído, dado que muitas vezes as práticas violentas [...] são utilizadas como razões para as respostas sempre mais impiedosas dos Estado”<sup>147</sup>.

Mais um elemento indispensável à configuração da desobediência civil é seu caráter coletivo. Porém, antes que se faça uma comum confusão em relação ao sentido do termo *coletivo* ora empregado, esclarecemos que a desobediência civil pode ter como titular o

---

<sup>142</sup> Nessa linha, Bobbio destaca que “a segunda característica – a da não violência – serve para distinguir a desobediência civil da maior parte das formas de resistência de grupo, que diferentemente das individuais (geralmente não violentas) deram lugar a manifestações de violência onde quer que foram realizadas (desde o motim à rebelião, e desde a revolução à guerrilha”. In BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *op. cit.*, p. 337.

<sup>143</sup> RIBEIRO, Fernando J. Armando. *op. cit.*, p. 310.

<sup>144</sup> RAWLS, John. *op. cit.*, p. 405-406.

<sup>145</sup> ARENDT, Hannah. *op. cit.*, p. 76.

<sup>146</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *op. cit.*, p. 45.

<sup>147</sup> *Ibidem*, p. 45.

indivíduo (e não o grupo), dada sua natureza de garantia implícita fundamental do ordenamento jurídico constitucional democrático. Isso porque, como aponta Ribeiro, se determinado cidadão verifica uma ruptura com os direitos fundamentais consagrados no sistema, seria ilógico negar-lhe a possibilidade de desobedecer com pretensões de que sua conduta desobediente se manifeste e seja considerada como civil. Assim, “o caráter de coletividade inerente à desobediência civil não diz respeito à quantidade numérica dos que a exercem, mas sim que a ação desobediente, ainda que exercida por um só, seja passível de ser garantidora de direitos de uma minoria”<sup>148</sup>. Portanto, arremata Ribeiro, “apesar de a desobediência civil apresentar-se como a deliberação de uma consciência individual, será sempre feita “com os outros”, conquanto sobressaia o âmbito individual no seio do grupo”<sup>149</sup>.

Nessa mesma linha, Rawls<sup>150</sup> e Arendt, que assinala que o desobediente civil, embora geralmente dissentindo da maioria, age em nome e em benefício de um grupo<sup>151</sup>. Bobbio também entende que a “ação de grupo” é, junto com a não violência, uma das características mais importantes para distinguir a desobediência civil de outras situações que historicamente entram na vasta categoria do direito de resistência<sup>152</sup>. Enfim, a desobediência civil é um fenômeno eminentemente coletivo, que consubstancia a descontentamento de parte (ainda que quantitativamente pequena, mas qualitativamente relevante, na tradução livre das palavras de Arendt<sup>153</sup>, da sociedade em relação a normas que violem os valores e os direitos fundamentais estatuídos na obrigação política).

Portanto, entendemos que os elementos indispensáveis à configuração da desobediência civil são seu caráter público, contrário à lei, deliberado, não violento e coletivo. É um mecanismo, como já tivemos a oportunidade de dizer antes, que visa à igualdade na proteção advinda dos direitos fundamentais, que foram introjetados no sistema constitucional democrático como núcleo da obrigação política. Voltaremos a esses elementos caracterizadores no Capítulo 4, ao tratarmos da desobediência civil especificamente em matéria tributária.

Porém, para além daqueles elementos caracterizadores da desobediência civil acima alinhavados (os quais consideramos essenciais à configuração jurídica do fenômeno), na

<sup>148</sup> RIBEIRO, Fernando J. Armando. *op. cit.*, p. 313.

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 313.

<sup>150</sup> “Não é preciso dizer que a desobediência civil não pode fundamentar-se unicamente no interesse pessoal [...]. Em vez disso, invoca-se a concepção comumente partilhada da justiça que subjaz à ordem jurídica.” RAWLS, John. *op. cit.*, p. 405.

<sup>151</sup> ARENDT, Hannah. *op. cit.*, p. 76.

<sup>152</sup> BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *op. cit.*, p. 337.

<sup>153</sup> “The point, at any rate, is that we are dealing here with organized minorities that are too important, not merely in numbers, but in quality of opinion, to be safely disregarded”. In ARENDT, Hannah. *op. cit.* p. 76.

doutrina jurídico-política que se debruçou sobre a desobediência civil há autores que reputam existir outros elementos necessários para sua caracterização, sobretudo dois: a aceitação voluntária de sanções por parte do desobediente e o caráter de último recurso do fenômeno. A nosso sentir, nenhum desses elementos se presta a caracterizar (na qualidade de elemento essencial, pelo menos) a desobediência civil, na medida em que são acidentais. Apresentam-se, antes, como forma de limitação da potência do fenômeno e prestam-se a retirar-lhe, ao final, parte da força. Porém, faremos uma breve análise crítica de cada um desses dois elementos.

Primero, a aceitação voluntária das sanções, que é entendida por parte da doutrina<sup>154</sup> como elemento intrínseco precisamente porque a desobediência civil revela-se como uma conduta violadora do direito (ilícita *prima facie*, portanto). A desobediência civil, que pode ser ativa (realização daquilo que é proibido) ou passiva (omissão em realizar aquilo que é ordenado), é necessariamente direcionada ao descumprimento da prescrição de um comportamento estabelecido pela norma jurídica válida, que prescreve sanções jurídicas na hipótese de seu descumprimento. Assim, sustentam alguns<sup>155</sup>, a desobediência civil seria dirigida à parte preceptiva da lei – e não à sua parte punitiva. Com efeito, o desobediente civil deveria sujeitar-se voluntariamente às sanções impostas pela norma violada, inclusive para supostamente demonstrar seu comprometimento e respeito à ordem constitucional democrática. Todavia, admitir que o desobediente civil deve aceitar sanções para comprovar suas elevadas intenções é um sofisma que a nada mais serve do que subtrair considerável potência e força do fenômeno da desobediência civil.

Arendt demonstra que a literatura sobre a desobediência civil utiliza, em grande medida, personagens como Sócrates e Thoreau, ambos encarcerados, que se resignaram e aceitaram as consequências de seus atos – embora não tenham praticado atos desobedientes civis *stricto sensu*. Talvez daí decorra a tese de que a desobediência à lei seria justificada na medida em que o desobediente aceita a punição decorrente de seu ato como última demonstração e prova de *auto-sacrifício*: o desobediente deveria aceitar seu castigo de bom grado<sup>156</sup>. Por isso, aquele que pratica a desobediência civil “não deveria surpreender-se nem se amargurar, se dessa desobediência resultasse uma condenação criminal. E ele deve aceitar o fato de que a sociedade organizada não poderá manter-se sobre uma base que não seja essa”, segundo Erwin Griswold,

<sup>154</sup> “A lei é violada, mas a fidelidade à lei é expressa pela natureza pública e não violenta do ato, pela disposição em aceitar as consequências jurídicas do próprio ato.” [...] Precisamos pagar um certo preço para convencer os outros de que nossos atos têm, em nossa opinião cuidadosamente ponderada, uma base moral suficiente nas convicções políticas da comunidade.” RAWLS, John. *op. cit.*, p. 406.

<sup>155</sup> BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *op. cit.*, p. 405-406.

<sup>156</sup> ARENDT, Hannah. *op. cit.*, p. 51.

um antigo Procurador Geral de Justiça dos Estados Unidos da América e, antes, reitor da Universidade de Harvard<sup>157</sup>. A passagem é citada por Dworkin para criticar duramente o argumento, na mesma linha de Arendt, que o classifica como “retrocesso”, “despropósito”, “infeliz” e decorrente sobretudo da confusão, da polarização e do amargor do debate sobre a desobediência civil no contexto norte-americano das décadas de 60 e 70 do último século<sup>158</sup>. Aceitar voluntariamente a sanção decorrente da conduta desobediente civil não caracteriza a desobediência civil e tampouco lhe é elemento essencial para sua configuração jurídica.

Chegamos, assim, ao segundo e último elemento, que embora eventualmente presente, entendemos não ser essencial à caracterização do instituto: a desobediência civil necessariamente como último recurso nas democracias atuais. Entendemos de forma diversa. Colocar a desobediência civil como *last resort* (termo utilizado pela doutrina norte-americana) é diminuir-lhe o tamanho e o poder modificativo. Inúmeras vezes, diante de atuações injustas ou opressivas do poder público, os mecanismos jurídico-institucionais de reação (por exemplo, no caso nacional, ações declaratórias de inconstitucionalidade, ações de descumprimento de preceito fundamental, mandados de injunção, entre outros) são claramente insuficientes e insatisfatórios. Exatamente por isso, Arendt entende que a desobediência civil tem lugar quando “um número significativo de cidadãos se convence de que os canais normais para mudanças já não funcionam, e que as queixas não serão ouvidas nem terão qualquer efeito”<sup>159</sup>. Logo, Arendt afirma, sem meias palavras, que “o estabelecimento da desobediência civil entre nossas instituições políticas poderia ser o melhor remédio possível para a falha básica da revisão judicial”<sup>160</sup>.

Enfim, a desobediência civil, como verdadeira concretização do processo dialético de evolução pacífica do sistema e retomada do papel ético do Estado, dirige-se à defesa de valores fundamentais do próprio sistema, trazendo-lhe maior nível de racionalidade e justiça. É, em última análise, uma garantia fundamental implícita do e no próprio sistema. Enfim, a desobediência civil

apresenta-se como uma desobediência porque supõe a transgressão de normas jurídicas concretas do ordenamento jurídico positivo, mas configura-se também como civil, vale dizer, uma desobediência que se realiza tendo por fundamento os mesmos princípios e valores de legitimação dos sistema jurídico-político, não sendo pois violadora da obrigação política cidadã de respeito a tais princípios.<sup>161</sup>

<sup>157</sup> DWORKIN, Ronald. *op. cit.*, p. 315.

<sup>158</sup> ARENDT, Hannah. *op. cit.*, p. 54.

<sup>159</sup> ARENDT, Hannah. *op. cit.*, p. 68.

<sup>160</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>161</sup> RIBEIRO, Fernando J. Armando. *op. cit.*, p. 226.

Em última análise, *desobedecível* civilmente é aquilo que não se conforma com a essência da constituição democrática, que não se conforma com aquilo que permite a identificação de uma ordem jurídica como constitucional democrática. Há que se ter em vista, portanto, a noção de núcleo constitucional democrático para se estabelecer os limites da desobediência civil. É exatamente por isso que a desobediência civil somente pode ser concebida no âmbito do Estado Moderno (Constitucional Democrático), na medida em que se justifica com base na obrigação política estabelecida por tal Estado<sup>162</sup>. Assim, toda conduta desobediente deve ser a favor da constituição (ou intraconstitucional), ou seja, toda conduta que, apesar de não-obediente a certa(s) norma(s), não implica postura de desprezo perante a ordem constitucional democrática vigente. Pelo contrário: trata-se de conduta de respeito, quando não de compromisso com tal ordem, como reivindicação dos valores e princípios da ordem constitucional democrática e dos direitos fundamentais. Daí poder-se denominar tais formas de desobediência como formas *civis* de desobediência<sup>163</sup>.

Antes de seguir, cumpre-nos, já aqui, fazer uma distinção que importa sobremaneira à nossa pesquisa. Trata-se da diferença entre desobediência civil direta e desobediência civil indireta.

Na forma direta, a desobediência civil dirige-se *diretamente* contra a lei que se reputa injusta ou que gera injustiça em sua aplicação (caso, por exemplo, de Antígona). Na forma indireta, ao contrário, a desobediência civil se dirige imediatamente contra determinada lei (não necessariamente injusta) para atingir, de forma mediata, certo resultado (de reafirmação da obrigação política cidadã e com ela compatível). Como afirma Rawls, “não se exige que o ato de desobediência civil viole a mesma lei contra a qual se protesta”.<sup>164</sup>

A desobediência civil indireta recebe críticas, sobretudo numa análise de viés empirista, ao argumento de que seria de difícil justificação ante à necessidade de se estabelecer uma relação ou conexão entre seu objeto imediato (a norma jurídica violada) e seu objeto mediato (o objetivo último da conduta desobediente, que deve ser compatível com a exigência de cunho ético-político de respeitar a constituição democrática e os princípios de justiça que a informam). Isso porque a efetividade de uma conduta civil desobediente depende, em certa medida, da relação (real ou simbólica) entre o objeto último da desobediência civil e o ato normativo desobedecido.

---

<sup>162</sup> *Ibidem*, p. 249.

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 338-339.

<sup>164</sup> RAWLS, John. *op. cit.*, p. 404. A mesma posição é defendida por Marshal Cohen in COHEN, Marshal. Civil disobedience in a constitutional democracy. **The Massachusetts Review**, v. 10, 1969, p. 224-226.



É importante registrar que a maior parte da doutrina sequer se debruçou sobre a possibilidade (ou não) da desobediência civil indireta. Mais do que negar tal possibilidade, os pensadores do tema majoritariamente passaram ao largo da análise. Porém, por tudo que temos defendido até aqui, não encontramos qualquer fundamento jurídico para negar a possibilidade teórica da desobediência civil no Estado Constitucional Democrático, seja na forma direta, seja na indireta.

Situações haverá em que os desobedientes não serão os destinatários diretos do ato normativo injusto (o que, certamente, não lhes retira *a priori* a legitimidade para eventualmente adotar uma postura desobediente). Porém, defendemos que a potência da desobediência civil está, em boa medida, na superação da ideia de *lei injusta* como seu único objeto. A desobediência civil tem lugar na defesa de valores fundamentais do próprio sistema constitucional democrático, como reafirmação da obrigação política e efetivo exercício da cidadania. Ou seja, como instrumento *civil* de participação e aperfeiçoamento democrático.

Nesse sentido, um exemplo de Falcon Y Tella, lembrado por Ribeiro<sup>165</sup>, muito pertinente aos dias atuais: numa analogia com a medicina, a desobediência civil indireta funcionaria como uma vacina, que ao inocular parte de um vírus no organismo, provoca o desencadeamento da reação e combate à enfermidade.

Assim, na nossa hipótese de trabalho, é possível construir a possibilidade da desobediência civil dirigida imediatamente contra determinada norma tributária (que determina o pagamento de tributos – a vacina) com o objetivo mediato de se atingir o direito financeiro (alocação dos recursos obtidos por meio dos tributos – a reação do organismo vacinado) no sentido de garantir a universalidade ética objetivada pelo Estado Constitucional Democrático: a realização dos direitos fundamentais (a *cura* da enfermidade).

Ao tema da articulação da desobediência civil tributária indireta com o Estado Constitucional Democrático e seu fim ético, voltaremos sobretudo no Capítulo 4.

---

<sup>165</sup> RIBEIRO, Fernando J. Armando. *op. cit.*, p. 295.

### 3 A RESISTÊNCIA AO DIREITO E A DESOBEDIÊNCIA CIVIL NA FILOSOFIA

Se a análise empreendida no Capítulo 2 centrou-se nas origens da resistência ao direito, na investigação do instituto da desobediência civil e na sua configuração jurídica (oportunidade em que tratamos da compatibilidade entre democracia e desobediência civil, dos limites materiais e condições da desobediência civil e de seus elementos caracterizadores), no presente capítulo, nos propomos a uma reflexão na dimensão eminentemente jusfilosófica.

A partir do resgate do pensamento filosófico a respeito da resistência ao direito, voltamos nosso estudo para a origem, por nós vislumbrada em *Antígona*, tragédia grega de Sófocles, que para além de influenciar a reflexão de muitos dos importantes filósofos que lhe são posteriores, revela ainda um caráter mimético, a representar as ações humanas e seus dilemas (inclusive, no que nos interessa mais de perto, o dilema ou a tensão entre poder e liberdade).

Nos prolegômenos, ao examinar mais detidamente a obra de Sófocles, o suicídio político de Sócrates e o pensamento de Aristóteles, buscamos delinear as noções preliminares sobre a possibilidade de resistência ao direito no pensamento grego, elemento que julgamos necessário à análise e compreensão das investigações posteriores relacionadas ao legado do pensamento ocidental e ao projeto ético do Estado de Direito.

Como já demonstramos no Capítulo 2, vários pensadores na história da filosofia cogitaram a possibilidade de uma justificativa ética para o exercício de alguma forma de resistência contra a arbitrariedade na elaboração ou a injustiça na aplicação das leis. Há, contudo, aqueles que aparentemente negaram essa possibilidade. Nessa perspectiva, consideramos o pensamento de Kant, com ênfase no tema da ética e da conduta humana contrária à uma determinação legal emanada do Estado.

O pensamento de Kant interessa-nos num duplo sentido. De um lado, por representar “uma nova forma de pensar, que ficou conhecida como criticismo”<sup>166</sup>, que encontra respaldo no projeto estruturante da linha de pesquisa “Estado, Razão e História”, em cujo âmbito foi desenvolvida a presente pesquisa. De outro lado, o pensamento criticista kantiano representa um contraponto às demais visões filosóficas apresentadas no capítulo anterior no contexto da demonstração da evolução histórica da resistência ao direito. Cumpre notar que, embora Kant admita a possibilidade de alteração política por meio de reformas não violentas para

---

<sup>166</sup> SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. **A fundamentação da ciência hermenêutica em Kant**. 2 ed. Belo Horizonte: Conhecimento Livraria e Distribuidora. 2019, p. 3.

racionalmente aperfeiçoar o direito e o Estado (elementos que se coadunam com uma reduzida possibilidade de resistência), essa leitura não nos permite afirmar que Kant aceita a desobediência civil em sentido estrito.

De Kant partimos para outro pilar do projeto estruturante da linha da linha de pesquisa: Hegel. Nossa análise parte da visão do filósofo acerca da ideia de liberdade no contexto da Revolução Francesa de 1789. Para Hegel, a liberdade – princípio universal da socialidade e fundamento de qualquer convivência racional – é o alicerce que sustenta a vida comum dos homens em sociedade, além de princípio e meta da sociedade e do Estado. Hegel entende que a partir da Revolução Francesa o homem se efetiva, ao abrir-se para a comunhão universal das liberdades na medida em que rompe sua particularidade.

A liberdade é pensada por Hegel a partir do movimento do Espírito que se realiza na História. A Revolução Francesa é, pois, o momento histórico da realização da liberdade (objetiva e subjetiva) e do direito fundado nessa liberdade. Para Hegel é a Revolução Francesa que possibilita ao homem conduzir sua própria vida e organizá-la de maneira racional através do direito racional que realiza a liberdade.

Em síntese, a Revolução Francesa revela-se como uma forma de resistência aos abusos do Estado e é a partir dela que emerge o modelo atual de Estado, fundamental para a compreensão da desobediência civil nos moldes dessa pesquisa.

É na investigação do Estado em suas múltiplas dimensões que, à guisa de fechamento do capítulo, estabelecemos o diálogo crítico com o pensamento de Salgado em seu *O Estado Ético e o Estado Poiético*. Alteamos a distinção entre Estado Poiético e Estado Ético para concluir que este supera dialeticamente a dualidade com o reconhecimento de direitos universais a um sujeito que tem sua liberdade individual objetivada na lei. O estudo empreendido segue os passos seguros de Salgado e encontra respaldo nas ideias de Platão, Aristóteles, Santo Agostinho e Maquiavel.

Ao fim, além da aderência à linha de pesquisa, importa-nos principalmente entender o Estado Ético, que tem como fim ético a realização concreta da liberdade. Estado Ético que, como sinônimo de Estado de Direito, é aquele em cujo contexto é possível cogitar da desobediência civil em geral e da desobediência civil tributária em especial.

### 3.1 Prolegômenos filosóficos da resistência ao direito e da desobediência civil

O direito, enquanto ciência contemporânea e instrumento do Estado, demanda novas análises dos institutos que lhes são próprios, pois acaba ampliando e se abrindo para outras normas, princípios e valores a serem projetados no campo hermenêutico.

Como será mais bem detalhado no próximo capítulo, o incremento das funções do Estado e, por consequência, do próprio direito, traz novas exigências ao estudo do direito tributário, um ramo marcadamente dogmático, mas que merece ser analisado sob novos ângulos – não apenas com base no tributo ou na norma tributária em sentido estrito. Por isso que, em busca de novas respostas, a filosofia retoma seu papel como verto de leitura e chave de interpretação do direito tributário<sup>167</sup>.

Por mais que seja óbvio, parece-nos não haver melhor forma de começar senão pelo começo. É quase unânime entre os estudiosos da resistência ao direito em geral – e da desobediência civil em particular – que *Antígona*<sup>168</sup>, de Sófocles, seja o texto mais antigo sobre o assunto. E, de resto, um dos mais emblemáticos e esclarecedores. Como afirma Bonnard, “Antígona, a rainha das tragédias, é, sem dúvida, de todas as que conservámos da Antiguidade, a mais carregada de promessas. Na sua linguagem de outrora, é a que nos dá os ensinamentos mais atuais.”<sup>169</sup>

Conforme apreciado no capítulo anterior, a tragédia *Antígona* tem uma importância histórica central para o debate dessa pesquisa, motivo pelo qual justifica-se sua análise e ponderação mais detida, agora no plano eminentemente filosófico. Muito embora se trate de texto literário<sup>170</sup> escrito provavelmente por volta de 440 a.C. – e não de texto filosófico ou científico propriamente dito –, a tragédia de Sófocles, ao explorar a tensão e o conflito entre direito e justiça, oferece-nos a possibilidade de uma permanente e necessária revisitação da possibilidade do exercício da resistência ou desobediência ao direito posto. Pela correlação imanente, socorremo-nos da reflexão de Radbruch sobre a relação entre direito e literatura:

O direito pode servir-se da arte, e esta dele. Como todo fenômeno cultural, o direito necessita de meios corpóreos de expressão: da linguagem, dos gestos, dos trajés, dos símbolos e edifícios. Como qualquer outro meio, também a expressão corpórea do direito está submetida à avaliação estética. E como

<sup>167</sup> BECHO, Renato Lopes. **Filosofia do direito tributário**. São Paulo: Saraiva, 2009.

<sup>168</sup> Reiteramos o alerta feito no começo do trabalho: para evitar confusões por parte do leitor, usaremos o *Antígona* (em itálico) quando referirmo-nos ao título da obra. Antígona (sem itálico) referir-se-á à personagem.

<sup>169</sup> BONNARD, André. **A civilização grega**. Trad. José Saramago. Lisboa: Edições 70 (Almedina), 2018, p. 207.

<sup>170</sup> Nossa tese, neste momento, propõe uma interdisciplinaridade entre Direito e Literatura, interdisciplinaridade essa que nos remete a várias interseções possíveis entre os campos. Pode-se discutir o Direito na literatura, Direito da literatura, ou a literatura enquanto exercício crítico para avaliar direitos. (OST, François. El reflejo del derecho en la literatura. In **Doxa, cuadernos de la Filosofía del Derecho**. n. 29. 2006. p. 333-348).

fenômeno, o direito pode penetrar no domínio específico da valoração estética como matéria da arte.<sup>171</sup>

Inegavelmente, há na tragédia de Sófocles a narrativa de uma tensão permanente e inevitável, uma angústia propositalmente construída pelo autor para estabelecer o entrecruzamento entre a impossibilidade de se alcançar determinada solução, sem que o resultado implique necessariamente uma perda.

Segundo Barbara Freitag:

[...] a tragédia grega exprime, nos planos dramático e literário, os traços essenciais da questão moral. Mostra com toda a nitidez os dilemas e as contradições nas quais envolvem-se os seres humanos inseridos em situações conflitantes que os impelem para a ação. Agir é perigoso. Mas é preciso agir, pois a ação exprime, em sua essência, a vida.<sup>172</sup>

Do ponto de vista jurídico, a tragédia sofocliana apresenta nítido conflito entre direito e justiça. Em termos mais complexos, pode-se falar que há uma tensão entre segurança jurídica, função típica do direito posto, e a necessidade de correção, no sentido de que o conteúdo do direito seja aceitável ou compatível com os valores de determinada época. Esse conflito (de resto presente em toda história da humanidade) foi interpretado ao longo dos séculos por uma pluralidade de autores, de maneiras diferentes. Porém, não é o propósito dessa pesquisa discutir a infinidade de vieses literários, jurídicos e filosóficos, mas, sim, a partir de uma das camadas de leitura possíveis da tragédia, fazer uma reflexão sobre o tema da resistência ao direito, que, em última análise, reflete e encarna a tensão inesgotável entre direito e justiça.

Antes de qualquer explanação sobre a tragédia em si, é necessário altear alguns pontos sobre a cultura grega, para melhor compreensão do texto e de seu contexto. Afinal, como explica Reale, “para compreender a filosofia de um povo e de uma civilização, é indispensável fazer referência à arte, à religião e às condições sociopolíticas desse povo”<sup>173</sup>

A primeira e mais importante é que na Grécia Antiga inexistia separação entre política e religião. Se hoje são instâncias e esferas apartadas, naquele tempo compartilhavam o palco para as dramatizações, tanto para preservar e ensinar a tradição dos ritos religiosos, como para promover debates políticos. A vontade dos deuses e a esfera política confundiam-se, portanto.

Existem várias chaves de interpretação da literatura grega. Uma das principais é a relação entre a sociedade humana e a ordem natural guiada por deuses. Os gregos concebiam a

<sup>171</sup> RADBRUCH, Gustav. **Filosofia do direito**. Trad. Marlene Holzhausen. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 156.

<sup>172</sup> FREITAG, Barbara. **Itinerários de Antígona: a questão da moralidade**. 2. ed. Campinas: Papyrus, 1992. p. 21.

<sup>173</sup> REALE, Giovanni. **Filosofia: Antiguidade e Idade Média**. Trad. José Bortolini. v. 1. ed. rev. e ampl. – São Paulo: Paulus, 2017, p. 13.

ordem social assentada na ordem natural. Homero, Hesíodo, Heródoto, dentre outros nomes da literatura grega, tiveram como pano de fundo a mesma mitologia e sociedade, o mesmo imaginário e, com efeito, a mesma realidade. Cada escritor teve, porém, suas peculiaridades. Interpretaram a vontade dos deuses cada qual à sua forma e descreveram uma *polis* segundo suas próprias perspectivas. Bonnard sintetiza a questão ao ensinar que “a tragédia não é outra coisa que a resposta do povo ateniense, dada em verbo poético, às pressões históricas que fizeram desse povo o que ele é: o defensor da democracia (por pequena que seja a sua vase nessa época) e da liberdade dos cidadãos.”<sup>174</sup>

Sófocles (496-406 a.C.), por exemplo, vivenciou a ascensão e o declínio de Atenas. Quando jovem, ocupou cargos administrativos e lutou em conflitos militares, e já em idade avançada, vivenciou a crise da democracia ateniense. Conheceu de perto a vida política de sua cidade, elemento que aparece em suas obras.<sup>175</sup> *Antígona* é uma das sete tragédias conservadas de Sófocles. Escreveu-a para um concurso, do qual foi vencedor, no ano 441 ou 440 a.C., o que lhe rendeu a eleição para estrategista militar, maior honra possível a um cidadão de Atenas naquele tempo.<sup>176</sup>

*Antígona* é um belo exemplo do enfrentamento da questão da moralidade. Antígona é filha de Édipo, rei de Tebas. Em outra tragédia, Sófocles havia relatado o triste destino de Édipo, personagem que desvenda o enigma da esfinge, faz-se rei de Tebas e torna-se – sem saber – duplamente culpado. Édipo comete parricídio e pratica incesto, atraindo a ira dos deuses sobre si e sobre Tebas. Para apaziguar os deuses e fazer penitência, abandona o trono de Tebas e vaga cego pelo mundo.<sup>177</sup>

A tragédia *Antígona*<sup>178</sup> é a terceira parte da trilogia tebana e há um prelúdio na narrativa que merece ser mencionado. A cidade de Tebas é palco do conflito, sendo que do casamento incestuoso de Édipo com Jocasta nasceram os filhos Antígona, Polinice, Eteócles e Ismena. Com a morte de Édipo, tem início uma guerra civil pela sucessão ao trono de Tebas. A cidade vive a luta pelo poder (esfera de discussão política), pois Creonte, tio de Antígona, usurpa o trono de Tebas.

<sup>174</sup> BONNARD, André. *op. cit.*, p. 206.

<sup>175</sup> ROSENFELD, Kathrin H. *Sófocles & Antígona*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002, p. 5-8.

<sup>176</sup> WIVIURKA, Eduardo Seino. “Antígona” de Sófocles e a questão jurídica fundamental: a eterna tensão entre segurança jurídica e correção. *Anamorphosis: Revista Internacional de Direito e Literatura*, v. 4, n. 1, p. 77-104, 2018, p. 81.

<sup>177</sup> FREITAG, Barbara. *op. cit.*, p.21-22.

<sup>178</sup> SÓFOCLES. *A trilogia tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona*. Trad. do grego, introdução e notas de Mário da Gama Cury. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Zahar: 1990, 261 p.

Polinice havia se retirado da cidade e retorna para contestar, pelas armas, a legitimidade do reinado do tio, para tomar-lhe o poder. Etéocles, seu irmão, emerge como defensor da cidade. Da luta travada pelos irmãos Polinice e Eteócles aos portões de Tebas, resulta o fim de suas vidas.

Por outro lado, Creonte, que é apresentado como uma figura ditatorial e tirana, proíbe (por decisão soberana) que em relação ao invasor (Polinice, caído em batalha) sejam observados os ritos fúnebres e o enterro, para que insepulto fique e seja pasto de aves e de cães. Inconformada com a exposição do corpo do irmão lançado a toda sorte de flagelos, Antígona se opõe à lei decretada por Creonte, sob o argumento de que há leis divinas e costumes superiores às leis criadas pelos homens histórica ou temporalmente.

Logo, Antígona se encontra frente a um dilema inconciliável: de um lado, as leis divinas a obrigavam a enterrar seu irmão e, de outro lado, a lei tebana (édito de Creonte) que a proibia. Antígona caíra em maus augúrios e no descontentamento dos deuses se descumprisse as obrigações fúnebres. Porém, estariam sujeitos à pena capital aqueles que prestassem homenagens fúnebres a Polinice. As leis divinas e as leis humanas, antes compatíveis, aí revelavam uma antinomia: cumprir uma lei significaria trair a outra. Apesar do conflito, Antígona é resoluto, e sem temor da morte, realiza a vontade dos deuses e sepulta seu irmão.<sup>179</sup>

Nas palavras de Ramiro e Souza:

Antígona além de apresentar as razões que a levaram ao descumprimento da lei de Créon, com fundamento em um direito natural, não se curva à autoridade do parente, não sendo flexível para com a injustiça praticada com seu irmão mesmo diante da morte. [...] Assim, o direito natural a que recorre Antígona pode ser enxergado como verdadeiras liberdades públicas negativas que, desde sua positivação, tomam a forma histórica de direitos constitucionalmente assegurados a fim demarcar uma forma de resistência do cidadão contra o autoritarismo do poder soberano. [...] Nota-se claramente que os argumentos estão fundamentados em “perspectivas jurídicas” diferentes, ou seja, o soberano se fundamenta na lei por ele posta (direito positivo) e a heroína trágica nas leis divinas (direito natural).<sup>180</sup>

Nosso propósito aqui é altear os pontos centrais da obra *Antígona* que mantenham relação com o tema da resistência ao direito. Pela estreita conexão, algumas importantes cenas do embate entre Antígona e Creonte merecem análise.

Creonte, como novo rei de Tebas, enunciou nos fundamentos de sua decisão as qualidades desejadas de um governante, que deveria ter como principal motivação alcançar o

<sup>179</sup> WIVIURKA, Eduardo Seino. *op. cit.*, p. 83.

<sup>180</sup> RAMIRO, Caio Henrique Lopes; SOUZA, Tiago Clemente. Sobre Hermenêutica, Direito e Literatura: Itinerários filosóficos, políticos e jurídicos de Antígona. **Reflexión política**, v. 15, n. 29, p. 74-83, 2013, p. 80-81.

melhor interesse da cidade, sem parcialidades, e sem tampouco favorecer amigos e familiares em prejuízo da pátria. Por tal razão, Polinice, mesmo sendo família, deveria ser sancionado, pois ousara atentar contra Tebas. Como Polinice já estava morto, a única forma de ainda puni-lo era proibir seu sepultamento, como vimos. Por isso, Creonte determinou que o corpo de Polinice ficasse insepulto e fosse devorado por feras.

Creonte foi firme em sua decisão. Mesmo frente a opiniões contrárias, o rei não se dobrou e foi irredutível na proibição de sepultar Polinice, determinando a pena capital a quem o fizesse. No desenrolar das cenas seguintes da tragédia, guardas informam Creonte que alguém enterrou Polinice. O rei, em um ato enérgico, acusa os soldados de não terem cumprido o dever de vigiar o corpo insepulto. No entanto, antes que qualquer punição fosse aplicada, os soldados preparam uma armadilha para capturar o verdadeiro culpado. O corpo de Polinice é desenterrado e então Antígona, impelida por seus designios de dar sepultamento adequado ao irmão, tentar repetir seu ato, é capturada e levada perante o rei.

Antígona e Creonte ficam frente a frente no julgamento dela, momento determinante para a leitura das tensões e antinomias que conduzem à resistência e à desobediência ao direito posto. Creonte indaga se Antígona tinha conhecimento da lei e ela reconhece que sim.<sup>181</sup> O questionamento do rei tem motivação interessante, pois oferece a Antígona a chance de declarar ignorar a lei, mas a heroína é irredutível.<sup>182</sup> Em sua defesa, Antígona destaca que não fora Zeus a promulgar a lei, e que, portanto, nenhum mortal teria poder para contrariar leis divinas que, apesar de não escritas, são irrevogáveis.

Antígona acusa Creonte de tirania e afirma que apenas o próprio rei não percebia o que fazia contra os deuses, pois “os decretos de um homem, diz ela, desse homem que fala em nome

---

<sup>181</sup> Em célebre passagem da obra de Sófocles, Creonte questiona Antígona se tinha conhecimento do édito que proibia o sepultamento do irmão, ao que esta responde: “Sim, eu sabia! Por acaso poderia ignorar, se era uma coisa pública? [...] não foi Júpiter que a promulgou; e a Justiça, a deusa que habita com as divindades subterrâneas jamais estabeleceu tal decreto entre os humanos; nem eu creio que teu édito tenha força bastante para conferir a um mortal o poder de infringir as leis divinas, que nunca foram escritas, mas são irrevogáveis; não existem a partir de ontem, ou de hoje; são eternas, sim! – Tais decretos, eu, que não temo o poder de homem algum, posso violar sem que por isso me venham a punir os deuses! Que vou morrer, eu bem sei; é inevitável; e morreria mesmo sem a tua proclamação. E, se morrer antes do meu tempo, isso será, para mim, uma vantagem, devo dizê-lo! Quem vive, como eu, no meio de tão lutas desgrasas, que perde com a morte? Assim, a sorte que me reservas é um mal que não se deve levar em conta; muito mais grave teria sido admitir que o filho de minha mãe jazesse sem sepultura; tudo o mais me é indiferente! Se te parece que cometi um ato de demência, talvez mais louco seja quem me acusa de loucura! [...] Por que demoras, pois? Em tuas palavras tudo me causa horror, e assim seja sempre! Também todos os meus atos te serão odiosos! Que maior glória posso eu pretender, do que a de repousar no túmulo de meu irmão? Estes homens (*indica o coro*) confessariam que aprovam o que eu fiz, se o terror não lhes tolhesse a língua! Mas, um dos privilégios da tirania consiste em dizer, e fazer, o que quiser”. SÓFOCLES. **Antígona**. Versão para e-book, eBooksBrasil. Trad. J. B. de Mello e Souza. 2005. Disponível em <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/antigone.pdf>>. Acesso em: 13 out. 2020.

<sup>182</sup> WIVIURKA, Eduardo Seino. *op. cit.*, p. 84.



do Estado, não podem prevalecer sobre as leis eternas de que a consciência é depositária. Antígona não contesta a lei dos homens, mas afirma a existência de uma lei superior.”<sup>183</sup> Segundo ela, era inconcebível a posição de um mortal ir contra Hades, que exigia que os irmãos recebessem o mesmo tratamento e rito funerário. Ao deus do submundo deveria ser dado aquilo que lhe pertence. Por outro lado, Creonte crê que seria injusto dar ao homem de bem o mesmo tratamento destinado ao criminoso. Tebas não poderia tratar seus conterrâneos da mesma forma que trata seus traidores. Assim como acontece com Antígona, para Creonte existe apenas uma forma de encarar a situação. Ao fim, a condenação de Antígona à morte, já prevista, é confirmada.

O noivo de Antígona, Hémon (filho de Creonte) decide falar com o rei. Nesse diálogo, debate-se a postura do rei e a obediência do povo ao seu governante. Hémon diz que apenas numa cidade de um homem só seria possível a Creonte governar sozinho, sem considerar as ordens dos deuses e os anseios do povo. O noivo de Antígona afirma que o povo, ainda que de forma reservada, apoiava o ato da heroína. Hémon não pede pela vida de Antígona em nome do seu amor, “ele fala com nobreza a única linguagem que convém a um homem, não a do sentimento, mas a da razão animada de justiça.”<sup>184</sup> Creonte capitula e a condenação de Antígona é transmutada para prisão em uma caverna.

Nas cenas seguintes, Creonte consulta os oráculos e, através da voz de Tirésias, é alertado de que a relação entre o mundo dos deuses e o mundo dos homens estava fragilizada, a ponto de as preces dos mortais não serem mais ouvidas pelas divindades. E, assim, foi profetizado o sofrimento de Creonte que, finalmente, depois de relutar, resolve libertar Antígona e enterrar Polinice.

O desfecho da tragédia é nada auspicioso: Antígona se enforca antes de ser libertada. Pela frustração de não conseguir salvar sua noiva, Hémon, filho de Creonte, também comete suicídio. Eurídice, mulher de Creonte, tira sua própria vida ao saber da morte do filho. A tragédia se encerra com os clamores de Creonte por sua própria morte, ante a sua existência dilacerada por conta de seus atos como rei.

Diversas são as abordagens interpretativas acerca da obra de Sófocles. Na maior parte das análises com viés jurídico, o dilema central debatido é a oposição entre direito positivo e direito natural. Foi Aristóteles quem inaugurou tal interpretação, ao notar o conflito entre o

---

<sup>183</sup> BONNARD, André. *op. cit.*, p. 225.

<sup>184</sup> *Ibidem*, p. 209.

imperativo posto pelo dever natural, qual seja, cumprir a vontade dos deuses, e o dever legal positivo, em face do édito real de Creonte.<sup>185</sup>

A conduta de Antígona aproxima-se da visão contemporânea de resistência e desobediência. A heroína na tragédia grega obedece à sua consciência e viola a lei posta pelo rei na cidade. Com efeito, “verdadeiramente, Antígona – e é muito importante notá-lo – não contesta Creonte o direito de condená-la à morte. Limita-se a manifestar, pela sua morte livremente escolhida, o primado da ordem espiritual, que ela encarna, sobre a ordem política.”<sup>186</sup> Sua conduta foi consciente e intencional, realizada de forma pública e confessa, conforme seu julgamento, sem segredo ou clandestinidade. Além disso, a conduta de Antígona não foi violenta e serviu como forma de testemunho fático na busca pela aplicação da lei dos deuses diante do decreto de Creonte.

Evidentemente a desobediência civil contemporânea não guarda relação entre direito natural e direito positivo. Como já estudado no capítulo anterior, surge de uma emergência filosófica, no seu âmbito mais específico relacionado à teoria da justiça, quanto ao seu fundamento axiológico. Mas “sabemos também, graças a Antígona, que num Estado que falta à sua tarefa, o indivíduo dispõe de uma força revolucionária ilimitada.”<sup>187</sup>

As ideias aristotélicas são pouco compatíveis com a desobediência civil. No entanto, o filósofo não ignorava a possibilidade da existência de leis injustas. Logo, propôs a *epieikeia* como forma de solução, por meio da equidade, nas circunstâncias nas quais a lei se mostra deficiente ou injusta. No entanto, as leis são necessárias na medida em que são a razão que liberta o homem de toda paixão. Diz Aristóteles que

Quem ordena que reine a lei deve, portanto, ser interpretado como ordenando que só Deus e a razão governem: quem manda que um homem reine salienta o seu caráter animalesco. O apetite tem esse caráter, e a paixão também perverte os detentores do poder, ainda que sejam os melhores cidadãos. Assim, podemos definir a lei como sendo: a razão liberta de qualquer paixão.<sup>188</sup>

Logo, surge o inconveniente do fato de que as leis, por sua própria essência, são impelidas para a generalidade. Seu caráter abstrato geral implica necessariamente a perda de sua especificidade na sua aplicação aos inúmeros casos concretos. Aristóteles percebe a necessidade de aprimoramento da lei na medida de sua deficiência decorrente de sua generalidade. Portanto, o direito deve ser aplicado como *ipsa rem justa* e a equidade como medida justa nos casos específicos.

<sup>185</sup> ARISTÓTELES. **Poética**. trad. Eudoro de Souza. 2. ed. São Paulo: Ars Poética, 1993 (ed. bilíngue), p.17.

<sup>186</sup> BONNARD, André. *op. cit.*, p. 226.

<sup>187</sup> BONNARD, André. *op. cit.*, p. 227.

<sup>188</sup> ARISTÓTELES, **A Política**. trad. Roberto Leal Ferreira, 2 ed., L. III, São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 27.

Nas palavras de Joaquim Carlos Salgado:

O justo não é, frisa Aristóteles, algo diferente da equidade. Esta é suscitada pelas circunstâncias particulares do caso. Entretanto, tanto a fonte inspiradora da lei como a do ato de equidade que dirime um caso concreto são uma e mesma: a igualdade que deve ser realizada entre os indivíduos, pois que, quem pratica a equidade age como agiria o legislador na mesma situação. Justo é, finalmente, na concepção aristotélica, “o que observa a lei e a igualdade” ou o que é conforme a lei e a equidade. Ambos, porém, a equidade no momento da aplicação da lei e o justo no da sua elaboração, procuram realizar uma só coisa: a essência da virtude da justiça que é a igualdade: um momento abstrato da lei, outro no momento concreto da relação de justiça.<sup>189</sup>

Ponto muito importante a ser ressaltado no pensamento de Aristóteles é a questão das desigualdades na distribuição política de cargos como causa de toda a sedição e rebelião no sistema político. Em sua obra *A Política*, o filósofo destaca que tanto na oligarquia, quanto na democracia, há espaço maior para o aparecimento de desigualdades. A questão, com efeito, é evitar as desigualdades no sistema político.

Segundo Aristóteles, uma das formas de evitar vícios políticos repousa no exercício moderado da escolha na divisão dos cargos e ofícios públicos, que deveriam ser atribuídos não a partir de uma visão egoísta ou corrupta, mas sem apelo às paixões humanas e em respeito à Constituição. Na busca pela excelência política, o cidadão grego, segundo Aristóteles, deveria ser educado a observar e respeitar a Constituição. A Constituição é um modo de vida. O grego não somente deveria tê-la como algo semelhante ao dever, mas como uma espécie de segunda natureza de todo cidadão.<sup>190</sup>

A conexão do pensamento de Aristóteles com a tragédia grega de Sófocles reside no tema da desigualdade, que é a causa da desobediência à lei. Há que ter em mente que a igualdade não é um direito subjetivo posto no direito grego. Para Aristóteles, a desigualdade deve ser entendida como desproporção na participação dos ofícios públicos<sup>191</sup>, o que nos remete à obra de Sófocles na questão da disputa pelo poder e na decisão do rei Creonte, alheia a qualquer legitimidade.

Embora *Antígona* seja uma obra de ficção, cabe lembrar que Aristóteles, na obra *Poética*, chama a atenção para o caráter mimético da tragédia grega e destaca como ela pode contribuir para o balizamento das ações humanas. Para o filósofo, a tragédia é um processo no

<sup>189</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, p. 44.

<sup>190</sup> ARISTÓTELES, *op. cit.*, p. 27.

<sup>191</sup> “Sabemos também o quanto pode a ambição e como ela excita as revoltas. Os que não participam dos cargos públicos revoltam-se por vê-los todos serem concedidos a outros. Sua repartição só é justa quando se faz segundo o mérito; é injusta quando pessoas sem talento os conseguem, enquanto que os outros, apesar de sua virtude, são excluídos.” (ARISTÓTELES, *A Política*. Trad. Roberto Leal Ferreira, 2 ed., São Paulo: Martins Fontes, 1998, Liv. III, p. 29).

qual a ação ocorre dentro das paixões, misérias e agonias humanas, cujo objetivo é preparar o homem para enfrentar as emoções mais fortes provenientes do sofrimento. A mimese trágica proporciona a representação das ações humanas, cujo objetivo final é fazer com que o espectador possa purgar suas emoções no espetáculo. Aristóteles reconhece que a tragédia necessita de condições apropriadas para tornar a mimese mais qualificada no seu conteúdo ético, e para tal, apresenta seis elementos fundamentais da ação trágica: mito, caráter, pensamento, elocução, espetáculo e melopeia. Desses elementos, Aristóteles caracteriza o mito<sup>192</sup>, o caráter e o pensamento como qualitativos.<sup>193</sup> Não nos enveredaremos por esses caminhos, por mais interessantes que sejam, sob pena de nos desviarmos do foco.

Além de Aristóteles, vários outros autores (filósofos inclusive) também se debruçaram sobre a obra-prima literária de Sófocles. Afinal, “no decurso de sua existência, retomada sob outras formas em sociedades desagravadas das hipotecas que lhe deram nascimento, a tragédia pode carregar-se de novas significações, resplandecer duma beleza cintilante e comover-nos pela sua grandeza. Assim se aplica (já foi dito) a perenidade das obras-primas.”<sup>194</sup>

Para Hegel, Antígona, ao enterrar o irmão, cumpre uma ordem divina, do sangue, do amor fraternal. Creonte, por sua vez, representa a vontade do poder soberano, as máximas do Estado. Ambos não lutam por si, mas por ideais de outros. Duas forças legítimas e moralmente justificadas que se enfrentam, justamente o cerne da estrutura dramática grega.<sup>195</sup> Cada personagem age em nome de um *telos*. Creonte faz o édito proibitório ao buscar o bem da cidade. Antígona é movida pela força sagrada de cumprir seus deveres para com os deuses e sua família.

No pensamento contemporâneo de François Ost<sup>196</sup>, a tragédia de Sófocles contém uma metamensagem. As proposições de Creonte e Antígona são simultaneamente justas e injustas, o que abriria a uma terceira via. Uma camada importante da obra é o confronto entre Creonte e

---

<sup>192</sup> “Mito é imitação de ações, e por 'mito' entendo a composição dos atos; por 'caráter' o que nos faz dizer das personagens que elas têm tal ou tal qualidade; e por 'pensamento', tudo quanto digam as personagens para demonstrar o quer que seja ou para manifestar sua decisão.” ARISTÓTELES. **Poética**. Trad. Sousa, E. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1986, p. VI, 1450a 16.

<sup>193</sup> de Barba, C. H. A DIALÉTICA DA AÇÃO TRÁGICA NA ANTÍGONA EM HEGEL: uma abordagem aristotélica. **Veritas**. Porto Alegre, v. 43, n. 4, p. 985-998. 1998, p. 988. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-6746.1998.4.35488> Acesso em: 12/04/2021.

<sup>194</sup> BONNARD, André. *op. cit.*, p. 207.

<sup>195</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Curso de estética: o belo na arte**. Trad. de Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 622-623.

<sup>196</sup> OST, François. **Contar a lei: as fontes do imaginário jurídico**. Trad. de Paulo Neves. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

Antígona, a representar a tensão entre a razão de Estado e a resistência.<sup>197</sup> Questiona-se, ao fim e ao cabo, o limite da validade e da legitimidade dos atos do Estado. De certa forma, Ost retoma o conflito entre o direito em vigor e direito ideal, termos que ele prefere em vez de direito positivo e direito natural.

Poderíamos dizer ainda que as relações do direito em vigor com o direito ideal são comparáveis às que mantêm entre si as fontes materiais e as fontes formais do direito: as segundas são visíveis e positivas, elas gozam da aura da oficialidade e ocupam todo o espaço jurídico aparente – os espíritos superficiais podem se contentar com isso; já as primeiras operam na sombra e fora dos canais oficiais – os espíritos avisados reconhecem nelas, sob a forma do processo de formação consuetudinário, de expressão de princípios, de reivindicação de direitos, a gênese verdadeira do jurídico. Para dizer ainda de outro modo, o direito em vigor é da ordem do instituído, o direito ideal é instituinte. E um não pode passar sem o outro: as forças instituintes são vertidas nas formas instituídas, num movimento de colaboração positivo.<sup>198</sup>

Questiona-se se está na esfera do poder de legislar da cidade-Estado a proibição de prestar homenagens póstumas a Polinice, que afeta a esfera familiar. Creonte estaria a invadir o que era de direito de Hades. Por outro lado, é próprio dos deuses do Olimpo proteger a pátria e castigar quem a ameaça. A fronteira do justo e do injusto não é clara nessas questões.<sup>199</sup> Em última análise, recusar o debate é um ato político, o que se aplica tanto à Antígona quanto a Creonte.

No contexto de sentimento de injustiça, a resistência ganha o primeiro plano. Trata-se de contestação interna ao próprio Estado, que é expressa por um ato público não violento (individual, porém), contrário à lei, com o intuito de promover uma mudança na lei ou em uma política de governo. Nesse sentido, pelo viés individualista, Antígona fica ao lado de Henry Thoreau. Antígona aparece e permanece, portanto, como modelo fantástico de resistência ao poder. A heroína de Sófocles faz uso de um remédio último quando não encontra alternativa de outra natureza.

A tragédia expõe o movimento dialético de relação entre valores. É ao mesmo tempo necessário e impossível conformar-se com o direito em vigor e atender aos ditames do direito ideal ou natural. Entretanto, existe uma mediação possível. É teoricamente aceitável que uma norma seja justa em sua origem, mas seja injusta em determinada aplicação específica. Essa

---

<sup>197</sup> WIVIURKA, Eduardo Seino. “Antígona” de Sófocles e a questão jurídica fundamental: a eterna tensão entre segurança jurídica e correção. **Anamorphosis: Revista Internacional de Direito e Literatura**, v. 4, n. 1, p. 77-104, 2018, p. 90.

<sup>198</sup> OST, François. *op. cit.* p. 205-206.

<sup>199</sup> *Ibidem*, p. 189-190.

mediação possível é um dos pontos de inflexão de nossa pesquisa, sem perder de vista o critério axiológico tão importante para a Filosofia do Direito.

Outra análise possível em relação ao tema proposto é a relação entre *Antígona* e Sócrates na *Apologia*, bem como no *Críton*.<sup>200</sup> O discurso socrático simboliza, *a priori*, o dever praticamente irrestrito de respeito às leis da *polis*. Nesse sentido é a sempre lembrada decisão do filósofo grego de obedecer de forma incondicional a condenação que lhe tiraria a vida, mesmo convidado por seu amigo Critón a evadir-se da cidade para fugir à pena de morte determinada por um julgamento injusto, fundamentando sua decisão no amor à *polis* e no sentimento de pertencimento. Porém, em outra passagem da *Apologia*, Sócrates adota postura diametralmente oposta e desobedece a ordem do governo estabelecido (por considerá-la equivocada), que lhe determinara a ida à Salamina, acompanhado de quatro cidadãos, para matar, sem julgamento, León Salomínio. Sobre o fato, teria dito que “não fazer nada de injusto e de ímpio isso sim, me importa acima de tudo. Pois aquele governo, embora tão violento, não me intimidou, para que fizesse alguma injustiça.”<sup>201</sup>

A visão de Sócrates é intelectualista na relação entre a conduta humana e a ordem divina. Na compreensão socrática os deuses são paradigmas das ações humanas e se tais ações devem tender para o bem, devem estar sustentadas na virtude (*areté*), calcadas na noção de equidade. Aqui há mais uma interseção e comparação possível entre *Antígona* e Sócrates, pois em ambos há uma firme determinação do sujeito moral em relação à presença e determinação divina. Logo, as ações humanas são tomadas sem perder de vista princípios de ordem superior. A ideia de justiça, tanto para Sócrates como para *Antígona*, revela-se um valor superior à conservação da própria vida, que está submetida à ordem temporal – transitória e passageira. A justiça, por sua vez, é perene e não deve estar submetida às contingências do tempo.

Em ambos os casos, a força moral que sustenta e nutre as ações humanas revela-se como o sagrado. Sócrates realiza a diferenciação epistemológica das esferas humana e divina. Nesse sentido, Sócrates se diferencia de *Antígona*, pois há a inversão dos pressupostos trágicos estabelecidos na relação entre o humano e o divino, e na qualidade da essência da natureza divina. Trata-se de uma diferença ontológica e qualitativa, pois os deuses são plenamente bons por sua natureza. Já os homens, que não são como os deuses, erram por ignorância. O homem

---

<sup>200</sup> Ver: *Apologia* 28b, 28d, 30b, 38e. *Críton*: 48bc em PLATÃO. **Apologia, Eutifron, Críton**. trad. José Gabriel Trindade dos Santos. Lisboa: Ed. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1973.

<sup>201</sup> PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Versão para Ebook, Virtual Books. Minas Gerais: 2003. Disponível em: <[www.revistaliteraria.com.br/plataoapologia.pdf](http://www.revistaliteraria.com.br/plataoapologia.pdf)>. Acesso em: 5 ago. 2020. p. 22

não é absoluto no conhecimento de si mesmo, daí porque o homem consciente de sua ignorância se diferencia dos demais, e é o homem que pode persuadir o outro a conquistar sua virtude.

Podemos reconhecer que sou bem um homem dado a cidade por esta reflexão: Não é conforme a natureza do homem que eu tenha negligenciado todos os meus interesses, Sofrendo, há tantos anos, as consequências desse abandono do que é meu, para me ocupar do que diz respeito a vós, dirigindo-me sem cessar a cada um em particular, como um pai ou um irmão mais velho, para persuadir a cuidar da virtude.<sup>202</sup>

A passagem citada reforça que Sócrates entendia sua missão filosófica como divina e que sua atividade filosófica seria um modo de servir aos deuses.<sup>203</sup> Sócrates estabelecia assim uma nova forma de cultuar aos deuses. A reflexão filosófica implicava em rigoroso exame da vida, não apenas da própria vida, mas da vida de todos. Tal situação consequentemente revelava a compreensão dos limites do conhecimento humano e a exigência do cuidado de si como um requisito para a realização de uma vida plena.

As questões filosóficas, afinal, são o que sabemos e o que podemos vir a saber. A existência humana está justificada na ideia de “que vida sem exame não é digna de um ser humano”.<sup>204</sup> Logo, o sentido da existência humana não é conformativo nem dogmático. O ser humano, enquanto ser moral, questiona sua existência. Sócrates estabelece que a ação moral está intimamente ligada à virtude, uma ação será boa e justa na medida em que o sujeito moral compreende a virtude. Tal reflexão filosófica será condição necessária para uma vida virtuosa, isto é, o sujeito moral necessita fazer uma reflexão filosófica de sua ação no mundo.

Submetendo-se ao julgamento, Sócrates discute perante o tribunal a relação entre leis humanas e leis divinas, entre sabedoria humana e sabedoria divina. Sem diferenciar sua própria vida de suas reflexões filosóficas, Sócrates parte para ser um paradigma de suas próprias convicções para seus concidadãos. O risco da morte não o abala em sua convicção moral e, assim, ele não hesita em trazer o exemplo de Aquiles que não se acovardou diante da morte de Pátroclo e em vingança tomou a vida de Heitor. Contudo, nesse mesmo contexto, o filósofo alerta que a prática filosófica não deve se ater às medidas consequentialistas e que a justeza de uma ação não pode ser mensurada apenas em sua reciprocidade.<sup>205</sup>

<sup>202</sup> PLATÃO. *op. cit.* p. 31a-33c

<sup>203</sup> *Ibidem*, p. 28-29a.

<sup>204</sup> *Ibidem*, p. 38a.

<sup>205</sup> JATOBA, Maria do Socorro da Silva. **Sócrates e o problema da desobediência civil: um estudo da Apologia e do Críton de Platão**. Tese (Doutorado em Direito), Universidade Estadual de Campinas – Unicamp, Campinas, 2006, p. 95. Tese de doutorado. Disponível em: [http://repositorio.unicamp.br/jspui/bitstream/REPOSIP/280132/1/Jatoba\\_MariadoSocorrodaSilva\\_D.pdf](http://repositorio.unicamp.br/jspui/bitstream/REPOSIP/280132/1/Jatoba_MariadoSocorrodaSilva_D.pdf) Acesso em: 10 jan. 2021.

Antígona, tal qual Sócrates, também pode ser considerada uma espécie de porta-voz de uma ética deontológica, pois não se importou com as consequências de seu ato; tomou uma decisão e manteve-se resoluta até o fim, por entender que era a melhor decisão no caso. No entanto, a diferença entre ela e Sócrates reside na pretensão socrática de se erguer enquanto paradigma de sujeito moral para a cidade-Estado.

Entre a desobediência hipotética e a desobediência consentida, Sócrates restou em um conflito filosófico, no qual a desobediência se revelava como uma forma de resistência ou mesmo recusa ao cumprimento das leis e das decisões injustas, ou seja, na violação da lei quando sua aplicação é feita de maneira pessoal e desproporcional. Noutro giro, parecia também ser um argumento menor dizer que a desobediência era consentida, porque a própria lei seria sua baliza para justificação de sua atitude desobediente, pois aplicada de forma inadequada por seus julgadores. A questão é se Sócrates desobedeceu a lei ou a uma ordem humana.

A verdade ateniense é esta: quando a gente toma uma posição, seja por a considerar a melhor seja porque tal foi a ordem do comandante, aí, na minha opinião deve permanecer diante dos perigos, sem pesar o risco de morte ou qualquer outro salvo a desonra.<sup>206</sup>

Tomar determinada posição em relação ao *melhor* é tomar uma posição em relação à justiça, mesmo que, nessa visão socrática, a morte seja a imagem simbólica que representa como a medida legalista ou dogmática pode ser severamente injusta em determinadas situações. Segundo Bichara “no pensamento socrático, como lido por Platão, as ordens arbitrárias dos tiranos não vinculam os cidadãos. As leis da *polis*, ao contrário, devem ser cumpridas”, pois permitem o bom funcionamento da comunidade política, e que “Sócrates parece emprestar ao dever de obediência um requisito especial, a presença e a necessidade de certas circunstâncias para que seja exigido do cidadão o dever de curvar-se às decisões da comunidade.”<sup>207</sup>

Assim como aconteceu em *Antígona*, o suicídio político de Sócrates formou a base primária do pensamento ou da reflexão articulada sobre a resistência às leis, decisões ou governos injustos. Tal reflexão filosófica acompanha até hoje alguns dos maiores pensadores da filosofia, da política e do direito ocidentais. Entre outros, Arendt fez expressa referência à *Antígona* e ao suicídio político de Sócrates em seu principal texto sobre a desobediência civil.

Em suma, se no Capítulo 2.1 partimos do mito de Prometeu e de *Antígona* para caminhar pela filosofia cristã (sobretudo Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino), passando pelos contratualistas (Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau), até chegar às

<sup>206</sup> PLATÃO. *op. cit.* p. 30a.

<sup>207</sup> BICHARA, Carlos David Carneiro. O dever de (des)obediência às leis: uma leitura a partir do Críton. *Amazônia em foco*, v. n.2, p. 57-75, 2013, p. 66.



revoluções liberais e ao advento do Estado Moderno, momento em que, como ressaltamos, estão lançadas as bases legais e teóricas que permitem entender a desobediência civil tal qual a percebemos hodiernamente. Era necessário, contudo, fazer a análise filosófica aqui alinhavada. Somente a partir dela e das reflexões de grandes pensadores que se ocuparam da questão da resistência à lei ou ao direito posto (embora injusto), é que poderíamos avançar.

Assim, podemos dizer que para os adeptos da doutrina do direito natural, o direito deve ser obedecido na medida em que esteja de acordo com os princípios imanentes à natureza, que são superiores ao direito feito pelo homem (direito positivo). Para a teologia cristã, o direito deve ser obedecido porque é ordenado por Deus, a quem o homem deve obedecer em primeiro lugar – o direito dos homens deve ser compatível com o direito emanado por Deus. Para os contratualistas, enfim, o direito deve ser observado porque deriva de um pacto social originário.

Logo, vários autores na história da filosofia entendem ser perfeitamente possível aventar-se uma justificativa ética para o exercício de alguma forma de resistência face à arbitrariedade conduzida na elaboração ou aplicação das leis. Em nossa próxima etapa, avançaremos pela árdua tarefa de demonstrar como até mesmo em Kant é possível verificar elementos que se coadunam com a possibilidade, ainda que pequena, de resistência ao direito.

### **3.2 A resistência ao direito no pensamento criticista: a reforma como modelo racional do progresso ético do Estado**

Immanuel Kant (1724-1804) é seguramente um dos filósofos mais importantes e influentes da história. É improvável tratar sobre algum tema filosófico relevante sem ao menos tangenciar as contribuições articuladas por esse relevante pensador, sobretudo quando se trata da questão ética e da possibilidade de a conduta humana ir de encontro à determinação legal-estatal.

Em praticamente todos os escritos em que Kant tratou do problema de uma possível resistência ao direito, manteve uma posição negativa: a desobediência constituiria grave crime. Logo, a contribuição do pensamento de Kant à presente pesquisa é uma espécie de contraponto às demais visões filosóficas apresentadas sobre o tema e já expostas alhures, muito embora o filósofo de Königsberg enxergue a possibilidade de alterações e modulações políticas por meio de reformas não violentas como mola propulsora para o aperfeiçoamento racional do direito e do Estado.

A leitura do *Capítulo II - da relação da teoria à prática no direito político (contra Hobbes)*, da obra *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale*

*na prática*<sup>208</sup> revela os princípios do Estado civil. Para Kant, a instituição de um Estado é precedida por um contrato original<sup>209</sup>, que se revela como uma ideia da razão, embora dotada de uma realidade prática indubitável que força o legislador a elaborar leis como se elas houvessem sido emanadas da vontade coletiva, a partir da representação do povo. O teste de aceitabilidade de determinada lei por todas as pessoas é a pedra de toque da legitimidade de todo direito público.<sup>210</sup> Se a lei é inaceitável por todos, fatalmente não será justa. Mas, para Kant, tal limitação seria válida segundo o crivo do legislador, não dos súditos, aos quais resta a obediência até que seja realizada a reforma legal. Nas palavras de Kant:

Todo o direito depende, de facto, das leis. Mas uma lei pública que determina para todos o que lhes deve ser juridicamente permitido ou interdito é o acto de um querer público, do qual promana todo o direito e que, por conseguinte, não deve por si mesmo cometer injustiças contra ninguém. Ora, a este respeito, nenhuma outra vontade é possível a não ser a de todo o povo (já que todos decidem sobre todos e, por conseguinte, cada um sobre si mesmo): pois, só a si mesmo é que alguém pode causar dano. Mas se for outrem, a simples vontade de um indivíduo diferente nada sobre ele pode decidir que possa não ser injusto [...] Chama-se lei fundamental à que apenas pode provir da vontade geral (unida) do povo, ou contrato originário.<sup>211</sup>

Nessa hipótese em particular, Kant adverte que “o bem público é a suprema lei do Estado”.<sup>212</sup> Quanto a cada cidadão buscar sua realização e felicidade no Estado, Kant lembra que “a constituição legal que garante a cada um a sua liberdade mediante leis; pelo que fica ao arbítrio de cada um buscar a sua felicidade no caminho que lhe parecer melhor, contanto que não cause dano à liberdade legal geral, por conseguinte, ao direito dos outros co-súditos.”<sup>213</sup>

Kant é partidário da obediência incondicional à lei estatal, em nome da realização do *bem público*. Outro argumento do filósofo aponta que o legislador tem o *princípio do contrato original* como orientação para estimar se uma lei concorda ou não com o direito. Se determinada lei estiver de acordo com a lei fundamental, será integrada ao ordenamento jurídico, e consequentemente estará vedada a resistência ou a oposição.<sup>214</sup> Caso contrário, não haveria comunidade, porque a autorização para resistir é ato de rebelião que contraria o princípio básico do Estado civil. Nos seus dizeres:

---

<sup>208</sup> KANT, Immanuel. **Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática.** Trad. Artur Morão. KANT, Immanuel. A paz perpétua e outros opúsculos, p. 59-109, 2008. Lisboa: Edições 70.

<sup>209</sup> *Ibidem*, p. 89-90.

<sup>210</sup> “O direito é a limitação da liberdade de cada um à condição da sua consonância com a liberdade de todos, enquanto esta é possível segundo uma lei universal; e o direito público é o conjunto das leis exteriores que tomam possível semelhante acordo universal.” *Ibidem*, p. 79.

<sup>211</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>212</sup> *Ibidem*, p. 90-91.

<sup>213</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>214</sup> *Ibidem*, p. 92.

Daí se depreende que toda a oposição ao poder legislativo supremo, toda a sedição para transformar em violência o descontentamento dos súbditos, toda a revolta que desemboca na rebelião, é num corpo comum o crime mais grave e mais punível, porque arruína o seu próprio fundamento. E esta proibição é incondicional, de tal modo que mesmo quando o poder ou o seu agente, o chefe do Estado, violou o contrato originário e se destituiu assim, segundo a compreensão do súbdito, do direito de ser legislador, porque autorizou o governo a proceder de modo violento (tirânico), não é todavia permitido ao súbdito resistir pela violência à violência. Eis a razão: numa constituição civil já existente, o povo já não tem por direito a decisão de determinar como é que ela deve ser administrada.<sup>215</sup>

Portanto, para Kant, mesmo em situações de governos tiranos e injustos, a sedição seria uma conduta inaceitável do ponto de vista jurídico. No entanto, o próprio filósofo lembra que é plenamente aceitável que o povo se manifeste e proteste contra uma lei injusta ou uma medida política que não atinge o *bem comum*:

Se, por exemplo, se decretasse um imposto de guerra proporcional para todos os súbditos, estes não poderiam, lá por ele ser pesado, dizer que é injusto, porque talvez a guerra, segundo a sua opinião, seria desnecessária: não têm competência para sobre isso julgar; mas, porque permanece sempre possível que ela seja inevitável e o imposto indispensável, é necessário que ela se imponha como legítima no juízo dos súbditos. Mas se, nessa guerra, certos proprietários fossem importunados por contribuições, enquanto outros da mesma condição eram poupados, fácil é de ver que um povo inteiro não poderia consentir em semelhante lei, e é autorizado, pelo menos, a fazer protestos contra a mesma, porque não pode considerar justa a desigual repartição dos encargos.<sup>216</sup>

É importante frisar que, para Kant, apenas um *a priori* pode conferir à vontade universalidade e necessidade. Essa é, para Kant, a lei moral, o imperativo categórico, que tem a seguinte formulação: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”.<sup>217</sup>

A lei moral determina um fim, o que na argumentação kantiana não compromete a autonomia, porque o homem, enquanto membro de uma comunidade de seres racionais, colabora para a consecução desse fim. A razão é capaz de ter interesse na liberdade, superando interesses subjetivos, e é no âmbito da razão prática que está seu pleno uso.

Liberdade e autonomia são pontos centrais do pensamento kantiano. O conceito de liberdade em Kant deve ser entendido como obediência a uma lei auto prescrita. Por outro lado, para Kant, precisamente por ser a pessoa humana o centro dos valores morais, ela é um fim em

---

<sup>215</sup> *Ibidem*, p. 92-93.

<sup>216</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>217</sup> KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes e Outros Escritos**. São Paulo: Martin Claret: 2004, p. 51.

si mesma. A partir da apreciação de cada homem ser um fim com valor absoluto, surge o reino dos fins. Contudo, trata-se de *regulação de si mesmo* apenas formal, pois de acordo com o imperativo categórico, toda ação exige a antecipação de um fim, isto é, o ser humano deve agir como se esse fim fosse realizável. Não se estabelece o que se deve ou não se deve fazer, mas, tão somente, um critério instrumental e procedimental para a ação. Trata-se, portanto, de um critério formal, e não material de conduta (tal como os critérios religiosos).

Como assinala Fonseca:

[...] cabe destacar a centralidade de noção de autonomia de vontade na elaboração desta fundamentação para a ação. A autonomia deve ser entendida como a faculdade de dar leis a si mesmo – e a vontade moral será por isso vontade autônoma por excelência. É por isso que [...] a ação é o terreno da liberdade – e esta está por sua vez calcada na vontade autônoma. O imperativo categórico afirma a autonomia da vontade como o único princípio de todas as leis morais e essa autonomia consiste na independência em relação a toda matéria da lei e na determinação do livre arbítrio mediante a simples forma legislativa universal de que uma máxima deve ser capaz.<sup>218</sup>

Como Kant não trabalha *marcos materiais* (historicidade da razão) em seu pensamento, fica complicado determinar uma conduta adequada, segundo os parâmetros kantianos, fora da relação formal estabelecida a partir dos imperativos categóricos. De todo modo, a história do direito ocidental é recheada de reformas, revoluções, sedições e resistências ao Estado, e os filósofos do direito não podem ignorar os fatos históricos que tanto contribuíram para a formação da ciência jurídica ao longo dos séculos.

Damos continuidade ao estudo do tema no pensamento de Kant, agora, mais precisamente, em relação à sua exposição filosófica na obra *A Metafísica dos Costumes*, especificamente, a sua primeira parte, intitulada *A Doutrina do Direito*.

Kant faz uma distinção entre ações (i) contrárias ao dever, (ii) conforme o dever e (ii) por dever. As primeiras são consideradas imorais, as segundas amorais e apenas as terceiras seriam consideradas éticas, pois realizadas segundo o imperativo categórico. Kant fez a distinção entre direito e ética, sendo o agir ético necessariamente um agir por dever, enquanto o direito pode ser conforme ou contrário ao dever.<sup>219</sup>

Ademais, enquanto as leis éticas regulam ações internas e externas e não implicam na existência do Estado, as leis somente conseguem regular ações externas. Nesse sentido, resta

<sup>218</sup> FONSECA, Ricardo M. **Do sujeito de direito à sujeição jurídica**. Tese (Doutorado em Direito) Universidade Federal do Paraná - CPGD/ UFPR, 2001, p. 70.

<sup>219</sup> Ver: KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. 2. ed. Trad., textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2008.

entender como são possíveis leis morais e como o Estado pode ser justo.<sup>220</sup> Logo, o que se indaga é sob qual perspectiva haveria espaço para resistência nesse Estado ou para modificação de suas leis na hipótese de injustiça, por exemplo.

Como visto anteriormente, a constituição do Estado civil em Kant não é fruto exclusivo de um contrato original real, senão de um interesse comum da razão em sua universalidade.<sup>221</sup> Isto é, um ato da razão legisladora de homens que se permitem estar sob leis de coação, sem prejuízo de sua liberdade. Tal união ocorre para que haja igual liberdade e autonomia, na medida em que fundamenta os atos públicos em preceitos racionais, controlando os impulsos da fragilidade humana, distanciando-se da injustiça presente no estado de natureza.<sup>222</sup>

O Estado é moralmente necessário, pois estabelece as normas que traçam o direito a ser aplicado e estabelece, assim, o modo racional de relação entre sujeitos de direito, garantindo igual liberdade a todos. Há, então, uma preocupação em restringir o exercício da liberdade natural movida por impulsos, na transição do estado de natureza para a condição civil, a fim de reprimir o perigo à coexistência dos indivíduos pelo exercício de uma liberdade obediente.

Para Kant, seria uma contradição jurídica interna se uma constituição permitisse ao povo ir de encontro a seus representantes políticos:

[...] a constituição não pode conter nenhum artigo que possibilitasse a existência de algum poder no Estado para resistir ao comandante supremo no caso de haver por parte dele a violação da lei da constituição, de modo a restringi-lo. Pois alguém a quem cabe limitar a autoridade num Estado precisa ter ainda mais poder do que quem é por ele limitado, ou, ao menos, tanto poder quanto ele; e, como um senhor legítimo que dirige os súditos a resistência, precisa também ser capaz de protegê-lo e prover julgamentos que detenham força jurídica em quaisquer casos que surjam, devendo, por conseguinte, ser capaz de comandar publicamente a resistência. Neste caso, entretanto, o comandante supremo num Estado não é o comandante supremo; ao contrário, é aquele que é capaz de lhe oferecer resistência, o que é contraditório.<sup>223</sup>

Na *Metafísica dos Costumes*, Kant mantém firme sua postura contrária à possibilidade de resistência ao direito por parte do povo.

[...] O poder legislativo pode pertencer somente à vontade unida do povo, pois uma vez que todo o direito deve dele proceder, a ninguém é capaz de causar injustiça mediante sua lei. Ora, quando alguém realiza disposições tocantes a outra pessoa, é sempre possível que cause injustiça a esta; entretanto, jamais

<sup>220</sup> OLIVEIRA, Suzana Melo de. Reforma ou revolução? A visão de Kant sobre o direito de resistência. **Revista FIDES**, v. 8, n. 2, 2017, p. 276.

<sup>221</sup> “[...] não se pode dizer: o ser humano num Estado sacrificou uma parte de sua liberdade externa inata a favor de um fim, mas, ao contrário, que ele renunciou inteiramente à sua liberdade selvagem e sem lei para se ver com sua liberdade toda não reduzida numa dependência às leis, ou seja, numa condição jurídica, uma vez que essa dependência surge de sua própria vontade legisladora.” (KANT, Immanuel. *op. cit.*, p. 158)

<sup>222</sup> OLIVEIRA, Suzana Melo de. *op. cit.* p. 278.

<sup>223</sup> KANT, Immanuel. *op. cit.* p.162.

é capaz de produzir injustiça em suas decisões concernentes a si mesmo. Portanto, somente a vontade concorrente e unida de todos [...] pode legislar.<sup>224</sup>

Em outro ponto, o filósofo ressalta que “se um súdito, após ter ponderado sobre a origem última da autoridade então soberana, quisesse se opor a esta autoridade, seria punido, exterminado ou expulso (como um fora da lei) de acordo com a leis dessa autoridade, ou seja, com todos os direitos”.<sup>225</sup>

Para Kant, a resistência ou a desobediência ao direito não devem ser toleradas, pois configurariam golpe. Assim, se não houver êxito na revolução, quem lhe deu causa deve ser punido segundo o ordenamento vigente. Por outro lado, se houver êxito e uma nova ordem entrar em vigor, as ações tomadas anteriormente a ela não devem ser justificadas moralmente.<sup>226</sup>

Nessa linha, na obra *O Conflito das Faculdades*<sup>227</sup>, Kant faz uma análise filosófica sobre a Revolução Francesa, um dos marcos históricos mais importantes da cultura ocidental. Kant mostra-se favorável às ações motoras da Revolução, por coerência aos ideais por ele defendidos, e critica o Antigo Regime como um período que deveria ser superado por esquecer e macular os direitos do homem. Por outro lado, o filósofo manifesta indignação pelo procedimento radical adotado no curso revolucionário.

Segundo Kant, o radicalismo levado a efeito pelo movimento revolucionário francês representou um absurdo, “é como se o Estado cometesse suicídio”<sup>228</sup>. Trata-se do desfazimento do contrato originário, do retorno ao estado de natureza e da ausência de juridicidade. Como assinala Bobbio, “...] a atitude de Kant é ao mesmo tempo de atração e de repulsão, de entusiasmo pela grandiosidade dos eventos e de pavor pelo desencadeamento das paixões”.<sup>229</sup>

Atração e repulsa estão em conflito em face das duas motivações específicas do pensamento kantiano. Uma se dirige para a análise estritamente jurídica do tema. A outra, a partir da perspectiva da história da filosofia, percebe a Revolução Francesa do ponto de vista da análise do progresso humano e da *experiência universal* do entusiasmo gerado, a indicar a disposição moral do caráter humano, que permite a progressão para o melhor.<sup>230</sup>

No entanto, a revolução parece ser um momento que comporta risco, pois pode, ao invés da melhoria, desencadear uma situação pior do se poderia prever.

<sup>224</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>225</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>226</sup> OLIVEIRA, Suzana Melo de. *op. cit.*, p. 279.

<sup>227</sup> KANT, Immanuel. **O conflito das faculdades**. Trad. Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

<sup>228</sup> *Ibidem*, p.165.

<sup>229</sup> BOBBIO, Norberto. **Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant**. Trad. Alfredo Fait. Brasília: Unb, 1997, p. 149.

<sup>230</sup> OLIVEIRA, Suzana Melo de. *op. cit.*, p. 281.

Com efeito, o custo da revolução pode ser mais desgastante do que oportuno. Por isso, a razão impele a adoção de cautelas numa alteração política levada a efeito de forma radical, tal como verificado na Revolução Francesa. A alteração do sistema político, e conseqüentemente do sistema legal, é possível segundo Kant, embora deva ser realizada dentro de um procedimento legítimo e positivado.

Em casos de desgaste moral das leis positivas, Kant acredita na política como propulsora da mudança do direito na busca da realização da justiça. De forma alguma o filósofo legitima a ação violenta contra o Estado para uma mudança de cenário político, pois tal conduta seria vedada juridicamente. Por isso, afirma que

Mesmo que o órgão [...] governante, proceda contra a lei, por exemplo, se opor-se a lei da igualdade na distribuição do ônus do Estado em matéria de tributos, recrutamento, etc., os súditos poderão realmente fazer oposição a essa injustiça mediante queixas, mas não por meio de resistência.<sup>231</sup>

No entanto, Kant é favorável à reforma, desde que realizada legitimamente, de forma gradual, com resultado do trabalho legislativo, enquanto poder soberano no Estado civil. Daí o corpo de cidadãos ser o titular das reformas e a necessidade de que tais reformas sejam exercidas pelos órgãos destinados à atividade legislativa. Ele assevera:

A alteração da constituição (deficiente), que pode certamente ser necessária ocasionalmente, é exequível, portanto, somente através de reforma do próprio soberano, porém não do povo, e por via de consequência, não por meio de revolução; e quando tal mudança ocorre, a reforma só pode afetar o poder executivo, não o legislativo.<sup>232</sup>

Com efeito, em Kant a resistência ao direito só seria possível de modo *passivo*. Jamais poderia ser exercida ativamente, na hipótese de os cidadãos não concordem com certas medidas ou condutas adotadas pelo governo. O povo poderia, através de seus representantes legislativos, se opor à execução das medidas das quais discorda. Parece-nos possível sustentar uma interpretação kantiana no sentido da seguinte proposição: embora não seja possível tentar remover as autoridades estatais, é possível abster-se de realizar quaisquer atos imorais que o Estado exija de seus cidadãos.<sup>233</sup> Logo, a questão é saber se a desobediência civil (não decorrente de ação violenta ou revolucionária contra o Estado), poderia ser interpretada como manifestação racionalmente válida e indutora, no campo legislativo, da alteração legítima para mudança legal do Estado.

<sup>231</sup> KANT, Immanuel. *op. cit.*, p. 162.

<sup>232</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>233</sup> OLIVEIRA, Suzana Melo de. *op. cit.*, p. 281.

Segundo Sarah Hotlman:

[...] não só dando nossa opinião sobre questões políticas, mas recusando, ocasionalmente, honrar ou cumprir os pedidos do chefe de Estado. O espírito de liberdade não é, portanto, simplesmente contemplativo; para evitar a contradição, o cidadão kantiano deve agir, não apenas pensar.<sup>234</sup>

A próxima indagação é se a recusa ocasional à observância da lei como forma de manifestação pacífica contra o sistema estatal injusto ou desatualizado seria uma postura inevitavelmente contrária ao pensamento kantiano. Para tentar responder, cumpre analisar qual a finalidade do Estado em Kant. O filósofo deixa repetidamente claro que as ações de um Estado servem plenamente aos propósitos que justificam sua existência apenas quando são justas. Devem, com efeito, estar em conformidade com o padrão que exige respeito pela liberdade, igualdade e independência de cada um (autonomia).<sup>235</sup>

Conquanto a postura de desobediência civil (em matéria tributária ou não) não pareça adequada e compatível com o olhar de Kant, tal postura não parece contrária à ideia de justiça segundo o próprio Kant. Logo, devemos insistir nessa dupla visão kantiana sobre o mesmo aspecto:

[...] a perspectiva da razão prática expressa na filosofia do Direito seria baseada em princípios a priori, os quais conduzem a uma negação veemente do direito de resistência, enquanto a perspectiva da história filosófica descreve como os mecanismos empíricos da insociável sociabilidade entre os indivíduos e das guerras entre os Estados conduzem a humanidade (o verdadeiro sujeito da história), por meio de conflitos, revoluções e guerras, a se aproximar da única constituição compatível com o direito dos homens, a constituição republicana, bem como da Federação de Estados e do Direito cosmopolita, agindo de modo a auxiliar os desígnios da razão prática.<sup>236</sup>

Embora em suas análises filosóficas Kant não trate da questão histórica, é importante frisar que seu pensamento é fruto de sua historicidade, implicada na formação de seu sistema filosófico, pois o próprio filósofo dialoga com outros teóricos que pensaram a política e o direito, sejam contratualistas, liberais ou republicanos. Kant destaca noções políticas e jurídicas para construir uma filosofia que propõe uma solução universal para a questão da revolução como forma de resistência.

No entanto, a solução kantiana para o assunto parte do ponto de vista republicano. Kant diverge do pensamento liberal de John Locke e não concorda plenamente com o contratualismo

<sup>234</sup> HOLTMAN, Sarah Williams. Revolution, Contradiction, and Kantian Citizenship. In **Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays**. p. 209-231. Edited by Mark Timmons, New York: Oxford University Press, 2002, p. 226.

<sup>235</sup> OLIVEIRA, Suzana Melo de. *op. cit.*, p. 281.

<sup>236</sup> DURÃO, Aylton Barbieri *et al.* A Revolução Francesa segundo Kant. **CONJECTURA: filosofia e educação**, v. 22, n. 1, p. 161-179, 2017, p. 162.



de Thomas Hobbes.<sup>237</sup> Partindo de uma postura radicalmente republicana, Kant destaca que o princípio transcendental do direito público é expresso através da fórmula: “São injustas todas as ações que se referem ao direito de outros homens, cujas máximas não se harmonizem com a publicidade.”<sup>238</sup> Tal princípio nos permitiria resolver o problema sobre um suposto direito de resistência dos cidadãos em relação ao Estado, pois:

Este princípio não se considerará apenas como ético (pertencente à doutrina da virtude), mas também como jurídico (concernente ao direito dos homens). Pois, uma máxima que eu não posso manifestar em voz alta sem que, ao mesmo tempo, se frustrar a minha própria intenção, que deve permanecer inteiramente secreta se quiser ser bem sucedida, e que eu não posso confessar publicamente sem provocar de modo inevitável a oposição de todos contra o meu propósito, uma máxima assim só pode obter a necessária e universal reação de todos contra mim, cognoscível a priori, pela injustiça com que a todos ameaça. É, além disso, puramente negativa, ou seja, serve apenas para conhecer por seu intermédio o que não é justo em relação aos outros.<sup>239</sup>

Nesse sentido, o filósofo de Königsberg ainda complementa: “Todas as máximas que necessitam da publicidade (para não fracassarem no seu fim) concordam simultaneamente com o direito e com a política”<sup>240</sup> A solução formal indicada por Kant salienta que a resistência contra o poder supremo não pode se tornar pública no contrato originário e também não pode se expressar na constituição, pois o povo teria um poder sobre o poder supremo (poder político legitimado), que não seria poder supremo (seria poder popular). E, ainda, o próprio Estado não seria possível se o povo e o poder supremo se pusessem de acordo sobre a possibilidade de resistência ao direito, porque entraria em contradição com a vontade unificada do povo.<sup>241</sup>

Um ponto muito importante que merece ser ressaltado: a vontade unificada do povo é uma ideia reguladora da razão, deve orientar a legislação. No entanto, nada garante que aquele que ocupa a posição de chefe supremo – e represente a vontade unificada do povo – não possa se equivocar inadvertida ou intencionalmente sobre a interpretação dessa ideia reguladora e, assim, ser injusto com o povo.<sup>242</sup> Ou seja, os agentes políticos investidos de poder soberano

---

<sup>237</sup> Para Kant o contrato originário é um ato no qual o indivíduo contrata, consigo mesmo, uma vez que constitui a vontade unificada de todos, a qual, no fim das contas, é também a própria vontade legisladora de cada um; essa vontade unificada de todos, por sua vez, é o soberano. Consequentemente, o soberano representa um poder irresistível para o súdito que se submete a ele, pois resistir implica opor-se contraditoriamente à sua própria vontade legisladora; ademais, como o soberano se divide nos três Poderes do Estado, a vontade do legislador é irreprovável (irrepreensível), a execução da lei pelo chefe supremo é incontestável (irresistível), e a sentença judicial do juiz supremo é irrevogável (inapelável). (*Ibidem*, p. 168.) (Ver também - KANT, Immanuel. *op. cit.*, p. 122-123).

<sup>238</sup> KANT, Immanuel. **A paz perpétua: um projecto filosófico**. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008, p. 47.

<sup>239</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>240</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>241</sup> DURÃO, Aylton Barbieri *et al. op. cit.*, p. 170.

<sup>242</sup> *Ibidem*, p. 171.

pela constituição podem cometer equívocos na administração do Estado e na elaboração das leis, sobretudo quando orientam suas decisões a partir da regra empírica da felicidade. É nesse ponto que a liberdade garantida a todos possibilita que o povo se manifeste (não de forma violenta, como na revolução) para alertar os agentes políticos acerca do dever de empreender as mudanças necessárias na legislação. Afinal, a liberdade de expressão é uma garantia de todos.

A reconstrução da fundamentação do Estado em Kant é a demonstração do seu caráter jurídico – embora não puramente jurídico como em Kelsen –, mas implica ao mesmo tempo o desenvolvimento da relação entre política e direito para defender a concepção de que o núcleo do Estado de Direito em Kant é liberal, pois cabe a esse Estado a defesa e a proteção da liberdade do indivíduo, bem como a reafirmação constante dessa liberdade na possibilidade de crítica ao Estado, cuja finalidade enquanto governo é democrática.<sup>243</sup>

Neste sentido, o Estado existe para assegurar a liberdade política, que poderá ser crítica ao próprio Estado como radicalização da soberania do povo aliada à manutenção do espírito de liberdade que deve reinar em uma república. A liberdade de criticar o Estado deve ter abertura para promover discursos públicos com intenção normatizadora que tem como partida o cidadão como sujeito gnosiológico que age em nível político.<sup>244</sup>

Nas palavras de Joaquim Carlos Salgado:

[...] o Estado é um só, o que garante o Direito. O bem maior do Estado é a promoção do direito, a liberdade é a base de toda a cidade e constitui o lado ético do Estado de Direito puro, a República no sentido kantiano, este dá a si mesmo como fundamento e, ao mesmo tempo qual o seu objetivo a liberdade como possibilidade igual na sociedade humana. O Estado justo é o Estado ético ou o Estado de Direito na medida em que nele haja a liberdade de todos segundo uma lei universal, que deve cada vez mais alcançar esse objetivo supremo uma legislação que se torne mais e mais expressão da racionalidade.<sup>245</sup>

Kant entende que o mais fundamental dos direitos é o da liberdade de expressão pública, que é a base do edifício republicano. Para que a democracia se desenvolva são necessárias reformas, de modo que a liberdade de expressão em Kant é a garantia jurídica do uso público da razão na defesa do direito à liberdade contra os desmandos de eventual governo arbitrário.

A liberdade de pensamento, em sua função de expressão, é inalienável (ainda que restringida por legislações em estados autoritários). A liberdade de expressão revela-se como núcleo da autonomia do indivíduo, na medida em que capacita o sujeito na formação de suas

<sup>243</sup> LIMA, Newton de Oliveira. **O Estado de Direito em Kant e Kelsen**. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2017, p. 28.

<sup>244</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>245</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. Revolução e reforma no caminho da Constituição. In TRAVESSONI GOMES, A. **Kant e o Direito**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009, p. 54-66.

próprias opiniões e estabelece uma fonte de comunicação pública que tem por finalidade a projeção de valores sociais comuns e o fortalecimento da ideia do pluralismo político em uma república.<sup>246</sup> Existe, pois, uma função na liberdade de expressão, que é a possibilidade de poder comunicar pensamentos, e, assim, assegurar a liberdade pública. Nesse sentido, Habermas assevera:

Kant não interpretou a ligação da soberania popular aos direitos humanos como restrição, por que ele partiu do princípio de que ninguém, no exercício de sua autonomia como cidadão, poderia dar a sua decisão a leis que pesam contra sua autonomia privada garantida pelo direito natural.<sup>247</sup>

A autonomia na esfera pública depende da forma como a constituição, já assentada em determinado Estado de Direito, foi arquitetada para garantir aos cidadãos o exercício livre do debate político. Kant defendeu um cidadão autônomo em seu direito de se pronunciar sobre a gestão pública. Para ele, negar a liberdade de expressão e manifestação no sistema republicano seria tornar inócua a autonomia e a liberdade no Estado de Direito. De fato, em Kant, são as instituições do Estado que desenvolvem a política e elaboram a legislação, muito embora não exista a supressão total da autonomia do cidadão em sua crítica ao Estado, ainda que ele deva obedecer ao Estado e se submeter às normas jurídicas postas.

Em última análise, a resistência, quando e se realizada enquanto autonomia da liberdade na esfera pública, deve assumir os riscos que lhes são inerentes. A resistência é praticada com vistas a chamar a atenção do poder público e da gestão pública para algo que precisa ser revisto ou ajustado. Com efeito, numa análise kantiana, a resistência ao direito poderia ser interpretada como uma forma de manifestação decorrente da liberdade de expressão garantida constitucionalmente. O povo não deve jamais abrir mão ou inibir-se quanto ao seu direito de criticar o Estado e o parlamento. A liberdade de crítica pode ser complementar à liberdade parlamentar de legislar. O espírito de liberdade deve presidir o espírito público do Estado, para que a liberdade de expressão se torne o fim primordial da república.<sup>248</sup>

Feita a análise a partir da leitura de Kant, que demonstra a enorme dificuldade de compatibilizar seu pensamento com o fenômeno da desobediência civil tal qual desenvolvida nessa pesquisa, empreendemos a seguir a análise do tema de resistência ao direito segundo a visão de outro filósofo, Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

---

<sup>246</sup> KANT, I. **Que significa orientar-se no pensamento?** Textos seletos. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 59.

<sup>247</sup> HABERMAS, J. **Direito e democracia: facticidade e validade.** Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1997, p. 135.

<sup>248</sup> LIMA, Newton de Oliveira. *op. cit.*, p. 111.

### 3.3 A possibilidade do desenvolvimento da resistência ao direito no pensamento de Hegel

A relação de Hegel (1770-1821) com o tema da presente pesquisa toca necessariamente sua compreensão da Revolução Francesa. Diferentemente de Kant, Hegel tem uma construção filosófica que analisa e considera esse acontecimento em sua significação histórico-universal, como processo de racionalização da História. No entanto, sua compreensão da Revolução também apresenta certas ambiguidades, flertando ora com a admiração, ora com a crítica às parcialidades dos princípios evocados, sobretudo considerando que Hegel se demonstrou um crítico aos ideais propalados pelos liberais.<sup>249</sup>

Hegel percebe que a liberdade foi o fundamento da Revolução Francesa como modelo de resistência ao Estado absolutista. A liberdade, para ele, é o alicerce que sustenta a vida comum dos homens em sociedade. Em outras palavras, a liberdade revela-se como princípio universal da socialidade e, por conseguinte, o princípio e a meta da sociedade e do Estado, como fundamento de qualquer convivência racional. Para Hegel, o ser humano é portador de direitos e somente quando se atinge essa universalidade, pode emergir uma sociedade propriamente racional, isto é, política.<sup>250</sup> Nas palavras de Lukács, “Hegel possui, na Alemanha, não só a mais elevada e correta compreensão da essência da Revolução Francesa e do período napoleônico, como é também o único pensador alemão a se confrontar seriamente com os problemas da Revolução Industrial na Inglaterra.”<sup>251</sup>

Um dos pontos mais criticados por Hegel na Revolução Francesa foi seu período de terror. O filósofo demonstrou sua aversão ao jacobinismo, como se infere dos documentos que comprovam diretamente a posição de Hegel face à Revolução de 1789, tal como na sua correspondência com Schelling.<sup>252</sup>

Já em seu aspecto otimista, Hegel tem no evento histórico o acontecimento que possibilitou colocar a liberdade como fundamento de todo e qualquer direito. A partir da Revolução Francesa se estabelece o princípio através do qual o homem se efetiva na medida em que, rompendo sua particularidade, enseja uma abertura para a comunhão universal das liberdades. Nesse sentido, Hegel pensa a liberdade a partir de um movimento do Espírito que se realiza na História. Assim,

<sup>249</sup> OLIVEIRA, Manfredo A. de. A leitura hegeliana da revolução francesa. *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 18, n. 52, 2012, p. 74.

<sup>250</sup> *Ibidem*, p. 74-75.

<sup>251</sup> LUKÁCS, György. *O jovem Hegel. Os novos problemas da pesquisa hegeliana*. Lukács, G. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009, p. 26.

<sup>252</sup> Sobre esse assunto ver: PORTELLA, Sergio. *Correspondência de Hegel com Hölderlin e Schelling nos anos de 1794 e 1795*. *Controvérsia*, v. 4, n. 2, p. 54-61, 2013.

Hegel rompe com a tradição na medida em que pensa a liberdade não como uma qualidade estática de um sujeito, mas como um movimento, um processo do universal que se particulariza e mantém esta particularidade como seu momento constitutivo. Numa palavra, Hegel define o conceito abstrato de liberdade como a unidade de três momentos: a) a reflexão indeterminada do eu em si mesmo; b) o pôr-se enquanto determinado através de que o eu se efetiva; c) a unidade de ambos os momentos, através de que se dá a universalização do sujeito particular e finito.<sup>253</sup>

Para Salgado, esse desenvolvimento do Espírito é a razão que se sabe como mundo da história humana, como a substância espiritual (si). Esse mundo que é o Espírito se desenvolve através de três momentos: (i) o Espírito imediato, cujas figuras históricas são Grécia e Roma, (ii) o Espírito estranho a si mesmo, representado pela Idade Média e (iii) o Espírito certo de si mesmo, caracterizado pelo período napoleônico pós-Revolução Francesa.<sup>254</sup>

Dessa sorte, o aparecimento do Estado em seu caráter universal<sup>255</sup> somente teve seu acontecimento após a Revolução Francesa. Nesse mundo é que se mostra o Espírito como o *um eu que é um nós e um nós que é um eu*. Finalmente, no Estado Universal é possível o pleno reconhecimento do homem. É aí que se dá a plenitude do ser humano, pois só é humano na medida que é reconhecido como tal por todos os homens.<sup>256</sup>

A Revolução Francesa elevou a liberdade a princípio racional do Estado e pôs nos direitos do homem e do cidadão o alicerce fundador da convivência. Para Hegel, a unidade entre ser-livre e ser-homem é o princípio da História Universal, que emergiu na consciência europeia e fez desta História, uma História Universal.<sup>257</sup>

A análise filosófica de Hegel se distancia consideravelmente daquela proposta por Kant sobre o mesmo tema. Para Hegel, a história é ponto central de qualquer especulação filosófica. Em Kant, há a presença marcante do idealismo subjetivo, pois “a objetividade kantiana é apenas subjetiva, enquanto os pensamentos, segundo Kant – embora sejam determinações universais e necessárias –, são contudo somente nossos pensamentos, e diferentes do que a coisa é em si”.<sup>258</sup>

<sup>253</sup> OLIVEIRA, Manfredo A. de. *op. cit.*, p. 74-75.

<sup>254</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O aparecimento do Estado na "Fenomenologia do Espírito" de Hegel. **Revista da Faculdade de Direito da UFMG**, n. 17, p. 178-193, 1976, p. 184-185.

<sup>255</sup> Segundo Joaquim Carlos Salgado: “Somente nesse Estado será possível a realização plena do indivíduo, a efetivação do seu desejo, do reconhecimento. Só então o reconhecimento da individualidade é universal, isto é, é o reconhecimento da totalidade do gênero humano. O indivíduo existe para o Estado e o Estado para o indivíduo. O Estado realiza a plena concreção dos indivíduos através do seu reconhecimento que, por ser universal, isto é, um reconhecimento de todos não é mais um reconhecimento abstrato.” (*Ibidem*, p. 192)

<sup>256</sup> “Et on peut dire que c’est la Reconnaissance sociale qui distingue l’homme, en tant qu’entité spirituelle, de l’animal et de tout ce qui est seulement Nature. Or c’est dans et par la reconnaissance, universelle de la particularité humaine que se réalise et se manifeste l’individualité.” (KOJÉV, A. **Introduction à la lecture de Hegel**. Paris: Gallimard, 1947, p. 504).

<sup>257</sup> OLIVEIRA, Manfredo A. de. *op. cit.* p. 75.

<sup>258</sup> HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio**. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, p. 110.

Assim, é possível compreender a concepção hegeliana de experiência como uma exigência de apreensão da figura de consciência historicamente determinada tal como ela se apresenta em si e para si.<sup>259</sup>

Em Hegel a historicidade passa a ser concebida como elemento constitutivo da experiência, ou seja, a filosofia deve abandonar a pretensão ingênua de “aprender a nadar sem entrar na água”.<sup>260</sup> Significa dizer que à pretensão de neutralidade axiológica deve sobrepor-se uma perspectiva que, não sendo externa à interação sujeito-objeto, permita a visualização da nova figura da consciência não como algo causal e extrínseco, mas, sim, como produto da negação determinada daquilo que a antecede: sua historicidade.<sup>261</sup>

Liberdade e História são temas centrais no pensamento hegeliano, daí porque a liberdade proposta pela Revolução Francesa – notadamente no que tange ao período do terror – representa, na verdade, liberdade abstrata, liberdade do vazio, que à primeira vista como liberdade absoluta parece, a mais real e a mais rica. É, porém, a mais pobre, porquanto abstrata e desprovida de efetivação. Para Hegel, a liberdade só se efetiva na medida em que se determina, isto é, enquanto se diferencia e põe a determinidade de um conteúdo específico. Essa determinação é concebida por Hegel como a negatividade imanente ao universal, a solução dialética para o dualismo da infinitude (universal) e da finitude (particular).<sup>262</sup> Na filosofia hegeliana, é pensando a liberdade como processo de determinação imanente do universal que se pode pensar o processo de efetivação do homem como ser livre, que nada mais é do que a elevação do indivíduo empírico ao plano da existência universal.<sup>263</sup>

Com efeito, Hegel considera a Revolução Francesa como o resultado de seus antecedentes históricos dialeticamente articulados pelo movimento engendrado pelo Iluminismo<sup>264</sup>. O *Aufklärung* representa o triunfo da razão sobre a fé:

<sup>259</sup> HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 79.

<sup>260</sup> HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, p. 109.

<sup>261</sup> PINTO, Thiago Ferrare. Desobediência civil como luta por reconhecimento: um contraponto às concepções liberais. **Problemata: Revista Internacional de Filosofia**, v. 5, n. 2, p. 99-124, 2014, p. 111.

<sup>262</sup> “A particularidade do indivíduo é negada pela universalidade do "logos", porém é "superada" uma vez que, supressumida de tal modo, que o homem portador do logos universal é a universalidade concreta, a síntese do universal e do particular. É precisamente esta síntese que constitui a grande tarefa do homem em todos os períodos de sua existência, síntese nunca plenamente realizável, dadas as contingências que sempre marcam a vida do homem.” (OLIVEIRA, Manfredo A. de. *op. cit.*, p. 76).

<sup>263</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>264</sup> “O Iluminismo leva a cabo a alienação, inclusive naquele reino onde se refugia o espírito alienado de si, como na consciência da quietude igual a si mesma. Perturba-lhe a ordem doméstica que o espírito administra no mundo da fé, introduzindo ali instrumentos do mundo do aquém, – que o espírito não pode renegar como propriedade sua, já que sua consciência igualmente lhe pertence. Nessa tarefa negativa, a pura inteligência se realiza a si mesma, ao mesmo tempo, e produz seu objeto próprio, – a essência absoluta incognoscível e o útil. Como a efetividade perdeu assim toda a substancialidade, e nela nada mais é em si, então ruiu tanto o reino da fé quanto o do mundo real. Essa revolução produz a liberdade absoluta; com ela, o espírito, antes alienado, retornou completamente a si;

Hegel constrói a relação do Iluminismo para com a revolução caracterizando-a como a de um movimento espiritual preparatório desta por aquele. O evento histórico de 1789 é precedido de um longo “trabalho interior” de mudança de mentalidade ou de predisposição dos espíritos subjetivos, das vontades singulares. A luta da ‘Aufklärung’, contra a fê é o trabalho paciente e silencioso do “Espírito que tece seus fios” (dumpfes Weben des Geistes) através das subjetividades individuais - movimento que produz, segundo uma expressão de Hegel, um real “contágio” (Ansteckung) dos espíritos, até mesmo de seus adversários.<sup>265</sup>

O próprio desenvolvimento histórico da Revolução Francesa revela, enquanto experiência, três momentos principais: (i) a exposição da liberdade absoluta, (ii) a dialética do terror e (iii) o movimento final de reconciliação, recomposição da substância ética. No primeiro momento, Hegel discute, sob a expressão *vontade universal*, a ideia maior do contrato social de Rousseau. O conceito da *liberdade absoluta* abrange a atividade transformadora da consciência de si – agora não na forma daquela realização ou produção inconsciente do universal através da busca consciente dos fins privados, particulares, mas na forma da transformação consciente da realidade espiritual dada. Sua lógica é a da redução do *em si* ao *para si*, da dissolução prática de toda e qualquer objetividade na subjetividade consciente de si.<sup>266</sup>

O espírito assim está presente como liberdade absoluta; é a consciência-de-si que se compreende de modo que sua certeza de si mesma é a essência de todas as 'massas' espirituais, quer do mundo real, quer do suprassensível; ou, inversamente, de modo que a essência e a efetividade são o saber da consciência sobre si mesma. Ela é consciente de sua pura personalidade, e nela de toda a realidade espiritual: e toda a realidade é só espiritual. Para ela, o mundo é simplesmente sua vontade, e essa é vontade universal. E, sem dúvida, não é o pensamento vazio da vontade que se põe no assentimento tácito ou representado, mas é a vontade realmente universal, vontade de todos os Singulares enquanto tais.<sup>267</sup>

Na *vontade universal*, parte-se da situação na qual a consciência singular pretende tomar parte imediatamente na obra universal. Seu caráter abstrato e formal inaugurou uma idealização dessa liberdade que tem sua medida na imediatidade que caracteriza o querer que a ela se vincula. A consequência necessária dessa lógica de redução de toda realidade objetiva a si, ou de se ter a consciência-de-si como essência de toda realidade, é a destruição de fato do sistema da liberdade, de toda e qualquer organização do poder. Pois tal concepção jurídico-filosófica pretende eliminar abstratamente as mediações políticas e sociais que delineavam a participação inconsciente da subjetividade que está convencida que seu fim é o *telos* universal.

---

abandona essa terra da cultura e passa para outra, para a terra da consciência moral. (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich; MENESES, Paulo; **Fenomenologia do espírito II**. Vozes: Petrópolis – RJ, 1992, p. 36-37).

<sup>265</sup> BICCA, Luiz. A Revolução Francesa na filosofia de Hegel. n. v. 15, n. 42, 2013, p. 52.

<sup>266</sup> *Ibidem*, p. 53-54.

<sup>267</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich; MENESES, Paulo. *op. cit.*, p. 94.

Nessa liberdade absoluta são assim eliminados todos os ‘estados’ que são as potências espirituais, em que o todo se organiza. A consciência singular, que pertencia a algum órgão desses, e no seu âmbito queria e realizava, suprimiu suas barreiras: seu fim, é o fim universal; sua linguagem, a lei universal; sua obra, a obra universal.<sup>268</sup>

No segundo momento, a Revolução Francesa, ao pretender operar uma identidade imediata sujeito-objeto, entre consciência-de-si e substância, deixa transparecer na figura do terror – a experiência da consciência jacobinista – toda essa intimidade elementar da liberdade absoluta com o nada.<sup>269</sup> A liberdade absoluta, essa consciência de si abstrata que impossibilita a subsistência de diferenças reais, pode contemplar-se em suas ações aniquiladoras – terríveis objetivações que lhe propiciam saber de sua essencial negatividade.

Nesse sentido, o governo não é outra coisa senão um ponto que-se-fixa, ou a individualidade da vontade universal. O governo é, portanto, um querer e executar que procede de um ponto, ao mesmo tempo em que quer e executa determinada ordenação e ação. Assim exclui, por um lado, os demais indivíduos de seu ato e, por outro lado, se constitui como um governo que é uma vontade determinada e, por isso, oposta à vontade universal. O modo pelo qual ele se apresenta é tal como o modo de ser de uma facção. O que se chama governo é apenas a facção vitoriosa e, no fato mesmo de ser facção, reside a necessidade de sua queda.<sup>270</sup>

No terceiro momento, o terror, como contemplação do nada, desperta as consciências para a necessidade de objetivação, para a afirmação de um mundo exterior de realizações. A própria consciência-de-si é levada, mais cedo ou mais tarde, a ultrapassar a essencial negatividade que estigmatiza o elemento de ser ou a substância marcada pela liberdade absoluta e repõe, por si mesma, as diferenças, reestruturando a vida em comum ao revelar novas *massas* ou *poderes espirituais*. Reorganiza-se, dessa forma, a vida política e social. O Espírito reconstrói a substância ética e, em termos estritamente lógicos, retorna ao ponto de partida: à atividade e à vida cultural. Paradoxalmente resulta da experiência do terror uma formação (*Bildung*) mais elevada.<sup>271</sup>

---

<sup>268</sup> *Ibidem*, p. 94-95.

<sup>269</sup> “Para que o universal chegue a um ato, precisa que se concentre no uno da individualidade, e ponha no topo uma consciência-de-si singular; pois a vontade universal só é uma vontade efetiva em um Si que é uno. Mas dessa maneira, todos os outros singulares estão excluídos da totalidade desse ato, e nele só têm uma participação limitada; de modo que o ato não seria ato da efetiva consciência-de-si universal. Assim a liberdade universal não pode produzir nenhuma obra nem ato positivo; resta-lhe somente o agir negativo; é apenas a fúria do desvanecer [...] De certo, em virtude de sua própria abstração, divide-se em extremos igualmente abstratos: na universalidade fria, simples e inflexível, e na rigidez dura, discreta e absoluta, e pontilhismo egoísta, da consciência-de-si efetiva.” (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich; MENESES, Paulo; **Fenomenologia do espírito II**. Vozes: Petrópolis -RJ, 1992, p. 96).

<sup>270</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>271</sup> BICCA, Luiz. *op. cit.*, p. 56-57.



Desse tumulto seria o espírito relançado ao seu ponto de partida, ao mundo ético e ao mundo real da cultura, que se teria apenas refrescado e rejuvenescido pelo temor do senhor, que penetrou de novo nas almas. O espírito deveria percorrer de novo esse ciclo da necessidade, e repeti-lo sem cessar, se o resultado fosse somente a compenetração efetiva da consciência-de-si e da substância. [Seria] uma compenetração em que a consciência de si, que experimentou contra ela a força negativa de sua essência universal, não quereria saber-se nem encontrar-se como este particular, mas só como universal; portanto também poderia arcar com a efetividade objetiva do espírito universal, a qual a exclui enquanto particular.<sup>272</sup>

A liberdade absoluta conciliou a oposição entre a vontade universal e a singular consigo mesma. O espírito alienado de si, levado até o cúmulo de sua oposição, em que são ainda diferentes o puro querer e o puro querente, reduz tal oposição a uma forma transparente, e nela encontra-se a si mesmo.<sup>273</sup>

Na Revolução Francesa há, portanto, racionalidade de princípios. No entanto, na visão de Hegel, esse relevante evento histórico não escapou de críticas, embora sem aniquilar seu valor espiritual e sua significação histórica universal para o Ocidente. A própria vida de Hegel acompanhou toda a trajetória da Revolução Francesa. Sua filosofia expressa o desafio posto pela Revolução, ao pensar a questão da liberdade em sua totalidade, ou seja, a efetiva realização da liberdade.

Esse é o aspecto de crise que o próprio movimento político liberal engendrou, a partir da Revolução Francesa:

Não satisfeito que prevaleçam direitos racionais, liberdade da pessoa e da propriedade, que haja uma organização do Estado e nela existam círculos da vida civil que tenham, eles próprios, atividades para realizar, que pessoas ponderadas tenham influência sobre o povo e que neste impere confiança, o liberalismo contrapõe a tudo isso o princípio dos átomos, das vontades individuais: tudo tem de acontecer por meio do poder e da aquiescência expressos destas. Com esta fórmula de liberdade, com esta abstração, elas não permitem que surja nada de estável em termos de organização. Às disposições particulares do governo contrapõe-se imediatamente a liberdade, pois elas são vontade particular, livre-arbítrio. A vontade de muitos derruba ministérios e o que até então era oposição entra agora em cena; mas esta, na medida em que é governo, tem novamente muitos contra si. E assim prossegue a movimentação e a inquietude. Essa colisão, esse nó, esse é o problema em que a história está e que ela terá de resolver nos tempos futuros.<sup>274</sup>

<sup>272</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich; MENESES, Paulo. *op. cit.*, p. 100.

<sup>273</sup> “Essa união dos dois extremos, a realização da ideia geral em realidade imediata e a elevação da individualidade à verdade geral, acontece, inicialmente, como pressuposto da diversidade e da indiferença dos dois lados antagônicos. Os agentes têm, em sua atividade, objetivos finitos, interesses especiais, mas são conscientes e pensantes. O conteúdo de seus objetivos está impregnado de determinações gerais e essenciais do direito, do bem, do dever, etc., pois a mera cobiça, a selvageria e a rudeza do querer são estranhas à cena e à esfera da história universal.” (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da História**. Trad. Maria Rodrigues; Hans Harden. 2. ed. Brasília: Editora UNB, p. 32).

<sup>274</sup> BICCA, Luiz. *op. cit.*, p. 58.

Nas premissas atomistas do pensamento liberal, o caráter irracional do mundo justifica o fato de que o principal desafio dessa corrente teórica consiste na explicação da natureza e no alcance do meio pelo qual se dá a passagem de um estado desorganizado para um no qual a coexistência social possa existir, a partir de um poder político formalmente estruturado.

Hegel, diferentemente dos liberais, não pretende *utilizar* a história para justificar a existência de figuras externas e transcendentais que caracterizam as teorias contratualistas do Estado. Tal formalismo abstrato das tendências liberais tem em seu cerne as ideias kantianas e seu idealismo subjetivo.<sup>275</sup>

Hegel retira do sujeito autocrático a plenitude da estrutura da racionalidade crítica, lançando-a no mundo. Esse movimento, que representa a base fundante de sua concepção de crítica, tem como ponto de partida da ideia de consciência natural, compreendida como o emaranhado entre realidade e racionalidade, o sistema do *em-si* pensado.

Assim, as ideias da Revolução Francesa surgem no cerne dos sistemas articulados pelo idealismo alemão, determinando, sob muitos aspectos, sua estrutura conceitual. Para Hegel, Fichte e Shelling, a Revolução Francesa não só aboliu o absolutismo feudal, substituindo-o pelo sistema econômico e político da classe burguesa, como também, ao emancipar o indivíduo como senhor autoconfiante de sua vida, completara o que a Reforma Alemã havia começado. A situação do homem no mundo, seu trabalho e lazer, deveriam doravante depender de sua própria atividade racional livre – e não de qualquer autoridade externa. O homem superara o longo período de imaturidade, durante o qual foi oprimido por esmagadoras forças naturais e sociais, e se tornara o sujeito autônomo de seu próprio desenvolvimento. Daí em diante, a luta contra a natureza e contra a organização social deveria ser orientada por seu próprio formar-se no conhecimento. O mundo deveria tornar-se uma ordem de razão.

Enquanto a Revolução Francesa começava por assegurar a realização da liberdade, ao idealismo alemão cabia apenas se ocupar da ideia da liberdade. Os esforços históricos concretos para o estabelecimento de um tipo de sociedade racional haviam sido transpostos, na Alemanha, para o plano filosófico e transpareciam nos esforços para elaborar o conceito de razão.

A filosofia de Hegel se ocupou em demonstrar como o pensamento filosófico nada pressupõe além da razão, que a história trata da razão, e somente da razão, e que o Estado é a

---

<sup>275</sup> Pois, “a objetividade kantiana é apenas subjetiva, enquanto os pensamentos, segundo Kant, - embora sejam determinações universais e necessárias - são contudo somente nossos pensamentos, e diferentes do que a coisa é em si.” HEGEL, G. W. F. *op. cit.*, p. 110.

realização da razão, uma vez que o que é racional é real, e o que é real é racional.<sup>276</sup> Tais afirmações não são compreensíveis, porém, se a razão for tomada como um puro conceito metafísico. O próprio Hegel relaciona seu conceito de razão à Revolução Francesa, e o faz com grande ênfase. A Revolução havia exigido que nada fosse reconhecido como válido em uma constituição que não estivesse de acordo com o direito da razão. Logo, a reviravolta decisiva dada pela História com a Revolução Francesa foi que o homem veio a confiar no seu espírito e ousou submeter a realidade dada aos critérios da razão.<sup>277</sup>

Portanto, o homem se dispôs a organizar a realidade a partir das exigências do seu pensamento racional livre, em lugar de simplesmente se acomodar à ordem existente e aos valores dominantes. O homem é um ser pensante, cuja razão o capacita a reconhecer suas próprias potencialidades e as do seu mundo.

Nas palavras de Marcuse:

A Revolução Francesa, segundo Hegel, proclamou o poder definitivo da razão sobre a realidade, o que ele resume dizendo que o princípio da Revolução Francesa afirma que o pensamento deve governar a realidade. As implicações que estão contidas nesta afirmação levam ao próprio cerne da sua filosofia. O pensamento deve governar a realidade. O que os homens pensam ser verdadeiro, certo e bom deve realizar-se na organização real da sua vida social e individual. Mas o pensamento varia de indivíduo para indivíduo, e a diversidade resultante das opiniões individuais não pode fornecer um princípio diretor para a organização comum da vida. A não ser que o homem possua conceitos e princípios de pensamento que designem normas e condições universalmente válidas, seu pensamento não poderá pretender governar a realidade. Em consonância com a tradição da filosofia ocidental, Hegel acredita na existência de tais conceitos e princípios objetivos, e à sua totalidade ele chama razão.<sup>278</sup>

Todavia, é importante frisar o papel do sujeito na filosofia hegeliana, uma vez que a razão não pode governar a realidade, a menos que a realidade se tenha tornado racional em si mesma. Tal racionalidade somente é possível pela irrupção do sujeito no próprio conteúdo

---

<sup>276</sup> “O que é real é racional e o que é racional é real. Esta é a convicção de toda consciência livre de preconceitos e dela parte a filosofia tanto ao considerar o universo espiritual como o universo natural.” (HEGEL, G.W.F. **Princípios da filosofia do direito**. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 36).

<sup>277</sup> “A Modernidade produz a noção de Estado de Direito, ponto de chegada da história da humanidade. “Es ist der Gang Gotte in der Welt, daß der Staat ist”. Vai dizer Hegel, proclamando a felicidade da Revolução Francesa: é isso que o Estado é, o caminhar do absoluto, o caminhar de Deus, Deus aí não no sentido judaico, mas no sentido de logos; o caminhar do logos na Terra, a Razão feita História. O Estado de Direito aparece no final da Modernidade como a grande conquista que vai propiciar o resgate do legado clássico. É ali, com o Estado de Direito, que se produz a doutrina dos direitos fundamentais.” (HORTA, José Luiz Borges. **História do Estado de Direito**. São Paulo: Alameda, 2011, p. 243-244).

<sup>278</sup> MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução**. Trad. Marília Barroso. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

formador da História e na inteligibilidade da natureza. A partir da Lógica de Hegel, o *ser* é, na sua substância, um sujeito.<sup>279</sup>

Diferentemente dos outros entes da natureza, somente o homem tem o poder de autorrealização, o poder de ser um sujeito que se autodetermina em todos os processos do *vir-a-ser*, pois só a humanidade tem entendimento do que sejam as potencialidades e o conhecimento de conceitos. Logo, liberdade e razão estão dialeticamente interligadas. A razão pressupõe a liberdade no que tange às possibilidades detidas pelo homem de agir em conformidade à sua potencialidade; já a liberdade pressupõe a razão.<sup>280</sup> Somente o conhecimento compreensivo capacita o sujeito a conquistar e a exercer esse *poder vir-a-ser* em conformidade com a razão, e não apenas segundo sua lida natural com a vida e com os outros no mundo.

A razão só é uma força objetiva e uma realidade objetiva porque todos os modos de ser são - uns mais, outros menos, - espécies de subjetividade, modos de realização. O sujeito e o objeto não estão separados por um abismo insuperável. pois o objeto é, em si mesmo, uma espécie de sujeito, e todos os tipos de ser culminam no sujeito "compreensivo" livre que é capaz de realizar a razão. A natureza se torna, pois, um meio para o desenvolvimento da liberdade.<sup>281</sup>

A realidade, portanto, está mediatizada pelo processo de compreensão do seu desenvolvimento da razão na História. Tudo o que é dado tem que se justificar ante à razão. No entanto, tal projeto filosófico começa com a negação do dado e sua respectiva conservação, sem se omitir frente às contradições que a própria realidade desvela em sua autoformação histórica. Com efeito, "se o homem não conseguisse reunir as partes separadas de seu mundo, e trazer a natureza e a sociedade para dentro do campo de sua razão, estaria para sempre condenado à frustração."<sup>282</sup>

Para Hegel, a intrínseca relação entre liberdade, razão e História não é apenas uma postura do homem frente à realidade, não se trata de uma investigação epistemológica, não pode ser executada exclusivamente dentro do processo do conhecimento. Tal processo não se pode

---

<sup>279</sup> A ideia de "substância como sujeito" concebe a realidade como um processo dentro do qual todo ser é a unificação de forças contraditórias. "Sujeito" designa não somente o eu ou a consciência epistemológica, mas um modo de existência, a saber, aquela de uma unidade que se autodesenvolve em um processo contraditório. Tudo o que existe só é "real" na medida em que atua como algo que é "o mesmo" através de todas as relações contraditórias que constituem sua existência; deve, pois, ser considerado como uma espécie de "sujeito" que se autodesenvolve pela revelação de suas intrínsecas contradições. (MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução**. Trad. Marília Barroso. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 21).

<sup>280</sup> BROCHADO, Mariá. A dialética do reconhecimento em Hegel. In SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges Horta (coord). **Hegel, Liberdade e Estado**. Belo Horizonte: Fórum, 2010. p. 88.

<sup>281</sup> MARCUSE, Herbert. *op. cit.*, p. 23.

<sup>282</sup> *Ibidem*, p. 35.

separar da luta histórica entre o homem e seu mundo, que é parte constitutiva do caminho da própria verdade. O sujeito deve tornar o mundo uma realização de si mesmo, mas jamais absolutamente individual, autorreferencial ou solipsista.

Essa medida pode romper abusos arbitrários que contradizem o próprio desenvolvimento do conceito. No período do terror, a Revolução Francesa proporcionou uma liberdade *autodestrutiva*, pois a consciência que ali lutara para transformar o mundo pôs-se a partir de interesses subjetivos. Nesse sentido, a Revolução apenas se apresentou como uma mudança na postura do homem frente ao seu mundo, transformando-o como objeto a ser instrumentalizado pelo sujeito, e sua tarefa de criar uma nova realidade social, cultural e jurídica. Entretanto, diferentemente de Kant, Hegel não se propôs a construir uma filosofia, em especial uma filosofia do direito que se satisfizesse na edificação da ideia de liberdade a partir da capacidade do indivíduo autônomo que atribui a si mesmo o dever de obedecer leis universais a que se submete por sua própria vontade. Não se trata apenas de uma síntese entre o universal e o particular, entre o querer e o dever. Para Hegel, a busca perpassa a realidade historicamente articulada, na qual a oposição entre a consciência e seu objeto está superada, em que o sujeito conhece o mundo como sua realidade, como razão, não dissociada de sua própria existência.<sup>283</sup>

Não se trata de liberdade abstrata consubstanciada na autorrealização arbitrária de si mesmo, na absolutização do *eu*. Por isso, a História é tão importante para a formação do conceito de liberdade, na medida em que o sujeito consciente de si não atinge sua liberdade na forma do *eu*, senão na do *nós*. O *nós* que aparecera pela primeira vez como resultado da luta entre senhor e escravo.<sup>284</sup> A Revolução Francesa foi um dos momentos marcantes para o desenvolvimento do espírito humano na e pela História, que demonstrou novamente a sociedade moderna como um sistema de antagonismos inconciliáveis. As relações predatórias geradas pela sociedade civil não encontravam conciliação possível ao modo particular de produção, e o

---

<sup>283</sup> Hegel começa com uma análise crítica das correntes filosóficas dos fins do século XVIII e prossegue desenvolvendo seu próprio conceito de filosofia e de verdade filosófica. O conhecimento tem sua origem na visão de que a essência difere da existência nos vários processos cognitivos. Os objetos que o conhecimento apreende na experiência imediata não o satisfazem pois são acidentais e incompletos; então, o conhecimento passa a procurar a verdade no conceito dos objetos, acreditando que o conceito adequado não é uma simples forma intelectual subjetiva, mas a essência das coisas. Este é, porém, apenas o primeiro degrau do conhecimento. Seu trabalho principal será o de demonstrar e expor a relação entre a essência e a existência, entre a verdade preservada pelo conceito e o estado efetivo em que as coisas existem. *Ibidem*, p. 101.

<sup>284</sup> A filosofia hegeliana sempre foi um pensamento da história humana, no sentido de que jamais fora, como em Schelling, um pensamento sobre a vida orgânica ou da natureza em geral. E que a visão hegeliana da história da humanidade é uma visão trágica, pois que nela, a astúcia da razão não é um mero meio de reunir o inconsciente ao consciente, mas “um conflito trágico, perpetuamente transposto e perpetuamente renovado, entre o homem e seu destino.” In HYPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel**. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 46-47.

modo particular do trabalho se afastou completamente de sua essência<sup>285</sup>, enquanto forma de realização da liberdade no Estado.

Nesse sentido, na luta pela liberdade e sua preservação (respectivamente, pretensões do senhor e do escravo), a própria vida não pode ser sacrificada, pois sem vida não pode haver liberdade. Logo, o termo da luta não pode ser a morte, mas o cuidado do vencedor, que manterá a vida do vencido quando poderia tê-la retirado, tornando possível o reconhecimento.<sup>286</sup> Para Salgado, “o que o homem quer com a luta de morte não é, portanto, a sua sobrevivência material, mas a confirmação da sua humanidade, ou ser reconhecido como ser livre e não simplesmente ser conhecido ou desejado como ser vivo.”<sup>287</sup>

Isto é, a Revolução não pode ser pensada apenas como plano de aniquilação do outro. A partir do pensamento hegeliano, deve ser pensada como um

[...] duplo movimento de estar com o outro deve passar à unidade da cultura (eu que é nós), na qual a unidade pensada ainda experimenta a dor da separação. No início, a síntese da identidade se reconhece, de fato, na diferença: cada qual é ‘o outro de um outro’, diz a Enciclopédia, mas a verdadeira infinitude consiste em tornar-se outro estando em si mesmo, e nessa relação consigo mesmo ‘algo se torna outro e o outro, em geral, ainda outro se torna. A dupla relação, sendo negação da negação, torna-se o ser para si, e desse modo o infinito se distribui igualmente pelos extremos, transpondo o abismo que a dualidade da separação havia aberto entre os dois. A relação dilacerada, que a língua espanhola conservou no pronome pessoal nosotros, começa a ser superada quando a ‘repulsão recíproca’ ou ‘exclusão mútua’ passa, no jogo das forças, à atração dos opostos, e se eleva da lógica do ser à lógica da essência, dando margem a que a dialética da reflexão avance até a identidade e a diferença.<sup>288</sup>

Logo, a Revolução Francesa possibilitou o trânsito para o tratamento concreto do reconhecimento na filosofia do direito de Hegel como “existência política enquanto esfera de

<sup>285</sup> Neste sentido, entendemos a partir de Hegel que o “trabalho trouxesse a certeza sensível e a natureza para dentro do processo histórico, o trabalho transforma em condições sociais as condições naturais da existência humana, fator decisivo pelo qual a natureza podia vir a ser o instrumento da liberdade. Pois, a Expressão “trabalho” é marcada pela tradição religiosa, que privilegiou frequentemente na sua definição a ideia de coerção penosa. Nada obstante, ela passa, no contexto filosófico moderno, a partir do séc. XIX (Hegel, Marx, etc.), a designar a atividade transformadora da natureza destinada a satisfazer as necessidades. Compreende-se então o trabalho numa perspectiva humanista e histórica”. (BARROS, Alice Monteiro de. **Curso de direito do trabalho**. 2 ed. São Paulo: LTr, 2006, p. 358). Destacamos, ainda, que o trabalho é uma “atividade consciente e voluntária, pela qual o homem exterioriza no mundo fins destinados a modificá-lo, de maneira a produzir valores ou bens social ou individualmente úteis e satisfazer assim suas necessidades.” (RUSS, Jacqueline. Dicionário de filosofia. São Paulo: Editora Scipione, 1994, p. 296-297.

<sup>286</sup> BROCHADO, Mariá. A dialética do reconhecimento em Georg Wilhelm Friedrich Hegel, pela obra a Ideia de justiça em Hegel, de Joaquim Carlos Salgado. **Revista da Faculdade de Direito da UFMG**. Belo Horizonte, n. 50, p. 346-365, jan./ jul. 2007, p. 357.

<sup>287</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça em Hegel**. São Paulo: Loyola, 1996, p. 249.

<sup>288</sup> SANTOS, José Henrique. Sobre a experiência do infinito: marcas do caminho. In MAC DOWELL, João A. (Org.). **Saber filosófico, história e transcendência. Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário**. São Paulo: Loyola, 2002, p. 137-138.

consenso plenamente racional”, sendo que esse consenso substituía desejo por vontade racional e trabalho servil por trabalho livre.<sup>289</sup>

Nesse esteio, afirma Lima Vaz, a Revolução Francesa, pensada a partir das reflexões hegelianas,

[...] tornou-se o destino do mundo moderno, como quer Joaquim Ritter na sua magistral interpretação da leitura hegeliana da Revolução francesa, será conveniente tentar explicar a lógica desse destino e tentar decifrar a sua inscrição no corpo de uma história que chega ao limiar do terceiro milênio tendo como problema maior aquele mesmo que está na origem da Revolução, que ela traduziu em fórmulas excessivas e que não soube resolver: o problema da realização política concreta da liberdade.<sup>290</sup>

Portanto, Hegel reconhece na Revolução Francesa o momento histórico da realização da liberdade objetiva e subjetiva, bem como do direito nela fundado, pois uma constituição foi elaborada segundo o conceito do direito, e na constituição tudo encontra seu fundamento. Salgado observa que “pela primeira vez desde que o sol está no firmamento o homem constrói a realidade segundo o modelo do pensamento.”<sup>291</sup> Nesse sentido, a Revolução tornou possível que o homem conduzisse sua própria vida, organizando-a racionalmente por um direito racionalmente produzido e considerado forma de realização da liberdade que, numa ordem jurídica constitucional, assume um duplo sentido que interage na unidade da constituição: liberdade subjetiva, direito subjetivo (liberdade do sujeito) e liberdade objetiva (ordenamento jurídico).<sup>292</sup>

A Revolução Francesa, esse fenômeno que direta ou indiretamente afetou e moldou o ocidente tal qual o conhecemos hoje, é espécie do gênero direito de resistência (na espécie *revolução*). A Revolução advém da resistência aos abusos do Estado emanada pela consciência nobre (representada pelo Estado legítimo, que preserva a unidade da família, posto que cada indivíduo lhe serve acima de seus interesses particulares. Nele, o nobre entrega-se ao ofício de direção do Estado, empenhando sua própria vida, mas que em seu reinado degenera seus princípios, e passa a atender apenas suas necessidades), pela consciência vil (representada pelo Estado revolucionário em sua negação, na qual a consciência que não tem noção e comprometimento com o todo, decorreria da consciência burguesa, que põe a comunidade

<sup>289</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, p. 240.

<sup>290</sup> VAZ, Henrique Cláudio Lima. O destino da revolução. **Revista Síntese**. Nova Fase. n. 45. v. XVII, jan./abr. 1989, p. 7-8.

<sup>291</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, p. 307.

<sup>292</sup> COELHO, Saulo de Oliveira Pinto. **Revolução e Terror como figuras-chave para a compreensão da Liberdade no Estado Racional Hegeliano**. In SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (coords). **Hegel, Liberdade e Estado**. Belo Horizonte: Fórum, 2010, p. 125.

política a serviço do interesse particular). Dessa dialética aparentemente inconciliável emergiu nosso modelo atual de Estado, uma batalha entre a eticidade clássica e a subjetividade moderna. É nesse contexto do Estado Moderno, e somente nele, que está configurado o *locus* da desobediência civil.

### 3.4 A finalidade ética do Estado: entre o Estado Ético e o Estado Poiético

A análise filosófica da finalidade ética do Estado é fundamental para a presente pesquisa. Cumpre, assim, investigar qual é o compromisso do Estado e do direito produzido pelo Estado para a consecução de direitos e garantias fundamentais. Embora a investigação teórica do debate ético possa ser realizada a partir de diversas fontes e diferentes pensadores, utilizamo-nos do pensamento do Prof. Joaquim Carlos Salgado. Como já evidenciado, a contribuição de sua obra para a presente pesquisa é essencial, notadamente quanto à sua análise sobre a diferença entre o Estado Poiético e o Estado Ético<sup>293</sup>.

Numa apertada síntese, o Estado Poiético é marcado por um apelo finalístico, vinculado a determinado resultado dirigido para o atendimento das necessidades financeiras impostas pela conjuntura econômica do mercado globalizado, a cujas demandas de caráter econômico pretende atender, negligenciando aspectos éticos do tradicional compromisso do Estado de Direito ocidental com os direitos fundamentais.<sup>294</sup>

Nesse sentido, Salgado propõe o conceito de Estado Poiético com inspiração aristotélica, a partir do grego *poiein* (fazer, produzir): o poiético é o fazer humano dirigido a um resultado, e a poiesis é o ato que resulta em um produto. Uma razão poiética, lembra Salgado, será sempre uma razão servil, instrumental. No fenômeno do Estado Poiético, o produto do fazer é o econômico, que nenhum compromisso tem com o ético, e procura, com a aparência de cientificidade, subjugar o político, o jurídico e o social. Não é ético, porque o seu fazer não se dirige a realizar direitos.<sup>295</sup>

<sup>293</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poiético. **Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais**, Belo Horizonte, v. 27, n. 2, p. 37-68, abr./jun. 1998.

<sup>294</sup> HORTA, José Luiz Borges. Ratio juris, ratio potestatis; breve abordagem da missão e das perspectivas acadêmicas da Filosofia do Direito e do Estado. **Revista da Faculdade Direito Universidade Federal Minas Gerais**, v. 49, p. 121, 2006, p. 123.

<sup>295</sup> “Uma razão poiética é uma razão servil; o fato, a coisa conduz a razão. Ex: a construção de uma parede. Quando se pensa “como fazer” há o comando do intelecto. Quando, porém, se põe a fazer, se coloca cada tijolo, mecanicamente, a razão é determinada pela realidade; se se desmancha a parede, então se vê com mais clareza como a razão é determinada pela coisa.” SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, p. 37.



Portanto, o Estado Poiético, ligado à realização de uma finalidade, tem seu conceito intimamente ligado ao conceito de poder, que pode ser analisado em dois sentidos: em si mesmo considerado e considerado na esfera do político.

Na primeira acepção, poder é uma *vontade determinante*. Com efeito, dois conceitos são fundamentais: o de *vontade*, que pode ser considerada como impulso do querer ou como razão de querer, querer racional aferido na relação de meio a fim, na medida em que o meio seja adequado, e o fim, compatível, realizável, valorável. O segundo conceito, *determinante*, significa que essa vontade determina outra, o que pode ocorrer pela força ou pelo convencimento.<sup>296</sup> Na esfera política, o poder não pode se resumir a pura coação, sob pena de gerar uma força baseada apenas na violência. Torna-se necessária sua aceitação, um submeter-se. Logo, tal “aceitação, na esfera do político ou na esfera pública, aparece na forma de aceitação universal ou reconhecimento, ainda que formal e tácito. Então, pode-se fazer uma restrição ainda maior: o poder propriamente dito é poder político.”<sup>297</sup>

O poder político é o plano social do embate ideológico, embora não se fundamente exclusivamente aí. Além do plano ideal, o poder político tem a força como elemento material, e como elemento formal, sua institucionalização através da constituição, que é o encontro do político e do jurídico e que tem como elemento formal o direito.<sup>298</sup>

Neste diapasão, Salgado explica que:

Todo poder se orienta por uma ideologia. Não no sentido reducionista de interesses de ide, mas de um conjunto de ideias que dá unidade à cultura de um povo, embora possa ser usada no interesse de uma classe ou facção, às vezes de modo deformado. São ideias cupulares que dão unidade à cultura humana. Daí sua importância na gestão política: ela propõe um programa, um projeto para a sociedade. Toda sociedade política tem um projeto com pretensão de universalidade, para dar unidade ao organismo político, ou seja, um projeto para toda a sociedade e não só para uma facção. Um partido político, por exemplo, tem na sua ideologia um projeto para toda a sociedade e não apenas para o grupo. A ideologia tem essa pretensão de universalidade, ainda que seja justificação ideária de interesses de classe. Pois esta, para dar unidade à sociedade, tem de ser interesse de toda a sociedade (assim foi a liberdade e a igualdade burguesa na Revolução de 1789), sob pena de deformar-se em alienação, sectarismo ou ação de bando.<sup>299</sup>

---

<sup>296</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>297</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>298</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>299</sup> *Ibidem*, p. 39.

Como dito anteriormente, a expressão grega *poiein* refere-se ao fazer, ao produzir. Aristóteles, cuja filosofia foi dedicada, em grande parte, à caracterização e classificação do conhecimento humano,<sup>300</sup> diferenciava *poiein* de *praxis*:

[...] quando Aristóteles define o âmbito da atividade humana relativa ao devir como contingente e variável, ele distingue uma atividade produtiva, a *poiesis*, e uma atividade prática, a *praxis*. E, ao fazê-lo, o filósofo parece apartar a dimensão técnica, tão presente nos seus predecessores, daquilo que é próprio à excelência humana, ficando essa última referida ao domínio da *praxis*. A ação (*praxis*) adquire, assim, um sentido eminentemente ético-político no contexto da Ética aristotélica, ficando a produção (*poiesis*), por sua vez, restrita ao âmbito da *téchne*, o que nos parece explicar a interpretação comumente aceita de que a produção (*poiesis*) pouca importância tem na aquisição da excelência humana. Em algumas passagens da Ética Nicomaqueia, o filósofo reconhece como diferentes e distintos esses dois âmbitos da atividade, logo nem a ação (*praxis*) é produção (*poiesis*), nem a produção (*poiesis*) é ação (*praxis*).<sup>301</sup>

A produção (*poiesis*) é atividade que visa a um fim exterior a ela mesma e é, portanto, própria ao domínio da arte (*téchne*). O resultado da ação de produzir é um produto artefato, operando essa ação sobre *coisas*; a ação (*praxis*) é atividade imanente ao agente, que tem fim em si mesma e pertence ao domínio político e se dirige ao resultado da ação ética, caracterizado na busca pela perfeição de ser do homem, a liberdade, que lhe dá o caráter de *pessoa*.<sup>302</sup>

Ainda partindo desse raciocínio, Berti esclarece que a realização da plenitude humana, para Aristóteles, só é possível na medida em que o homem participa da comunidade política, que se dá por suas ações (*praxis*), que possuem fim em si mesmas e se relacionam diretamente com a virtude. Já as produções (*poieseis*) dizem respeito às ações que servem como meio para atingir determinado fim que lhes é externo.<sup>303</sup>

Salgado elucidada:

Na ação de produzir tem-se o impulso de atuar sobre a coisa segundo uma necessidade, e o resultado desse atuar é o produto. Mediando esse momento inicial e o final está a habilidade de produzir, ou seja, o domínio da atividade sob regras dadas na experiência individual para atuar sobre as coisas, a técnica (*techné*), pela qual se sabe como se faz, mas não o porquê do que se faz. Essa atividade traz em si um elemento de racionalidade, pois não é um acaso, ou

<sup>300</sup> “[...] Aristóteles é o filósofo paradigmático, definindo claramente tipos de conhecimento distintos: o conhecimento empírico (*empeiria*), o conhecimento técnico (*technê*), o conhecimento prático (*práxis*) e o conhecimento teórico ou teorético (*theoria*). Todos eles são saber (*sophia*): a *empeiria* é um saber de experiências feito; a *technê* um saber como, um saber fazer; a *práxis* um saber agir ou actuar e, por consequência um saber prático ou ético-moral; a *theoria* é saber pelo saber, saber pelo desejo de saber ou saber pelo amor ao próprio saber. Por isso, de todos, a *theoria* é o saber mais autêntico, constituindo a verdadeira *sophia* ou o verdadeiro conhecimento (*episteme*).” (FONSECA, Maria de Jesus. A Paideia Grega Revisitada. **Revista Millenium**, n. 9, jan. 1998, p. 81).

<sup>301</sup> MARIZ, Débora. A finalidade poética da ação na Ética aristotélica. **Filosofia UNISINOS**, v. 15, n. 2, 2014, p. 93.

<sup>302</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, p. 40.

<sup>303</sup> BERTI, E. **Aristóteles no Século XX**. São Paulo, Loyola, 1997. p. 95.

uma ação instintiva (*tyché*), mas se determina pela própria estrutura da coisa a que se dirige, de tal modo que há a técnica, a habilidade consciente das regras do fazer (*techné*) e o fazer como um todo, que resulta num produto (*poietiké*), mas que pode ser tão mecânico a ponto de aproximar-se de uma produção quase sem pensar. De qualquer modo, a coisa dirige a ação. Na ação ética não há a coisa determinando as regras técnicas; o bem é que dirige a ação segundo normas (*nomos*) do próprio sujeito, que é o fim absoluto da ação moral, a pessoa. O bem que se quer realiza-se não através de regras técnicas, mas pela mediação de leis éticas.<sup>304</sup>

Feitos os esclarecimentos sobre o termo poiético (*poiein*), retomamos a questão do Estado Poiético, que na visão salgadiana significa a ruptura com o Estado Ético. O Estado Poiético está determinado pela produção, fundamentada no plano econômico estatal. O trabalho como manifestação da liberdade humana, e o trabalhador e a obra de seu trabalho, são instrumentalizados num aparato de pura dominação da técnica econômica.

Em outras palavras, a sociedade civil engendrou um grupo que domina a técnica através do econômico, isto é, transformou em mercadoria a força de trabalho e, como qualquer outro valor quantitativo, não vê no trabalhador senão a força e sua capacidade de fazer, assim impondo-lhe o regime de oferta e procura, expulsando-o da estrutura essencial da unidade de produção, a empresa. O trabalhador é descartado quando não necessário ou quando diminui o lucro. A empresa é do capitalista, não da unidade dialética do trabalho e do capital.<sup>305</sup>

Destarte, o campo político na Teoria da Justiça de Salgado não se restringe, portanto, ao momento poiético, instrumental, do exercício do poder. Nesse sentido, entendemos que a presente pesquisa pode contribuir para uma compreensão mais apropriada acerca da conexão fundamental entre a tributação (sempre aliada à questão político-administrativa do Estado e, em última análise, ao próprio financiamento da máquina estatal e de suas políticas públicas) e o ético enquanto momento substancial – e não meramente formal – que propicia a universalidade do direito ao construir – politicamente – a universalidade do nós, do povo, do Estado, ao qual o direito se dirige e no qual se ancora de maneira essencial.<sup>306</sup>

No Estado Poiético, o aparato político-jurídico coopera para a despersonalização dos indivíduos na sociedade, que experimentam uma perda substancial de sua liberdade, a partir dessa mecânica mercadológica na qual o homem alcança seu valor pelo que faz, indiferente do saber consciente desse fazer (o que em si mesmo não compromete sua liberdade, mas sua

<sup>304</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, p. 41-42.

<sup>305</sup> *Ibidem*, p. 43-44.

<sup>306</sup> FONSECA, Renon Pessoa. **A consciência política na teoria da justiça de Joaquim Carlos Salgado**. Tese (Doutorado em Direito) Faculdade de Direito – Universidade Federal de Minas Gerais, 2018, p. 218.

instrumentalização o reduz à pura dependência como *ser-para-um-outro*, com total supressão do seu *ser-para-si livre*, ou fim em si mesmo).

Nas palavras de Salgado:

Na sociedade civil contemporânea, o homem passa a ser instrumento para algo e, na medida em que é instrumento para algo, coisa, é instrumento para o outro, pessoa, que o domina, segundo a estrutura da relação senhor-escravo, guardada evidentemente a essencial diferença entre a relação de servidão ou escravidão e a do trabalho livre. O que se quer dizer é que a sociedade civil criou um grupo que domina a técnica através do econômico, ou seja, transformou em mercadoria a força de trabalho e, como qualquer outro valor quantitativo, não vê no trabalhador senão a força do trabalho e sua capacidade de fazer, impondo-lhe o regime da oferta e da procura, expulsando-o da estrutura essencial da unidade de produção, a empresa. O trabalhador é descartado quando não necessário ou quando diminui o lucro; a empresa é do capitalista, não da unidade dialética do trabalho e do capital. A palavra mágica com que se opera essa transformação é o *econômico*.<sup>307</sup>

O aspecto econômico do trabalho é técnico, em seu sentido tautológico, pois se resume na “produção do que está produzido pelo trabalho”<sup>308</sup>, mas não se detém apenas nesse controle de mercado, avança para as frentes políticas, e assim a domina com seu discurso aparentemente científico. Salgado é preciso:

No Estado poético, o produto do fazer é o econômico, que nenhum compromisso tem com o ético, e procura, com a aparência de cientificidade, subjugar o político, o jurídico e o social. Não é ético, porque o seu fazer não se dirige a realizar os direitos sociais. Evidentemente, se o Estado realiza os direitos sociais, esse fazer é ético.<sup>309</sup>

No Estado em que a tecnocracia e a burocracia econômica reinam, o sistema tributário também está arquitetado para suprir as necessidades não necessariamente a partir de uma ordem ética. As políticas tributária e financeira são desenhadas para se sujeitar ao *corpus* econômico da sociedade civil, na qual não há abertura para a construção de uma ordem tributária socialmente justa direcionada essencialmente ao bem-estar social. Por isso, Salgado afirma:

Com o aparecimento desse aparelho, abre-se uma cisão no Estado: de um lado, a organização ética da sociedade em que as decisões de soberania se dirigem ao bem comum ou à realização de uma ordem social justa e, de outro, a burocracia malabarista, que impõe o fazer do produto econômico sobre o interesse social e jurídico, procurando mostrá-lo, através de sua cartola e de sua hábil prestidigitação, como interesse público absolutamente sobrevalente.<sup>310</sup>

<sup>307</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, p. 49.

<sup>308</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>309</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>310</sup> *Ibidem*, p. 49.

O resultado a ser alcançado pelo Estado Poiético é eminentemente econômico e não passa de uma representação<sup>311</sup>; não é uma produção social de fato. As questões fundamentais que se desenvolvem na política deixam de ser políticas de fato e passam a ser questões econômicas e financeiras. Dessa forma, o técnico prevalece sobre o ético.

Outro ponto destacado por Salgado sobre o Estado Poiético é sua tendência para a autocracia através da burocracia. A lógica da burocracia é perversa e estabelece as bases para a operação econômica (mesmo que equivocadas), produzindo, entre o mais, fatos, aparência de fatos, números, previsões de mercado etc. Com esse conjunto de fatos e dados poieticamente produzidos e consumados, emerge uma suposta ameaça de catástrofe (*argumentum ad terrorem*) a justificar o sacrifício de direitos e conquistas sociais em nome da necessária e urgente reforma para *sair da crise* (tanto econômica quanto social). Mas o que importa é salvar o econômico, pois se o econômico é poupado, conseqüentemente o avanço social e do bem-estar será atingido. Contudo,

O grave risco do Estado poiético é a sua natureza para tender para a autocracia através da burocracia. É que, depois de ter criado as premissas da catástrofe econômica, com ela ameaça para obter mais poder. Sua lógica é a de cada vez mais aumentar o seu poder, do que se pode facilmente inferir que o seu rumo é a eliminação dos "entraves", pois, se se perde a docilidade do parlamento, a conseqüência é caminhar para instaurar o Estado autocrático. Para dar suporte ideológico ao processo de alienação do poder, procura-se também justificar a alienação do direito à informação. Para isso, uma falácia prática: o povo, dono do poder, não pode saber dos assuntos do Estado; precisa ser tutelado.<sup>312</sup>

Por todas as razões expostas, é necessário que o Estado Poiético seja superado. A consciência política em Salgado não se restringe à sua manifestação poiética como exercício do poder político, que entende que “a ideia de justiça é [...] o momento de unidade da ordenação do direito e da organização do Estado, na forma do Estado de Direito, portanto de um Estado Ético a superar o Estado do momento meramente poiético.”<sup>313</sup>

Outros autores deixam claro o traço finalístico na análise da relação entre poder e liberdade no seio da construção política. Segundo Salgado, é possível perceber semelhança

<sup>311</sup> A economia da sociedade civil burguesa nada mais é, pois, que um sistema de representações. Ela supera o domínio da simples gestão de bens [propriedade] para atingir tudo que tem valor aos olhos dos indivíduos: posições sociais, informações, crenças, etc. Nada vale em si nessa lógica socioeconômica; tudo depende da maneira como o entendimento concebe o circuito dos meios e dos resultados. Portanto, tudo depende da importância que a opinião atribui a esta ou àquela mediação. (TIMMERMANS, Benoît. **Hegel**. São Paulo: Estação das Letras, 2005, p. 127-128).

<sup>312</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, p. 53.

<sup>313</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O espírito do ocidente, ou a razão como medida I - A Cultura Grega: A descoberta da Razão. **Cadernos de Pós-Graduação em Direito: estudos e documentos de trabalho, Comissão de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da USP**. São Paulo, v. 9. p. 6-22, 2012. Disponível em: <[http://www.direito.usp.br/pos/arquivos/cadernos/caderno\\_9\\_2012.pdf](http://www.direito.usp.br/pos/arquivos/cadernos/caderno_9_2012.pdf)>. Acesso em: 15 nov. 2017. p. 49.

entre o pensamento de Platão, Aristóteles e Santo Agostinho na formação do Estado Ético Imediato.

No entanto, o Estado Ético, segundo Salgado, não se assemelha à sua função finalística tal como pensavam os gregos. Nesse contexto histórico helênico, haveria uma espécie de Estado Ético Imediato: “a justificação do Estado ou do poder ocorre em função do fim do Estado, ou seja, o Estado se justifica ou se legitima pela sua finalidade, que para os gregos era eminentemente ética”<sup>314</sup>, atrelado à sua razão, segundo uma racionalidade finalística. Ou seja, “é um ‘Estado para’, que se justifica por uma finalidade; o poder é para realizar alguma coisa, não é em si mesmo.”<sup>315</sup>

Em Platão, o conceito de Estado se desenvolve a partir de três momentos: poder político, justiça e educação. A justiça é, nesse movimento, a finalidade do Estado. Fornece, enquanto tal, a forma de sua estruturação, já que o justo, como tarefa fundamental do Estado, é dar a cada um o que é seu, seu lugar na sociedade, segundo o mérito aferido por suas aptidões.<sup>316</sup>

Justo, na República de Platão, é distribuir os cargos e encargos do Estado segundo essas aptidões. Entretanto, para ser levado a efeito e o Estado funcionar como justo, seria necessário formar o cidadão para suas funções e tarefas<sup>317</sup>. Isso se dava pela educação, voltada para o desenvolvimento e formação ética do cidadão, para sua inserção na vida social e política.<sup>318</sup>

Já no pensamento de Aristóteles, política e ética estão umbilicalmente ligados no plano de desenvolvimento ontológico da estrutura humana, uma vez que a organização política é “o modo pelo qual o homem realiza plenamente o seu ser e, por isso, sua felicidade. O Estado tem como finalidade realizar a felicidade dos indivíduos, o verdadeiro objetivo da ética: a *eudaimonia*.”<sup>319</sup> Desenvolver essa potencialidade humana significa afinal alcançar a plenitude de ser, o que em boa medida só pode ocorrer em uma comunidade politicamente organizada, o Estado, cuja finalidade é proporcionar ao indivíduo realizar suas virtudes e natureza.

<sup>314</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, p. 45.

<sup>315</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>316</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, p. 46.

<sup>317</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, p. 46.

<sup>318</sup> Nesse sentido, “Se a cidade é perfeita, terá de possuir as quatro virtudes: sabedoria, coragem, temperança e justiça. Se a primeira está nos guardiões, a segunda nos guerreiros, e a terceira na harmonia geral de todas as classes, a justiça será o desempenhar de cada um a sua tarefa, ou seja, cada um deve exercer uma só função na sociedade, aquela para a qual foi mais dotado pela natureza. Visando garantir a concórdia e a coerência à totalidade da cidade, Platão deixa claro esse ponto. Assim, aos artífices serão atribuídas tarefas distintas e bem determinadas. Quanto aos guerreiros e aos guardiões, devem ser impecáveis pelas virtudes que lhes foram conferidas. Para tanto, essas duas últimas classes devem ser constituídas de membros das melhores índoles, aos quais serão impostos um estilo de vida e uma educação peculiares. In LAZARINI, Ana Lúcia *et al.* **Platão e a educação: um estudo do livro VII de “A República”**. Campinas-SP, 2007, p. 33. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/252980>>. Acesso em: 8 ago. 2018.

<sup>319</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, p. 47.

Salgado explica:

Essa plenitude de ser significada pelo conceito de *eudaimonia*, a justa medida e a ordenação hierarquizada do bem só se realiza como perfeição de ser na sociedade. O homem só se realiza, só encontra a sua felicidade na convivência com o outro, numa organização de poder que torna isso possível.<sup>320</sup>

A passagem da esfera individual para a esfera pública tem lugar de destaque no desenvolvimento e formação do Estado em Aristóteles, porque o bem do indivíduo e o bem do Estado são o mesmo (a vida feliz e digna ao ser humano), e porque a vida virtuosa a ser proporcionada pelo Estado é o tipo de vida mais apropriado ao animal político que é o homem. Para Aristóteles, “o homem é, por natureza, um animal político”<sup>321</sup>. A forma comunitária suprema de existência humana é o Estado, no qual a racionalidade do homem, sua capacidade de comunicação e a excelência de sua ação ganham pleno sentido. Não é por acaso que o Estado é interpretado por Aristóteles como a comunidade política que existe “em razão do bem viver”. É, portanto, a atualização ética do potencial político-comunitário ínsito ao ser humano, de tal forma que a evolução de seu julgamento ético-político encontra nele seu *locus natural* de efetivação: *natural* porque o Estado é o *telos* coletivo imanente à forma humana específica, à forma racional.<sup>322</sup> Segundo Salgado, a família, a relação de senhorio e o Estado são as três estruturas sociais base para a formação e desenvolvimento da felicidade humana em Aristóteles. O Estado é a única estrutura em que isso é plenamente possível, pois ele existe para realizar a *eudaimonia* em toda a sua plenitude (família, vida social e política).<sup>323</sup>

Muito embora a relação do indivíduo com o Estado pareça ser cronologicamente posterior à relação do indivíduo com a família, o Estado é ontologicamente anterior, pois é o todo que confere sentido às partes. Sem o Estado, o homem não alcançaria sua finalidade imanente e permaneceria perdido em seu agir moral, já que não teria efetivado sua razão de ser ético:

A comunidade instituída, por natureza, para as carências diárias é a família... A primeira comunidade oriunda de muitas famílias, não em razão de carências diárias, é a vila... A comunidade perfeita oriunda de muitas vilas é a cidade-Estado [...] surgida em razão do viver e subsistindo em virtude do bem viver.<sup>324</sup>

<sup>320</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>321</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1992, p. 1094 b.

<sup>322</sup> VIEIRA, Leonardo Alves. O desenvolvimento do julgamento moral e sua relação com ações políticas e jurídicas: uma ilustração a partir do pensamento de Aristóteles. *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 37, n. 119, p. 309-328, 2010, p. 320.

<sup>323</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, p. 48.

<sup>324</sup> ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Martin Claret, 2004, 1252b 12-30.

A passagem da vida ética individual para a vida ética pública é mediatizada pela família e pela vila. Ambas não conseguem, porém, efetivar a exigência do agir ético. A família, porquanto dirigida para a geração de novos membros da comunidade e satisfação das necessidades materiais básicas, não consegue bastar a si mesma. A vila, embora efetive a satisfação das carências materiais fundamentais da existência de forma melhor que a família, não é capaz tampouco de oferecer a realização moral e espiritual proporcionada pelo Estado como atualização da liberdade entre os humanos.<sup>325</sup>

Diferentemente de Aristóteles, em Santo Agostinho o Estado tem a missão (finalidade) de formar e preparar o indivíduo para a felicidade espiritual. Sua *eudaimonia* não se realiza na *polis* (em um plano mundano), mas no plano espiritual, na cidade de Deus. O “Estado só pode justificar o seu poder se a serviço da cidade de Deus, se se submete ao poder espiritual e o serve no sentido de converter os homens para a cidade de Deus, em que se realiza a felicidade.”<sup>326</sup>

Para Santo Agostinho, o poder mundano, marcado pelas mãos dos homens e suas finalidades, não realiza nenhum bem. O único poder verdadeiramente comprometido na realização do bem é o de Deus, e a vontade de Deus é que os homens sejam salvos. Assim, a salvação é o bem supremo a ser alcançado e o Estado é instrumento para a consecução da tarefa, momento em que alcança sua finalidade ética.

Se o homem e sua salvação são a finalidade ética do Estado, falar do Estado é falar do homem concreto, segundo o pensamento ético-político cristão de Santo Agostinho. E falar do homem é falar do Estado. O homem é ao mesmo tempo fundamento e finalidade do Estado. O homem é fim, ou finalidade, enquanto meta imediata do Estado, cuja finalidade primeira é promover a paz temporal do homem. Teleologicamente falando, o Estado é o instrumento capaz de garantir a paz temporal dos homens com vistas à *verdadeira felicidade* a ser alcançada na vida eterna.<sup>327</sup>

---

<sup>325</sup> Neste compasso, Leonardo Vieira nos adverte que: “[...] analogamente à estrutura tripartite da alma, segundo a qual a alma racional comanda a alma sensitiva, a ordem política não pode estar estruturada de acordo com a lógica da esfera familiar. Esta é a ordem do senhor de família, a saber, do déspota, com base em uma relação assimétrica entre seus membros: o déspota, de um lado, mulher, criança e escravos, de outro, ao passo que a ordem política tem como base uma relação entre iguais. Além disso, a ordem política é também ameaçada quando a lógica econômica da família conquista a lógica da política, pois, então, o ritmo da produção e técnica assume a lógica de ação do Estado: ele deixa de ser o topos de realização do homem, segundo a racionalidade da práxis, para ser um instrumento de algo alheio a ele, segundo a racionalidade da produção. Se riqueza não constitui a meta de nossa felicidade no plano individual, a economia, entendida como a lei que rege indivíduos e bens da família, não pode, conseqüentemente, tornar-se a lei da polis, pois, então, isto implicaria na submissão do toda à parte, da práxis à *poiesis*.” In VIEIRA, Leonardo Alves. *op. cit.*, p. 321).

<sup>326</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, p. 8.

<sup>327</sup> COSTA, Marcos Roberto Nunes. O valor específico do Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho. **Síntese Nova Fase**, p. 189-202, 1998, p. 190-191. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/2988>, Acesso em: 15 dez. 2020.



Nas palavras de Bignotto:

O Estado – em Agostinho – se torna importante exatamente porque pode tornar suportável a vida dos eleitos de Deus em sua passagem pela terra [...] A ele cabe assegurar a paz, regular a violência coletiva e dar-nos a tranquilidade mínima para habitarmos no mundo corrompido pelo pecado.<sup>328</sup>

O poder mundano e humano é temporal, seus reinos ainda não são a *verdadeira felicidade*, mas apenas meio ou instrumento que Deus ofereceu aos homens para que, organizando-se em forma de Estado, possam viver de forma reta e, assim, alcançarem a vida eterna, onde reina a *verdadeira felicidade*.<sup>329</sup>

Até aqui, todas essas formas de pensamentos filosóficos apresentadas significam afinal uma espécie de Estado Ético Imediato. Há, ainda, o Estado Ético Moderno, que se revela como Estado técnico, no qual há um balizamento na fundamentação que determina a questão do poder não mais como utensílio, ou instrumento *em virtude de* (plano finalístico), mas, sim, como poder em si mesmo. O que justifica o poder é o poder mesmo – e não mais sua finalidade –, o que historicamente significava em boa medida realizar uma determinada tarefa de comprometimento ético imediato (bem-estar social, felicidade comum ou vontade de Deus, por exemplo). Destarte, “o poder político não tem de buscar sua justificação fora dele. Justifica-se em si e por si mesmo. A questão não é buscar a justificação do Estado, quer pela sua origem, quer pela sua finalidade, o poder está justificado em seu exercício e manutenção.”<sup>330</sup>

Nicolau Maquiavel (1469-1527) foi um dos responsáveis pela noção moderna de poder e também pela renovação da perspectiva de relação entre ética e política. Diferentemente da tradição que estabilizou determinadas tendências otimistas na dialética entre poder e liberdade, Maquiavel era pessimista. Em sua visão, toda a esfera política e ética se desenvolve a partir de uma tensão marcada pela constante luta em torno do poder. Ou seja, a marca humana de sua convivência flerta sempre com sua condição de insociabilidade iminente.

Para Maquiavel, diferentemente de Santo Agostinho, o Estado é marcado não pelo ideal cristão de unidade entre os homens, mas por algo que é próprio do homem, a constante luta pelo poder:

[...] a história é mestra de nossos atos e máximas dos príncipes; e o mundo sempre foi, de certa forma, habitado por homens que sempre têm paixões

<sup>328</sup> BIGNOTTO, Newton. O Conflito das Liberdades: Santo Agostinho. *Síntese Nova Fase*, n. 58, p. 237-359, 1992. p.355. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1531/1882>. Acesso em: 15 dez. 2020.

<sup>329</sup> COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O valor específico do Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho**. *Síntese Nova Fase*, p. 189-202, 1998, p. 198.

<sup>330</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, p. 9.

iguais; e sempre houve quem serve e quem ordena, e quem serve de má vontade e quem serve de boa vontade, e quem se rebela e se rende.<sup>331</sup>

Assim, todo Estado é fundamentalmente constituído por uma correlação de forças, fundada na dicotomia que se estabelece entre o desejo de domínio e opressão, por parte dos grandes ou poderosos, e do desejo de liberdade, por parte do povo, que, em síntese, compõe as relações sociais.<sup>332</sup> A *virtù*, diz Maquiavel, consiste na compreensão desta realidade e determina a ação política do príncipe. Nesse sentido, “o homem do Estado maquiaveliano depende exclusivamente de sua própria capacidade para determinar a resposta, impostergável, que a situação presente permanentemente lhe formula: ‘o que fazer?’”<sup>333</sup>

A ética de Maquiavel é prática, laica e técnica. Sua medida é a finalidade política de conquista e perpetuação no poder, que se alcançada justifica sua medida ética, pois não se trata de um agir especulativo, mas de ação que se orienta para uma atitude prática, face às necessidades que a requisitam. O florentino afirma:

[...] há tamanha distância entre como se vive e como se deveria viver, que aquele que trocar o que se faz por aquilo que se deveria fazer aprende antes a arruinar-se que a preservar-se; pois um homem que queira fazer em todas as coisas profissão de bondade deve arruinar-se entre tantos que não são bons. Daí ser necessário a um príncipe, se quiser manter-se, aprender a poder não ser bom e a valer-se ou não disto segundo a necessidade.<sup>334</sup>

Maquiavel inaugura a análise do Estado com objetivo político próprio, distinto da ética, da religião e da filosofia. Une coerção e ideologia e torna possível o estudo do poder como objeto autônomo em relação a outros fenômenos humanos.<sup>335</sup>

Porém, o próximo passo no desenvolvimento ético do Estado se dá no Estado de Direito, ou, em termos salgadianos, o Estado Ético Mediato. A questão central no Estado de Direito é a legitimidade e seu principal marco material (histórico) foi a Revolução Francesa. O Estado Ético Mediato legitima-se, em sua origem, pela técnica com que o poder é exercido e por sua finalidade.

Quanto aos dois primeiros critérios, Salgado ensina que

A origem legítima do poder não está em um ser transcendente ao homem, mas nele mesmo, na vontade do povo, pelo seu consentimento, pela técnica com que o poder se exerce segundo procedimentos pré-estabelecidos, com o voto popular, as regras de decisão da maioria e de respeito à minoria, e pela

<sup>331</sup> NICOLAU, Maquiavel. **Escritos Políticos**. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 165.

<sup>332</sup> WINTER, Lairton Moacir. A concepção de Estado e de poder político em Maquiavel. **Tempo da Ciência**, v. 13, n. 25, p. 117-128, 2006, p. 118.

<sup>333</sup> AMES, José Luiz. **Maquiavel: A Lógica da Ação Política**. Cascavel: Edunioeste, 2002, p. 16

<sup>334</sup> MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. Trad. Maria Júlia Goldwasser. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 73.

<sup>335</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, p. 10.

finalidade, que volta a ser ética: a declaração e realização dos direitos fundamentais. A finalidade do poder é realizar o direito no seu todo e a partir do momento da constituição e estruturação do poder, pela declaração e realização dos direitos fundamentais. Estado de Direito não é apenas o que garante a aplicação do direito privado, como no Estado romano, mas o que declara os direitos dos indivíduos e estabelece a forma do exercício do poder pelo povo, reconhecido como seu único detentor, de tal forma que a estrutura de poder traçada pela Constituição do Estado é montada tendo em vista essa declaração e garantia, como ocorre com a divisão da competência para o exercício do poder do Estado.<sup>336</sup>

O Estado de Direito se assenta em três elementos centrais para o desenvolvimento racional de sua justificativa adequada: (i) legitimidade, (ii) legalidade e (iii) ética. Dessa sorte, a legitimidade liga-se à origem, quanto ao exercício direto e quanto à finalidade.<sup>337</sup> A legalidade diz respeito à forma como o Estado de Direito está estruturado normativamente e em sua disposição burocrática organizacional. Assim sendo, todo poder público age de acordo com a lei, sua autoridade está atrelada à lei e, portanto, justificada está sua atuação, tanto em sua origem como em sua finalidade. Logo, “o exercício do poder se dá face à criação e execução de normas jurídicas. Só a autoridade competente é autorizada por norma superior a criar norma ou executá-la, dentro de um quadro de competência”<sup>338</sup>. Em seu terceiro elemento, a justificação ética do Estado de Direito se dirige à realização da liberdade, que não se restringe ao arbítrio individual (fazer o que bem se quiser), mas em sua formulação enquanto autonomia garantida à pessoa (sujeito de direitos). Ou seja, o Estado Ético é o Estado de Direito, que, em linhas gerais, foi concebido sob a égide do direito, para realizar o bem e propiciar vida digna aos seres humanos, mediante a declaração e efetivação dos direitos fundamentais.<sup>339</sup>

Nesse sentido, a finalidade ética do Estado de Direito aponta para a realização concreta de direitos e garantias fundamentais. Para Salgado é o direito como *maximum* ético (resguardado pelo Estado Ético, que declara e efetiva os direitos fundamentais) que realiza a vocação universal do ser humano.<sup>340</sup>

---

<sup>336</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>337</sup> “O momento da legitimidade é a esfera da *potestas*. A *potestas* é o momento imediato do desenvolvimento do poder que se manifesta originariamente, por exemplo, com um sim ou um não, para que se dê o exercício pleno, na esfera da *auctoritas*, já dentro da ordem jurídica ou da legalidade.” (*Ibidem*, p. 13.).

<sup>338</sup> *Ibidem*, p. 13-14.

<sup>339</sup> Estado de Direito é o Estado ético, por excelência, uma vez que se funda na legitimidade do poder, haurido da vontade do povo; pelo exercício, segundo princípios lógicos de ordenação formal do direito, na forma de uma estrutura de legalidade coerente para o exercício do poder do Estado; e pela finalidade ética do poder, por ser essa finalidade a efetivação jurídica da liberdade, mediante a declaração, garantia e realização dos direitos fundamentais, para, assim, assegurar a liberdade e a justiça. (DINIZ, Gilberto Pinto Monteiro. Justiça fiscal no estado federal brasileiro sob a ótica da ideia de justiça material no mundo contemporâneo. **Direito Público: Revista Jurídica da Advocacia-Geral do Estado de Minas Gerais**. Belo Horizonte, v. 16, n. 1, p. 1-303, jan./dez. 2019).

<sup>340</sup> FONSECA, Renon Pessoa. *op. cit.*, p. 14.

Cabe à constituição garantir a efetivação normativa dos direitos fundamentais, pois, “a constituição política de um povo é o lugar do reconhecimento dos direitos dos componentes da sociedade.”<sup>341</sup> Percebe-se, portanto, que o momento político no pensamento de Salgado não se restringe a seu componente poiético, referente ao exercício do poder, mas é elevado ao patamar superior de onde se incumbe da realização da justiça, que é sua determinação ético-substancial, e então é um Estado Ético. Sendo o direito que finaliza o processo ético total, o Estado que lhe dá guarida, o Estado Ético, é também ponto de chegada desse processo, e é, assim, o poder político, o poder justificado eticamente, ou seja, o poder legítimo.

A passagem para o Estado Ético é a solução para conjugar a liberdade individual da moralidade e a lei abstrata que rege o trabalho e a produção no sistema das necessidades, superando dialeticamente essa dualidade com o reconhecimento de direitos universais a um sujeito que tem sua liberdade individual objetivada na lei. Ao revelar suas contradições, a sociedade civil é a sua própria negação e exige, do ponto de vista lógico, uma unidade orgânica e livre em que ordem e liberdade se mediatizam numa unidade dialética.<sup>342</sup>

Logo,

[...] o Estado de Direito [...] se legitima não simplesmente por uma decisão contingente do voto formal, mas pela origem na real vontade popular, aferida na permanente participação do cidadão na vida política, e pela declaração universal, *garantia* e realização dos direitos fundamentais (políticos, sociais e individuais), cujos valores centrais são a liberdade, a igualdade, o trabalho.<sup>343</sup>

Nesse compasso, encaminhamos nossa pesquisa para uma ideia de justiça *tributária* (ou justo fical) que se coaduna com a passagem necessária do Estado Poiético para o Estado Ético. No próximo capítulo, enfrentaremos melhor a temática tributária para demonstrar que o sistema tributário deve ser capaz de captar o universal na particularidade dos interesses individuais, ou seja, superar a particularidade técnica pela universalidade do bem comum ou da ordem justa.

---

<sup>341</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, p. 255.

<sup>342</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, p. 384.

<sup>343</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, p. 20.

#### 4 A TRIBUTAÇÃO COMO PRESSUPOSTO DE GARANTIA E EFICÁCIA DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS: UMA PERSPECTIVA HISTÓRICO-ÉTICO-FILOSÓFICA

Os recursos financeiros de que necessita o Estado para atingir seus fins são alcançados através de sua atividade financeira<sup>344</sup>, que é o conjunto de ações do Estado voltadas à obtenção de receitas e a realização dos gastos para o atendimento das necessidades públicas<sup>345</sup>. As necessidades públicas são “tudo aquilo que incumbe ao Estado prestar, em decorrência de uma decisão política, inserida na norma jurídica”<sup>346</sup>. Isto é, “a necessidade de recursos financeiros do Estado, num conceito privatista ou público, justifica a tributação desde os primórdios da organização do homem em sociedade.”<sup>347</sup> Assim é que os fins e os objetivos do Estado só podem ser financiados pelo ingresso de receita pública<sup>348</sup>, cujo principal componente é o tributo. Necessário consignar, desde logo, que além de instrumento de financiamento, a tributação é também utilizada como instrumento extrafiscal, cujo objetivo é a indução de comportamentos individuais – não a arrecadação. No contexto desse trabalho, interessa-nos a tributação com objetivo arrecadatório, com vistas a financiar o Estado.

Se entendemos, portanto, que a tributação é o principal modo pelo qual o Estado arrecada recursos que são destinados, entre o mais, à consecução de seus fins (éticos, na

---

<sup>344</sup> “A atividade financeira do Estado é regulada pelo Direito Financeiro. Essa atividade inclui a tributação, que em virtude de sua importância emprestou destaque às regras que a disciplinam, surgindo um novo ramo do Direito, o Tributário, que se destacou do Financeiro. Com efeito, o fenômeno da tributação a cada dia cresce de importância, sobretudo porque o Estado já não a utiliza apenas como meio para obter recursos financeiros, mas também para interferir de múltiplas formas na economia privada, estimulando setores, incentivando o desenvolvimento econômico de regiões, promovendo a redistribuição de renda e protegendo a indústria nacional. Daí a complexidade crescente e a rapidez com que se modificam as leis de tributação. O Direito Financeiro, desfalco dessa parte de seu objeto, disciplina o restante da atividade financeira do Estado. Regula todas as *receitas não tributárias*, o *orçamento*, o *crédito público* e a *despesas pública*.” In MACHADO, Hugo de Brito. **Curso de direito tributário**. 31 ed. rev., atual. e ampl. São Paulo: Malheiros, 2010, p. 59-60.

<sup>345</sup> TORRES, Ricardo Lobo. **Curso de direito financeiro e tributário**. 18 ed. rev. e atual. Rio de Janeiro: Renovar, 2011, p. 3.

<sup>346</sup> OLIVEIRA, Regis Fernandes de. **Manual de Direito Financeiro**. 1 ed., t. 3. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1993, p. 11.

<sup>347</sup> ZILVETI, Fernando Aurélio. **A evolução histórica da teoria da tributação: análise das estruturas socioeconômicas na formação do sistema tributário**. São Paulo: Saraiva, 2017, p. 15.

<sup>348</sup> “Embora a doutrina debata a terminologia, classificando como *entrada* qualquer dinheiro que ingresse nos cofres públicos, diferenciando-a de *ingresso*, que seriam as entradas provisórias (empréstimo compulsório, caução e fiança, e.g.), referimo-nos a *receita* como a entrada definitiva de dinheiro nos cofres públicos. As receitas podem ser *extraordinárias* ou *ordinárias*. Aquelas são previstas para situações de anormalidade institucional (inc. II do art. 154 da Constituição da República de 1988). Estas são aquelas havidas com regularidade, no contexto do desenvolvimento normal da atividade estatal. Com relação à origem da receita, elas podem ser classificadas como *originária* ou *derivada*. A receita originária advém do próprio patrimônio público do Estado. A receita derivada advém do patrimônio ou rendas do particular. Para efeito desse trabalho, sempre que nos referimos a *tributo*, referimo-nos à *receita pública ordinária derivada*, que é quando o *Estado investe sobre o patrimônio do particular, prestando ou não uma atividade específica, exigindo determinada quantia em dinheiro*.” Para mais sobre a classificação das receitas públicas, vide OLIVEIRA, Regis Fernandes de. **Manual de Direito Financeiro**. 1 ed., t. 3. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1993 e TORRES, Ricardo Lobo. *op. cit.*, p.7.

concreta realização dos direitos fundamentais), então faz sentido cogitar a desobediência civil em matéria tributária (desde que, evidentemente, estejam configuradas as condições teóricas necessárias) como mecanismo capaz de gerar relevante pressão jurídico-política sobre o Estado, no sentido de pressioná-lo a reaproximar-se de seu ideal ético.

Como vimos, a desobediência civil é possível apenas no contexto do Estado Moderno. É interessante notar que o mesmo ocorre com o direito tributário, pois somente com o surgimento de uma noção concreta de Estado – que ocorre após o medievo – é possível reconhecer a atividade tributária (e o direito tributário em última análise) tal qual a concebemos hodiernamente<sup>349</sup>. Embora o tributo, em seu sentido mais simples, seja tão antigo quanto a comunidade humana (na medida em que toda comunidade utilizou-se de formas para fazer com que seus membros para ela contribuíssem materialmente), para que seja possível realizar uma conexão entre direito tributário e desobediência civil, é necessário percorrer os caminhos da tributação ao longo da história até alcançarmos o Estado Moderno e aquilo que consideramos, para fins dessa pesquisa, o direito tributário contra o qual se poderá, em tese, exercer a desobediência civil. Nessa linha, Torres afirma que “o tributo é figura que surge historicamente na época moderna, sendo inútil procurá-lo em períodos anteriores, nos quais só por analogia pode ser encontrado”.<sup>350</sup>

A história nos mostra que existe clara correlação entre a atividade tributária e as diversas formas de organização política e de criação do direito. É dizer, “a ‘estrutura social’ das coletividades humanas apresenta um alto grau de coerência entre os seus elementos componentes”<sup>351</sup>. O direito tributário está intimamente conectado às temáticas da liberdade e da propriedade, que são os grandes vetores a partir dos quais restou polarizado o plano de vida coletiva em toda organização política e que configura, em última análise, seu sistema de instituições<sup>352</sup>. Por isso,

---

<sup>349</sup> “Ramo do direito público que rege as relações jurídicas entre o Estado e os particulares, decorrentes da atividade financeira do Estado no que se refere à obtenção de receitas que correspondam ao conceito de tributos”. In SOUSA, Rubens Gomes de. **Compêndio de legislação tributária**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1975, p. 40. Ou “a disciplina da relação entre fisco e contribuinte, resultante da imposição, arrecadação e fiscalização dos impostos, taxas e contribuições.” In NOGUEIRA, Ruy Barbosa. **Curso de direito tributário: de acordo com a Constituição Federal de 1988**. 11 ed. São Paulo: Saraiva, 1993, p. 30. Ou ainda, “ramo do Direito que se ocupa das relações entre o fisco e as pessoas sujeitas a imposições tributárias de qualquer espécie, limitando o poder de tributar e protegendo o cidadão contra os abusos desse poder”, na definição de Machado. In MACHADO, Hugo de Brito. *op. cit.*, p. 56.

<sup>350</sup> TORRES, Ricardo Lobo. Ética e justiça tributária. In SHOUERI, Luís Eduardo; ZILVETI, Fernando Aurélio (coords). **Direito tributário. Estudos em homenagem a Brandão Teixeira**. São Paulo: Dialética, 1998, p. 173

<sup>351</sup> COELHO, Sacha Calmon Navarro. **Teoria geral do tributo, de interpretação e da exoneração tributária**. São Paulo: Dialética, 2003, p. 19.

<sup>352</sup> BUJANDA, Fernando Sainz de. **Hacienda y derecho**. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1975, p. 131.

existe uma profunda relação entre concepção política vigente em cada momento histórico, não só com relação à sua estrutura jurídica e procedimental, mas também quanto à forma pela qual os destinatários do dever de tributação o encaram, o absorvem, o cumprem. Inegável que existe um vínculo ético-político entre os que contribuem e o Estado. Todavia, esse vínculo é construído em cada momento histórico e determinado pelas características de cada qual.<sup>353</sup>

Assim, nos parece necessário entender como, do ponto de vista de seu desenvolvimento, organização e consolidação, se deu o financiamento do Estado ao longo da história. Isto é, conectar as ideais dominantes em cada época em relação aos fins do Estado e aos procedimentos adotados para financiamento desses fins.

A organização política, geradora do direito, se apoia em uma ideia ou concepção unitária do direito como expressão do ideal de vida de um povo em determinado momento do seu desenvolvimento histórico. Daí que a aplicação das normas que integram os diversos ramos desse direito único deve inspirar-se fielmente na ideia fundamental que sustenta todo o ordenamento (no caso do Estado Democrático de Direito, de efetivação dos direitos fundamentais). Porém, quando se trata de direito tributário, essa reflexão é frequentemente tímida, o que acaba por fazer com que o direito tributário muitas vezes seja esquecido como instrumento, forma ou meio de atingimento dos fins do Estado. Não qualquer fim, senão o fim ético, ou seja, aquilo que é o conteúdo e que está plasmado na obrigação política.

Fato é que historicamente os componentes de qualquer corpo social sempre restringiram ou condicionaram a entrega de seus meios econômicos para o Estado. Essa postura de limitação do exercício absoluto do poder revelava, todavia, mais do que simples egoísmo individual. Pont Mestres textualmente defende que “não está demonstrada, senão que é também errônea, a tese que atribui exclusiva ou principalmente ao instinto primário egoísta do homem, a causa da resistência fiscal”<sup>354</sup>.

Nessa linha, explica Amaral,

Não há, em nenhum país, sintonia perfeita e absoluta entre o Estado arrecadador e o administrado que se vê compelido ao pagamento de tributos. Em certa medida, é natural a aversão do indivíduo à cobrança tributária, da mesma forma como é instintiva e imediata a reação do proprietário contra o invasor de seu território.<sup>355</sup>

<sup>353</sup> CARDOSO, Alessandro Mendes. **O dever fundamental de recolher tributos no Estado Democrático de Direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2014, p. 46-47.

<sup>354</sup> MESTRES, Magin Pont. **El problema de la Resistencia fiscal (suas casusa a la luz de la psicologia. Su solución a través del Derecho financeiro y de la Educacion fiscal)**. Barcelona: Caso Editorial Bosch, 1972. p. 272.

<sup>355</sup> AMARAL, Paulo Adyr Dias do. **Processo Administrativo Tributário – o problema da supressão do contraditório**. Belo Horizonte: Del Rey, 2011, p. 23.

Assim é que a sobreposição dos interesses particulares em detrimento do bem comum não é o motivo principal da histórica e permanente oposição ao fisco e da resistência ao pagamento de tributos. Pelo contrário, a resistência dos particulares não raro se inspira na divergência entre o que estes e os titulares do poder entendem por bem comum. Como resultado da luta pela compreensão da *publica utilitas*, os particulares – os contribuintes – se deram conta de que sua participação no exercício do poder era indispensável para não serem vítimas da opressão fiscal e de que sua ingerência no manejo e na aplicação dos recursos públicos constituía o modo mais eficaz de contribuir para que o Estado não se afastasse de sua obrigação política.<sup>356</sup> A evolução das concepções políticas e das formas de o Estado se estruturar afetaram a tributação. Por outro lado, em muitas ocasiões foi a própria tributação o vetor de mudança das formas de estruturação do Estado. Em síntese, “o homem procurou, na medida do desenvolvimento social, metafísico e até mesmo tecnológico, racionalizar a dominação econômica por meio da tributação.”<sup>357</sup>

Por isso, a temática desse Capítulo, se encontra inserida no marco teórico da pesquisa, sem qualquer pretensão de ser uma análise completa ou tampouco definitiva. Afinal, para se conhecer determinado instituto jurídico, poucas formas são mais eficientes do que buscar suas diferentes manifestações no curso da história. Como resume Coêlho, “a história nada mais é do que a história do homem e de seu fazer pelos tempos adentro”.<sup>358</sup>

Depois de pensar o Estado e em sua finalidade, faz sentido empreender uma análise (não dogmática) em relação à sua atividade financeira, tanto no aspecto da receita pública (direito tributário) como no aspecto da despesa pública (direito financeiro).

Da articulação dessa análise esperamos, à guisa de conclusão, adequadamente demonstrar que a desobediência civil tributária, como concretização de um processo dialético, é não só compatível com Estado Constitucional Democrático, como é também um poderoso instrumento de exercício direto da cidadania no sentido de afirmação do *justo* concreto pela realização dos direitos fundamentais – exatamente a hipótese de nossa pesquisa.

Em um Estado Constitucional Democrático é possível qualificar como civis aquelas desobediências realizadas em respeito à Constituição e aos princípios de justiça que nela são reconhecíveis e que a sustentam. Isto é, a conduta de violar uma obrigação jurídica pode, em certas circunstâncias, ser considerada uma ação civil compatível com o cumprimento da

---

<sup>356</sup> BUJANDA, Fernando Sainz de. **Hacienda y derecho**. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1975, p. 194-195

<sup>357</sup> ZILVETI, Fernando Aurélio. *op. cit.*, p.16.

<sup>358</sup> COÊLHO, Sacha Calmon Navarro. **Teoria geral do tributo, de interpretação e da exoneração tributária**. São Paulo: Dialética, 2003, p. 20.



obrigação política cidadã. Em suma, a desobediência civil, como uma conduta violadora de uma obrigação jurídica tributária, pode apresentar-se plenamente compatível com as exigências de cunho ético-político de respeitar a Constituição democrática e os princípios de justiça que a informam.

#### **4.1 Considerações gerais sobre tributação: evolução, aspectos básicos, fundamentos e poder fiscal**

*Um sacrifício individual para um objetivo coletivo* talvez seja a mais sintética definição de tributo e da obrigação de contribuir.<sup>359</sup> Para análise da forma de desenvolvimento e da consolidação dessa obrigação jurídica de contribuir (aquela que, em tese, será o objeto da desobediência civil em matéria tributária), começaremos nosso percurso pela Grécia – embora algumas pesquisas históricas deem conta da existência de traços de tributação na Mesopotâmia (sul do atual Iraque) por volta de 4.000 a.C., nos templos e palácios sumérios<sup>360</sup>. Seguiremos rumo ao Estado Moderno, espaço privilegiado tanto do direito tributário em sua feição contemporânea, como também o espaço político-jurídico necessário à possibilidade do exercício da desobediência civil.

##### 4.1.1 Grécia<sup>361</sup>

Embora nas cidades-Estados gregas encontre-se o despertar de uma forma ordenada de arrecadação de tributos, inspirada no interesse público, o sistema tributário grego não era nada parecido com aquele considerado modernamente. Em respeito à liberdade individual do cidadão grego, não havia, naquele tempo, a imposição de tributos gerais de caráter pessoal. Na Antiguidade Clássica, cidadãos eram os proprietários de terras que participavam da vida pública (mulheres, estrangeiros, apátridas e escravos eram excluídos dessa categoria). Do ponto de vista

---

<sup>359</sup> GRAPPERHAUS, Ferdinand H. M. **O tributo ao longo dos tempos: uma história em imagens – Histórias tributárias do segundo milênio: tributação na Europa (1000 a 2000), nos Estados Unidos da América (1765 a 1801) e na Índia (1526 a 1709)**. Trad. André Mendes Moreira. Belo Horizonte: Fórum; Amsterdã, IBFD, 2019, p. 11.

<sup>360</sup> Para mais detalhes, ver ZILVETI, Fernando Aurélio. *op. cit.*, p. 61-63; assim como SIDOU, José Maria Othon. Os tributos no curso da história. In **Revista da Academia Brasileira de Letras Jurídicas**, v. 46, n. 7, p. 43-51, 2000; BURG, David F. **A world of tax rebellions. An encyclopedia of tax rebellions, revolts, and riots from antiquity to the present**. New York: Routledge, 2003, p. X. e GRAPPERHAUS, Ferdinand H. M. *op. cit.* p. 280.

<sup>361</sup> Reconhecemos que a Grécia antiga foi uma civilização que sofreu profundas variações no tempo. Não se trata, pois, de um período histórico homogêneo, com uma mesma estrutura econômica e social. Ainda assim, em linha com os objetivos desse trabalho, tentaremos, em apertada síntese, entender os aspectos básicos da tributação neste largo, rico e heterogêneo período.

do grego, a cidadania estava intimamente ligada à sujeição de outros, na medida em que o trabalho escravo garantia tempo livre para ser colocado a serviço da *polis* ou para atividades de cunho intelectual.

Reale explica tal contexto:

Com a constituição e a consolidação da *polis*, isto é, da cidade-Estado, o homem grego não sentiu mais nenhuma antítese e nenhum vínculo à própria liberdade; mais ainda, foi levado a considerar-se essencialmente como cidadão. O homem acabou coincidindo com o próprio cidadão. E assim o Estado tornou-se até a era helenística o horizonte ético do homem grego. Os cidadãos sentiram-se os fins do Estado como próprio bem, a grandiosidade do Estado com a própria grandiosidade, a liberdade do Estado como a própria liberdade.<sup>362</sup>

Exceto em períodos de governos tirânicos, os tributos eram recolhidos pelos cidadãos de maneira voluntária (as chamadas *liturgias*). Não havia, pois, tributação sobre pessoas, sobre o trabalho ou sobre as terras dos cidadãos. A tributação era baseada nos tributos indiretos sobre o consumo (tributos aduaneiros, por exemplo<sup>363</sup>) ou taxas (pela utilização de um bem coletivo). Os cidadãos consideravam-se exonerados de qualquer contribuição compulsória para o financiamento público, entre outras razões pelo fato de prestarem serviço militar obrigatório, que entendiam como sua parcela de contribuição para a cidade-Estado. Para o cidadão grego, recolher tributos de caráter pessoal era motivo de desonra, na medida em que os tributos eram considerados depreciativos da dignidade de um homem livre. A vida econômica estava baseada no trabalho escravo e na subjugação de povos estrangeiros, o que deveria permitir a manutenção da *polis* sem a necessidade de tributar o patrimônio pessoal do cidadão, que já contribuía para a manutenção da sociedade mediante a exploração de suas terras, do trabalho de seus escravos e do já mencionado serviço militar.

Segundo Bujanda, a dificuldade decisiva que impediu o desenvolvimento da fazenda pública grega foi o fato de que, desde os tempos homéricos até a dominação por Roma, houve uma dramática luta entre pequenos núcleos de população, sempre ciosos de sua independência e incapazes de uma organização política mais ampla e para além das cidades-Estados:

nem a tendência hegemônica das antigas monarquias, anteriores à invasão dos dórios, nem as vitórias sobre os persas, em Maratona e Salamina, nem o esplendor de Atenas sob Péricles, nem o triunfo de Esparta na Guerra do Peloponeso, nem o poderio de Tebas nos tempos de Epaminondas, tiveram

<sup>362</sup> REALE, Giovanni. **Filosofia: Antiguidade e Idade Média**, v. 1. Trad.: José Bortolini. ed. rev. e ampl. – São Paulo: Paulus, 2017, p. 19.

<sup>363</sup> Para uma visão mais detalhada deste e de outros tipos de exações na Grécia antiga, ver ZILVETI, Fernando Aurélio. *op. cit.*, p. 64-69.

força suficiente para pôr em marcha a formação de um corpo político mais robusto.<sup>364</sup>

Outro fator limitante do desenvolvimento do fisco na Grécia tem relação com os gastos das cidades-Estados, que eram relativamente baixos (festas e cultos divinos ou construção de parques e edifícios públicos), assim como era limitada a contribuição compulsória exigida, pelo respeito à liberdade individual do cidadão, fundamento da democracia ateniense. Portanto, sobretudo em tempos de paz, a *liturgia* adquiria relevância especial, fazendo menos necessário um sistema organizado de arrecadação de tributos<sup>365</sup>. Embora os ideais democráticos de Atenas exigissem do cidadão, homem livre e honrado, que colocasse tudo de que dispunha – sua vida, seus bens, suas ideias – a serviço da comunidade, a distribuição equitativa da carga fiscal teve que ser obra do poder público.

Como observa Bujanda:

Em muitas ocasiões os egoísmos individuais, adormecendo a sensibilidade política dos cidadãos, criaram no corpo estatal estados de tensão que tornaram impossível a convivência de uma classe com outras. Então o Estado, a minúscula cidade-Estado, adiantando-se muitos séculos a outras experiências no mesmo sentido, teve que utilizar – não sabemos com que eficácia – a ferramenta tributária como instrumento de nivelamento social. [...] o certo é que o caráter voluntário privava as liturgias de eficácia bastante para mitigar o antagonismo social provocado pela desigualdade econômica, e foi necessário acudir à via impositiva propriamente dita para alcançar uma mínima uniformidade.<sup>366</sup>

Diferentemente do que ocorria em tempos de paz, em períodos de guerra a *liturgia* não era suficiente para fazer face às necessidades das cidades-Estados. Então lançava-se mão dos tributos de caráter extraordinário (*eisphora*), única ocasião em que o cidadão aceitava a imputação fiscal sobre seu patrimônio. Porém, como as guerras eram relativamente frequentes, os tributos extraordinários acabaram por assumir um caráter permanente. Bujanda lembra que “os tributos ‘extraordinários’ servem, primeiro, para preparar a guerra; depois, para alimentá-la e, mais tarde, para fazer possível o trânsito para a economia de paz, até que o trágico ciclo volta a colocar-se em movimento.”<sup>367</sup>

Em síntese, estamos com Cardoso, no sentido de que a aceitação de pagar tributos não se vincula unicamente ao apego ao patrimônio individual, “mas se refere também e com grande

<sup>364</sup> BUJANDA, Fernando Sainz de. *op. cit.*, p 137.

<sup>365</sup> “Falar de tributos era um sacrilégio, porque tributos são um pagamento que deixa a pessoa mais pobre; a liturgia deixa a pessoa mais rica. Mais rica por ter livre e generosamente ajudado toda comunidade ao mesmo tempo em que preserva seu status de cidadão livre”. In BURG, David F. **A world of tax rebellions. An encyclopedia of tax rebellions, revolts, and riots from antiquity to the present**. New York: Routledge, 2003, p. XI.

<sup>366</sup> BUJANDA, Fernando Sainz de. *op. cit.*, p 139-140.

<sup>367</sup> *Ibidem*, p. 143.

intensidade, à forma como o contribuinte se enxerga inserido na estrutura política e social e, também, na aferição de como o Estado lhe dá retorno dos valores recolhidos a seu favor”<sup>368</sup>. Essa premissa vale para a Antiguidade Clássica tanto quanto vale para outros tempos passados e para os dias de hoje, na medida em que a percepção de que o Estado não cumpre seu papel adequadamente – sem, contudo, jamais diminuir a sanha arrecadadora que lhe caracteriza – poderia abrir espaço para o exercício da desobediência civil em matéria de tributos como uma forma de impelir o Estado a se reconectar com seu ideal ético.

Antes de aprofundar nesse aspecto, porém, cumpre-nos entender como se dava a tributação em Roma.

#### 4.1.2 Roma<sup>369</sup>

A tessitura do espírito e da alma do romano era distinta da do grego. Enquanto o grego era apaixonado pelas letras e pelas ciências, o romano sentia em suas entranhas um afã irresistível de mando, que se desdobrava em um duplo sentido. De um lado, o romano queria dominar as coisas, dar forma e estrutura às realidades que o circundam. De outro lado, queria levar essa atitude perante a vida para o mundo todo<sup>370</sup>. Como leciona Salgado, “a vocação de Roma é a universalidade prática, a ampliação e a complexificação do poder no espaço conhecido, ao passo que a *polis* não podia e não pôde sair dos seus limites”<sup>371</sup>.

O instrumento que deu forma a este afã irresistível de mando foi o direito (*ius*), que impregnava toda existência do povo romano, inclusive no que toca à atividade de arrecadação de tributos. Zilveti afirma que “é notável, portanto, a estruturação do Direito Civil romano, que passou a observar fenômenos sociais e a relacioná-los em termos de direitos e obrigações. Na esteira dessa evolução vieram os tributos sobre os mesmos fatos.”<sup>372</sup> A racionalização do direito romano – que foi possível em função da necessidade de unidade das soluções jurídicas ante a complexidade da sociedade romana e de seus negócios – é uma das características e umas das mais importantes contribuições de Roma à posteridade<sup>373</sup>. Para Salgado,

<sup>368</sup> CARDOSO, Alessandro Mendes. *op. cit.*, p. 52.

<sup>369</sup> Reconhecemos que aquilo que aqui denominamos Roma foi uma civilização que sofreu profundas variações no tempo. Reiteramos que não se trata, pois, de um período histórico homogêneo, com uma mesma estrutura econômica e social. Ainda assim, em linha com os objetivos desse trabalho, tentaremos, em apertada síntese, entender os aspectos básicos neste largo, rico e heterogêneo período.

<sup>370</sup> BUJANDA, Fernando Sainz de. *op. cit.*, p. 150.

<sup>371</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como *maximum ético*** – Belo Horizonte: Del Rey, 2007, p. 159.

<sup>372</sup> ZILVETI, Fernando Aurélio. *op. cit.*, p. 72.

<sup>373</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, p. 42.

a busca do universal, caracterizado na unidade e permanência que se desenvolveu entre os gregos no plano teórico, e prático no campo da ética, contribuiu, na civilização romana, de modo expressivo, para a formação do direito, que se fez não a partir de um fato contingente [...], mas pela unidade da pluralidade dos fatos [...].<sup>374</sup>

Mas não foi somente a conquista de territórios que fez surgir uma nova organização política distinta da *polis* grega. No processo histórico de Roma, o trânsito da Monarquia para a República e desta para o Império deu origem a novas formas da atividade tributária. Nos primeiros tempos, Roma criou tributos e classificou os cidadãos segundo sua riqueza como forma de aquilatar seus deveres fiscais. Sob a República, no período das conquistas bélicas, o crescimento exponencial das fontes impositivas forçou o aperfeiçoamento técnico dos instrumentos de imposição. No Império, houve o aperfeiçoamento do sistema fiscal, até transformá-lo em “uma imensa rede com as malhas intactas”.<sup>375</sup>

O desejo mais veemente do povo romano, principalmente a partir das Guerras Púnicas<sup>376</sup>, foi estabelecer e manter sua hegemonia no mundo, pelo que se colocou em prática uma política de exploração tributária dos povos vencidos. Os tributos em Roma (especialmente o tributo sobre o solo) não se basearam na condição de cidadão, senão na condição de inimigo vencido na guerra. Assim, Roma coloca sobre as populações submetidas a carga tributária necessária para fazer frente aos seus gastos. Com efeito, “o tributo como forma de dominação foi, como se vê, estruturado sistematicamente, de modo a captar riqueza de diversas formas”.<sup>377</sup> Eram reduzidos os deveres fiscais do cidadão romano, que basicamente se limitavam a consumir os recursos extraídos dos territórios dominados.

Enquanto os exércitos eram compostos por proprietários, que prestavam serviço militar e contribuía com armamentos e animais, foi possível sustentar a empresa bélica romana sem a necessidade de imposição fiscal aos cidadãos. Porém, a necessidade crescente de manutenção de um corpo bélico numeroso e permanente produziu uma reforma financeira e fiscal em Roma. Foi, então, instituído um tributo direto sobre o cidadão (*tributum civium*), que posteriormente transformou-se em imposto extraordinário sobre a riqueza, o qual era determinado pelas informações coletadas no censo romano (por isso era chamado de *tributum ex censu*), que, por sua vez, classificava seus cidadãos em cinco diferentes classes e impunha diferentes alíquotas

---

<sup>374</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>375</sup> BUJANDA, Fernando Sainz de. *op. cit.*, p. 153.

<sup>376</sup> Série de três conflitos (264 a.C. a 146 a.C.) entre a República Romana e a República de Cartago (cidade-Estado fenícia), com vitória dos romanos, que passam a dominar o Mar Mediterrâneo.

<sup>377</sup> ZILVETI, Fernando Aurélio. *op. cit.*, p. 78.

sobre cada uma dessas classes<sup>378</sup>. O *tributum civium* pode ser considerado um imposto de capitação ancestral, mais tarde cobrado como imposto sobre o patrimônio, com a destinação de cobrir custos de guerra e o soldo das tropas.<sup>379</sup> Porém, como explica Bujanda, remanesce a dificuldade de dar a essa prestação econômica o caráter de tributo, tendo em vista que, para o cidadão romano, a carga tributária era incompatível com sua liberdade. A solução encontrada foi dar ao tributo sobre a riqueza o caráter de empréstimo compulsório. Assim, o cidadão livre, que não deveria suportar tributos sem melindrar sua liberdade, poderia, sem desonra, *emprestar* ao Estado.

Com o passar do tempo, os êxitos bélicos de Roma, que se traduziram em butins, indenizações de guerra e exploração tributária dos povos vencidos, foram tantos e tão materialmente relevantes que não mais foi necessária a manutenção do *tributum civium*, que tanto repugnava o cidadão romano. A expansão territorial e a hegemonia de Roma no mundo são acompanhadas da consolidação da exploração tributária dos povos dominados e da instituição de um tributo sobre o solo. A terra conquistada era considerada patrimônio do povo romano. Com efeito, quem ocupasse a terra pública era obrigado a pagar tributos a Roma (nessa hipótese específica, até mesmo o cidadão romano sofria exação).

Com o trânsito da República para o Império, o *ius* se converte em *lex*<sup>380</sup>, expressão da vontade do imperador que concentra o poder em suas mãos. Tal concentração de poder político possibilitou a implementação de importante reforma fiscal em Roma, que, transformada em império mundial, necessitava de força bélica capaz de conter qualquer ameaça de guerra civil, bem como defender as fronteiras de inimigos exteriores. A tributação e a arrecadação começam, a partir daí, a adquirir um perfil institucional. Porém, o Estado despótico estrangula o livre jogo de forças sociais e políticas e trata de sobreviver aos problemas da época exercendo pressão sobre a economia privada: “ao despotismo político segue a opressão fiscal”<sup>381</sup>. Ou, como lembrado por Coêlho,

onde quer que se erguesse um poder político, quase que como a sua sombra, aparecia o poder de tributar. Em tempos recuados e até bem pouco – há cerca de três séculos apenas – o *jus tributandi* e o *jus puniendi* eram atributos do poder sem peias dos governantes.”<sup>382</sup>

<sup>378</sup> Segundo Bujanda, “o gravame consistia, segundo a classe em que os cidadãos apareciam classificados, em 1, 2 ou 3 por 1000 da fortuna, em que se computava, inicialmente, a propriedade territorial e, mais tarde, também a riqueza mobiliária e o dinheiro.” Em razão da classificação decorrente de informações do censo, ficou conhecido com o *tributum ex censu*. In BUJANDA, Fernando Sainz de. *op. cit.*, p. 155.

<sup>379</sup> ZILVETI, Fernando Aurélio. *op. cit.*, p. 74.

<sup>380</sup> Salgado explica que a *lex* é posta pela *voluntas* da autoridade. In SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, p. 58.

<sup>381</sup> BUJANDA, Fernando Sainz de. *op. cit.*, p. 171.

<sup>382</sup> COÊLHO, Sacha Calmon Navarro. **Curso de direito tributário brasileiro**. Rio de Janeiro: Forense, 2004, p. 4.

Mais do que aumentar a tributação em si, a reforma tributária do Império levou a efeito um poderoso sistema arrecadatório para evitar a evasão fiscal generalizada e foi orientada no sentido de simplificar a base fiscal (que deixou de basear-se na classificação dos cidadãos em cinco diferentes classes com alíquotas distintas e passou a fixar-se na extensão da terra e no número de trabalhadores a ela ligados) e também a arrecadação (que passou a ser feita por funcionários do Estado<sup>383</sup> que formavam um grupo privilegiado que se utilizavam de diversos expedientes coercitivos, não sem frequentemente espalhar o terror). Além disso, a cobrança em moeda tornou a arrecadação tributária uma tarefa menos penosa.<sup>384</sup> Com o tempo, a reforma tributária e o fisco imperial – fruto de uma organização política despótica – produziram uma asfixia econômica profunda através de um sistema tributário opressivo.

Porém, a grande contribuição de Roma à temática da arrecadação de tributos diz respeito à sua racionalização, sobretudo no que toca à forma e à organização dessa arrecadação, que passa a ser institucionalizada (ainda que com os desmandos nos estertores da fase do Império).

Em suma, a tributação em Roma – mesmo reconhecendo a enorme variação em muitos séculos –, se apoiou especialmente nos tributos indiretos. Porém, foram os tributos diretos que sustentaram a arrecadação em tempos de crise. O censo dava o tom da base tributária romana a servir os propósitos de arrecadação pessoal e capitaria<sup>385</sup>.

Porém, o Império Romano declinou e sucumbiu.

#### 4.1.3 Idade Média<sup>386</sup>

A queda do Império Romano naturalmente não aconteceu de improviso. Entre as diversas causas de seu declínio, duas se destacam: uma profunda crise econômica e as instabilidades nas fronteiras motivadas pela pressão de povos invasores. O aumento constante do orçamento militar e, por conseguinte, da necessidade de receitas, produziu o incremento da tributação e levou ao declínio dos proprietários de terras e das unidades de produção. Com o

---

<sup>383</sup> “Os agentes encarregados de arrecadar os recursos para construção e manutenção do bem público eram denominados *curatores* [...] Bécharad destaca os agentes curadores, importante ferramenta de arrecadação usada até hoje. É possível concluir, inclusive, que os agentes arrecadadores integram necessariamente qualquer Sistema Tributário bem organizado.”, leciona Zilveti. In ZILVETI, Fernando Aurélio. *op. cit.*, p. 73.

<sup>384</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>385</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>386</sup> Vale repetir a ressalva que fizemos sobre Grécia e Roma: reconhecemos que aquilo que aqui denominamos Idade Média foi um período da história com enormes variações na linha do tempo. Não se trata de período histórico homogêneo, com uma mesma estrutura econômica e social. Ainda assim, em linha com os objetivos desse trabalho, tentaremos, em apertada síntese, entender os aspectos básicos da tributação no medievo.

tempo, a sociedade romana era já bastante diferente da do período clássico, com o empobrecimento das pequenas cidades e o recrudescimento das desigualdades sociais.

Os povos invasores – Ostrogodos, Lombardos, Bretões, Visigodos, Alanos, Vândalos, Suevos, Francos, Alamanos, Burgúndios, Anglos, Saxões, Jutos – já haviam se firmado na parte ocidental do Império Romano, que estava retalhada em unidades políticas menores governadas pelas tribos que a ocuparam: tem início a Alta Idade Média. Como destaca Wickham, do ponto de vista da tributação, é importante lembrar da perda gradual de receitas tributárias. A maior parte das novas unidades políticas (agora reinos) passaram a financiar seus exércitos através da atribuição de terras ou senhorios *in lieu* de tributos.<sup>387</sup> Os grandes proprietários de terras recebiam, ainda, *immunitas*, que era o privilégio de exercer certas faculdades soberanas no lugar dos reis. Tornaram-se senhores, investidos de poder político nos limites de suas terras.<sup>388</sup>

Se em Atenas e Roma havia alguma forma mais ou menos organizada de tributação e arrecadação, a descentralização típica da Idade Média transferiu a segurança, a administração da justiça e da defesa para outro eixo. Essa descentralização política e jurídica do medievo impedia a uniformidade das formas de imposição tributária. No início da Idade Média não havia a ideia de Estado, tão presente entre gregos e romanos. Em síntese,

Houve, em relação a Grécia e Roma, perda estrutural na organização da tributação, a qual era muito mais rica na Antiguidade. A desestruturação socioeconômica com a derrocada do Império Romano, teve consequências não só para as formas de organização social, mas também para a tributação como um todo. O Estado, como conceito, desapareceu após a derrocada do Império Romano e ressurgiu mais adiante. A ideia de Estado se dissipou durante a formação da Europa, até que as relações feudais se dissolvessem e, novamente, surgissem as agregações sociais em aldeias, comunas, cidades, formas urbanas mais organizadas. O tributo, nesse mesmo sentido, teve que ser reinventado em todos os aspectos.<sup>389</sup>

A desestruturação das pequenas propriedades rurais e a necessidade de segurança fizeram com que os proprietários menores buscassem segurança junto aos grandes proprietários. Os diversos povos invasores lograram consolidar seu domínio territorial ante à ausência da até então quase onipresente máquina militar romana. Sua integração e assimilação de parte da civilização romana acabou por replicar o sistema de dependência dos grandes proprietários rurais. Assim, consolidou-se o feudalismo baseado na divisão entre vassalos

---

<sup>387</sup> WICKHAM, Cris. **The inheritance of Rome: illuminating the Dark Ages 400-1000**. New York: Penguin Books, 2009, p. 103-105.

<sup>388</sup> BUJANDA, Fernando Sainz de. *op. cit.*, p. 223.

<sup>389</sup> ZILVETI, Fernando Aurélio. *op. cit.*, p. 108.



(senhor da gleba) e suseranos (senhor feudal)<sup>390</sup>. Os vassallos não tinham alternativa senão buscar proteção junto aos senhores feudais, únicos naquele contexto que poderiam oferecer algum nível de segurança e também de estrutura – estradas, moinhos, armazéns etc. – para o cultivo da terra. Segundo Bujanda, os vassallos tinham uma situação jurídica intermediária entre a liberdade e a escravidão<sup>391</sup>. Os suseranos cobravam de seus vassallos dois tipos principais de contrapartida: a *corveia*, que consistia no trabalho dos vassallos nas terras do suserano, e as *redenvances*, que eram pagamentos em dinheiro ou *in natura*. Todas prestações arbitrárias e de caráter privado, originadas do direito de propriedade<sup>392</sup>, sempre em proveito do próprio senhor feudal.

Ao lado dos tributos privados, cujos destinatários eram os senhores de terras, havia também os tributos públicos, devidos ao monarca. Acontecia, porém, de príncipes atuarem como titulares do poder político e, ao mesmo tempo, como grandes senhores de terra. Em sua condição de governantes, exercendo funções de soberania, impuseram cargas fiscais aos súditos que a eles estavam ligados por juramento de fidelidade. Como grandes proprietários, perceberam rendas e outros serviços de seus colonos e servos. Na prática, não havia distinção entre o erário público e o patrimônio régio. Tanto os ingressos de caráter público como privado eram confundidos no *fiscus regis*. Era o Estado Patrimonial, cujo financiamento era basicamente proveniente do patrimônio do príncipe<sup>393</sup>.

A fragmentação da Europa, característica de boa parte da Idade Média, deu origem ao nascimento de vínculos de diversas naturezas, que levaram à criação e à implantação de modalidades impositivas distintas no interior dos diversos feudos. Bujanda afirma que “a coparticipação dos senhores feudais] na soberania política, característica do regime feudal, trouxe consigo uma coparticipação na soberania fiscal e, com ela, a fragmentação do regime financeiro.”<sup>394</sup> Dito de outra forma, a organização tributária unitária e racionalizada, característica do imperialismo político romano, tornou-se um mosaico em que os feudos se converteram em organizações financeiras autônomas dentro das quais seus senhores percebiam e administravam os tributos ao seu alvitre. O resultado foi o esfacelamento da fazenda pública na maior parte do medievo.

---

<sup>390</sup> Segundo Grapperhaus, “essa relação de direito privado entre o suserano e o vassallo conseguia assegurar apenas uma rudimentar ordem pública, assim como uma frágil segurança contra os inimigos, já contendo em si as sementes para a posterior fragmentação política” In GRAPPERHAUS, Ferdinand H. M. *op. cit.*, p. 18.

<sup>391</sup> BUJANDA, Fernando Sainz de. *op. cit.*, p. 236.

<sup>392</sup> *Ibidem*, p. 212.

<sup>393</sup> TORRES, Ricardo Lobo. **A ideia de liberdade no estado patrimonial e no estado fiscal**. Rio de Janeiro: Renovar, 1991, p. 3.

<sup>394</sup> BUJANDA, Fernando Sainz de. *op. cit.*, p. 225.

Porém, a relativa paz, o crescimento demográfico decorrente da melhoria nas técnicas agrícolas e o renascimento da atividade comercial, que ficara inicialmente fortemente reduzida, começaram a alterar o panorama histórico. Durante a Baixa Idade Média progressivamente vão se formando pequenas comunidades (aldeias ou vilas) como resultado da agregação ao redor das propriedades senhoriais. Ocorre a expansão urbana e a fundação de centros populacionais relevantes, além de notável progresso cultural e tecnológico. Finalmente, a retomada do comércio faz surgir uma nova classe social, a burguesia.

A burguesia buscou conquistar seu espaço e também fazer suas reivindicações frente aos interesses e ideias de uma sociedade dominada, do ponto de vista material, pelos senhores feudais, e do ponto de vista espiritual, pela Igreja Católica, cuja aversão ao comércio era invencível. Para lograr seus fins, a burguesia demandou um estatuto jurídico de liberdade, que permitisse o deslocamento e regrasse a elaboração de contratos e a disposição de bens, além de assegurar algum grau de autonomia jurídica e administrativa às cidades e vilas. Estruturalmente, a burguesia demandou a construção de muralhas e a realização de outras obras de defesa capazes de colocar suas mercadorias a salvo de esbulho. Tudo isso exigiu gastos e despesas até então inexistentes, o que levou ao surgimento de um novo regime tributário<sup>395</sup>.

Porém, o final da Idade Média é marcado por catástrofes, guerras e adversidades de toda sorte. A fome e as pestes dizimaram um terço da população europeia entre 1347 e 1350. Havia, ainda, guerras civis e revoltas dentro dos próprios reinos, além das guerras religiosas decorrentes ou influenciadas pelo Grande Cisma da Igreja Católica. É nesse cenário de profundas transformações, em que inúmeros fatores espirituais e materiais têm lugar de destaque, que ocorre a transição da Idade Média para a Idade Moderna.

Antes, porém, cumpre mencionar um dos maiores contributos do medievo em termos tributários. Trata-se daquilo que modernamente a doutrina tributária denomina *princípio da legalidade*, gestado e nascido com vigor na Baixa Idade Média como forma de participação das forças sociais no estabelecimento da tributação, através da atuação das assembleias, câmaras, cortes ou parlamentos.

Nessa linha, Derzi explica que

as bases políticas da limitação do poder de tributar vêm provavelmente da Idade Média, quando se desagrega a estrutura estatal e o rei perde força frente aos senhores feudais, os quais, por “vontade própria”, e não por imposição, anuem ao pagamento de tributos [...] Por isso, o princípio da legalidade dos tributos, antes de afirmar-se na Revolução Francesa e de manifestar-se enquanto princípio fundamental do Estado de Direito no constitucionalismo

---

<sup>395</sup> *Ibidem*, p. 231.

do século XX, derivou primeiro, como registra Ottmar Buhler, do corporativismo medieval.<sup>396</sup>

A evolução do princípio da legalidade é central e exerce decisiva influência em qualquer estudo de direito tributário, sobretudo no Estado de Direito (apesar da limitada expressão que o princípio teve durante o absolutismo). A história mostra, com efeito, que o limite mais firme fixado pelos súditos à expansão do mando é em relação às suas economias privadas. Isto é, a mais enérgica resistência ao poder dos déspotas advinha, como regra, dos contribuintes.<sup>397</sup>

Foi nesse contexto de limitação e resistência que se impôs ao rei – titular exclusivo, até então, do poder supremo do Estado – a participação das forças sociais no estabelecimento da tributação. Nesse sentido, Torres assim sintetiza:

a reflexão mais intensa sobre a justiça tributária só aparece no final da Idade Média. O riquíssimo pensamento greco-romano sobre a justiça, de Platão e Aristóteles até Cícero, não contempla, senão incidentalmente, a questão do justo fiscal. A filosofia medieval é que vai recorrer ao argumento de que o tributo exigido além das necessidades do príncipe representa um furto, só constituindo *peccatum*, em contrapartida, o não pagamento do imposto justo.<sup>398</sup>

Bujanda afirma que quem legisla, manda: a legislação é a forma suprema de mando. Assim, para o Professor espanhol, se os homens têm sido sempre governados e têm obedecido a um poder, nascido no seio da coletividade, não é menos certo que, por maior que seja a propensão ao acatamento incondicional, esse poder ficou circunscrito a determinados limites que não pode ultrapassar. A história desses limites e suas inevitáveis rupturas vêm a ser, em última instância, toda história política<sup>399</sup>, da qual a tributação tem papel destacado.

A lógica tributária do medievo era a seguinte: os nobres pagavam com o sangue, o clero com orações e os pobres com dinheiro.<sup>400</sup> Porém, na Idade Moderna essa lógica tributária revela substanciais alterações.

#### 4.1.4 Idade Moderna

O trânsito da organização política medieval para Estado Moderno<sup>401</sup> também não se operou subitamente. Como todas as grandes transformações históricas, teve lento

<sup>396</sup> In BALEEIRO, Aliomar. **Limitações constitucionais ao poder de tributar**. Rio de Janeiro: Forense, 1997, p. 50. Na mesma linha, SPAGNOL, Werther Botelho. **Curso de direito tributário: conforme a Emenda Constitucional n. 42/03**. Belo Horizonte: Del Rey, 2004, p. 9.

<sup>397</sup> BUJANDA, Fernando Sainz de. *op. cit.*, p. 194.

<sup>398</sup> TORRES, Ricardo Lobo. *op. cit.*, p. 173.

<sup>399</sup> BUJANDA, Fernando Sainz de. *op. cit.*, p. 193-194.

<sup>400</sup> ZILVETI, Fernando Aurélio. *op. cit.*, p. 469.

<sup>401</sup> O adjetivo moderno, que qualifica o substantivo Estado, fixa uma instituição política que nasce da ruína do sistema feudal, caracterizada não apenas pelo uso legítimo e exclusivo da força, mas por ser planejada, teleológica,

desenvolvimento. Se na Baixa Idade Média é possível perceber sintomas do espírito moderno, tampouco é difícil encontrar, em tempo seguintes, resíduos medievais na vida das monarquias nacionais da Europa Ocidental.

Inicialmente permaneceu latente o conflito acerca da imposição de tributos e da autorização para gastos públicos. A questão foi resolvida de formas distintas na Inglaterra (com a predominância do parlamento) e nos países continentais, como a França (com a predominância do poder real)<sup>402</sup>. A diferença entre a monarquia absoluta francesa (*dominium regale*) e a monarquia limitada inglesa (*dominium politicum et regale*) era evidente. Citando o “último grande constitucionalista inglês da Idade Média, John Fortescue”<sup>403</sup> e sua obra *De laudibus legum anglicae*, Bobbio assim resume a distinção:

O primeiro rei – o francês – pode governar seu povo com as leis que ele próprio faz; por isso, pode impor aos seus súditos, sem o seu consento, os tributos e gravames que ele quiser. O segundo rei – o inglês – não pode governar o seu povo com leis diversas daquelas em que ele consente; não pode, por isso, *impor* aos seus súditos qualquer *onus* sem o seu consentimento.<sup>404</sup>

De todo modo, o que se opera nesse momento histórico é o surgimento do Estado Moderno, “produto de uma era de imensas aspirações, acabou por tornar-se o mais significativo padrão de organização social já registrado na história da humanidade”, segundo Horta.<sup>405</sup>

---

funcionalmente específica e internamente estruturada como uma organização formal e complexa, como explica Poggi. In POGGI, Gianfranco. **A evolução do estado moderno**. São Paulo: Zahar, 1981, p. 106.

<sup>402</sup> Do início do séc. XIII até meados do séc. XVII, a Inglaterra experimentou as primeiras controvérsias entre o rei e o Parlamento em relação à tributação. Ricardo Coração de Leão (que reinou de 1189 a 1199), ficou no país apenas 4 meses dos 10 anos de seu reinado (passou a maior parte do tempo em Cruzadas e também um período cativo de seu inimigo, o rei francês Filipe Augusto II), caiu em batalha e foi sucedido por seu irmão mais novo, conhecido como João Sem Terra (que reinou de 1199 a 1216). Depois de instituir pesados tributos para supostamente financiar guerras, em 214 o rei inglês foi duramente derrotado em batalha e perdeu todas as suas possessões francesas, o que representou o limite para seus súditos. Pressionado, João Sem Terra foi obrigado a assinar a *Magna Charta Libertatum* em 1215, que, entre o mais, exigia a anuência do Conselho Geral (mais tarde Parlamento) para instituição e cobrança de tributos. Embora seja hoje bastante famosa e recorrentemente mencionada, a *Magna Charta* foi letra morta por quase quatro séculos, já que foi renegada pelo próprio João Sem Terra, sob o argumento de não a ter assinado voluntariamente. Só foi restabelecida por Jaime I, que reinou de 1603 a 1625. Aliás, Carlos I, filho e sucessor de Jaime I, foi executado em 1649 em razão de conflito travado com o Parlamento principalmente por causa da instituição de tributos sem o consentimento prévio dos representantes do povo. Em 1689, outro importante documento foi assinado, o *Bill of Rights*, que também dispunha sobre tributos e de onde vem o brocardo de que *sem representação não há tributação*.

Na França, do final do séc. XIII ao início do séc. XVII, os reis conquistaram o poder absoluto com o auxílio da tributação. A autoridade em assuntos tributários foi centralizada e os reis tornaram-se titulares dos tributos permanentes sobre o sal, dos impostos especiais de consumo e da talha. Os Estados Gerais, que tiveram relevância no período que coincide com a Guerra dos Cem Anos (1337-1453), perdem gradualmente sua força perante o rei. Antes da convocação de 1789, na antessala da Revolução Francesa, havia sido convocado pela última vez em 1614. In GRAPPERHAUS, Ferdinand H. M. *op. cit.*, p. 40 e ss.

<sup>403</sup> BOBBIO, Norberto; GIANFRANCO, Pasquino; MATTEUCCI, Nicola. **Dicionário de política**. Trad. Carmem C. Varriale *et al*; coord. Trad. João Ferreira. v. 1, 11. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 254.

<sup>404</sup> *Ibidem*, p. 254.

<sup>405</sup> HORTA, José Luiz Borges. **História do Estado de Direito**. São Paulo: Alameda, 2011, p. 37.

Bujanda, no mesmo sentido, afirma que

a primeira etapa do Estado moderno – a que vai, aproximadamente, de 1500 a 1789 – é justamente o período final de um ciclo histórico mais amplo, que compreende seis séculos e nele se ventila, entre seguramente outros graves temas – a posição que corresponde ao rei e aos grupos sociais representados nas assembleias no manejo da fazenda pública.<sup>406</sup>

Com o desenvolvimento das cidades e da vida burguesa, tem lugar uma nova classe média, de artesãos e mercadores, cuja influência na estrutura e no funcionamento das organizações políticas medievais da Baixa Idade Média foi crescendo ao longo do tempo. O novo tipo de vida que surgiu nas cidades asfixiou o sistema feudal. Surgiram, pujantes, as atividades industriais e mercantis. A estrutura da população se transformou, os homens emanciparam-se da servidão feudal e passaram a ser súditos de um novo senhor, o rei.<sup>407</sup>

Por suas características, no medievo o exercício direto dos poderes régios sobre um amplo setor da população do reino havia ficado debilitada. Porém, já no começo do séc. XVI a população do reino estava submetida, em seu conjunto, ao poder do rei, que poderia exercê-lo numa extensão e com uma eficácia até então desconhecidas. O recrudescimento da autoridade régia colocou novos e valiosos recursos à disposição dos monarcas. Assim, os reis lideraram uma empreitada de enorme envergadura: os Estados nacionais modernos. Bujanda assim explica o movimento:

Completando o processo formativo dos novos entes políticos do ponto de vista de sua evolução interna, se mostra como um produto de um movimento integrador dos antagonismos e divisões medievais: frente à multiplicidade dos poderes dos senhores, a autoridade única e soberana do monarca; frente à divisão do território em reinos, condados, domínios e outras unidades, a extensão da autoridade régia a todos os âmbitos do país; frente ao pluralismo jurídico representado pelos foros e privilégios locais, a formação de um direito geral e uniforme em todo reino. Contemplando, por outro lado, esse mesmo processo de uma perspectiva histórica mais ampla, a consolidação das monarquias nacionais representou a definitiva ruptura da unidade política da Cristandade, unidade que até então, ao menos teoricamente, esteve representada pelo Sacro Império Romano.<sup>408</sup>

As monarquias fomentaram ideais coletivos e encamparam todas as forças nacionais para lograr uma posição hegemônica no mundo<sup>409</sup>. O Estado Moderno nasceu poderoso

<sup>406</sup> BUJANDA, Fernando Sainz de. *op. cit.*, p. 248.

<sup>407</sup> Sainz de Bujanda lembra que o vínculo que ligou o povo ao monarca não tinha a mesma natureza do período medieval. Não era mais um relação jurídico-privada, senão pública, em que os súditos estavam vinculados imediatamente – não através de seus senhores – à autoridade do monarca. *Ibidem*, p. 249.

<sup>408</sup> *Ibidem*, p. 251.

<sup>409</sup> Descobrimientos, colonização, conquistas territoriais, alianças dinásticas, acumulação de riquezas e posições comerciais vantajosas foram, ao longo de vários séculos, a meta da maior parte dos Estados nacionais da modernidade. *Ibidem*, p. 254.

porquanto detentor de um grande fluxo de energia humana e de recursos materiais sem precedentes. Contudo, para manter em funcionamento a empresa dos reis e sua febril atividade, a monarquia demandava recursos com abundância e regularidade. Não eram mais suficientes as receitas patrimoniais dos monarcas, tampouco tributos extraordinários ou donativos e ajudas. Nasce, nesse contexto, a fazenda pública própria do Estado e revela-se a necessidade do estabelecimento e da organização de um sistema tributário, que será obra do direito.

O trânsito do mundo medieval para o mundo moderno tem, portanto, uma imensa significação para o desenvolvimento da temática tributária. A formação de um povo em torno da coroa, que detinha poderes absolutos adquiridos a partir do esmaecimento dos poderes feudais, foi determinante. Esse fenômeno ocorre em um período de premente necessidade de recursos para cobrir os gastos inerentes ao projeto de Estado nacional, pois “o Estado moderno, como se sabe, havia nascido em termos absolutistas: a superação das antinomias feudais se deu com a concentração de poder e com o robustecimento das dinastias.”<sup>410</sup>

Dessa sorte, os reis colocaram em movimento algo fundamental para o direito tributário (mesmo o contemporâneo): a aquisição *compulsória* de recursos<sup>411</sup>, que se subtraem das economias dos particulares pelo exercício das faculdades de *imperium*. A amputação de riqueza privada não poderia ser fonte primordial e perene de recursos até que surgisse um poder unitário e supremo – soberano –, chamado a integrar os particularismos e a autonomia medievais em uma nova realidade política, compacta e harmônica (se comparada ao caos fragmentário do medievo). Ao Estado nacional correspondeu desde seu nascimento um atributo que lhe permitiu obter recursos necessários para cumprir os fins a que estava historicamente destinado: a soberania financeira, ou seja, a capacidade necessária para ordenar despesas e obter receitas com independência e acima de qualquer outro poder.<sup>412</sup>

O Renascimento deu origem a uma nova forma política – o Estado Moderno –, cuja nota essencial (pelo menos no que toca diretamente os objetivos da presente pesquisa) foi a existência de um poder unitário que se impôs sobre os poderes medievais e que por suas qualidades se chamou de soberano. Nesse sentido, Horta explica que “desde o nascedouro, o Estado Moderno é identificado mediante um elemento formal que se apresenta essencial à sua identificação: a soberania.”<sup>413</sup>

<sup>410</sup> Apud HORTA, José Luiz Borges. *op. cit.*, p. 30.

<sup>411</sup> No Brasil, o Código Tributário Nacional, em seu art. 3º, define tributo como “toda *prestação pecuniária compulsória*, em moeda ou cujo valor nela se possa exprimir, que não constitua sanção de ato ilícito, instituída em lei e cobrada mediante atividade administrativa plenamente vinculada” (destaque nosso).

<sup>412</sup> BUJANDA, Fernando Sainz de. *op. cit.*, p. 254.

<sup>413</sup> HORTA, José Luiz Borges. *op. cit.*, p. 30.

No séc. XVIII, que culminou com o absolutismo monárquico em sua forma de despotismo esclarecido, teve lugar uma intensa revolução intelectual cuja meta era, entre o mais, o estabelecimento de um meio racional de governo. Assim é que Salgado diz que “o iluminismo é uma derivada do racionalismo com alcance principalmente no estudo e na organização da sociedade humana.”<sup>414</sup>. Isto é, “a realidade política foi para os espíritos ilustrados daquele século o objeto predileto de suas meditações”.<sup>415</sup> Dois princípios fundamentais sobre a organização do Estado sobressaíram: o princípio da soberania popular, segundo o qual o supremo poder do Estado reside no povo, e o princípio da separação de poderes.

Todo esse movimento de renovação de princípios e ideais políticos foi acompanhado do desejo de consagrar de forma escrita e solene a estrutura do Estado Moderno e os direitos e liberdades do indivíduo, dando origem ao constitucionalismo<sup>416</sup>. O poder político experimentou um processo de despersonalização e a lei deixou de ser a expressão da vontade do príncipe para converter-se em esquema racional, ideal e abstrato de conduta elaborado segundo a vontade geral. O processo de racionalização da vida política iniciado com o Renascimento culmina no Estado de Direito, em cujo contexto a conexão entre as noções de direito e Estado adquire significado distinto do que tinha até então. Em termos simples, das doutrinas do contrato social e da separação de poderes nasceu o Estado de Direito, submetido ao direito como obra do povo soberano através de seus representantes democraticamente eleitos. Para Salgado,

O Estado de Direito é, assim, o que se funda na legitimidade do poder, ou seja, que se justifica pela sua origem, segundo o **princípio ontológico** da origem do poder na vontade do povo, portanto na soberania; pelo exercício segundo os **princípios lógicos** de ordenação formal do direito, na forma de uma estrutura de legalidade coerente para o exercício do poder do Estado [...]; e pela finalidade ética do poder, por ser essa finalidade a efetivação jurídica da liberdade, através da declaração, garantia e realização dos direitos fundamentais, segundo princípios axiológicos que apontar o ordenam valores que dão conteúdo fundante a essa declaração.<sup>417</sup>

O direito constitucional, no âmbito do Estado Moderno, cumpre duas funções fundamentais. De um lado, ordenar as competências do Estado e, de outro, definir e garantir os direitos fundamentais do indivíduo. Paralelamente, do ponto de vista eminentemente tributário,

<sup>414</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poiético. **Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais**, Belo Horizonte, v. 27, n. 2, p. 37-68, abr./jun. 1998, p. 41.

<sup>415</sup> BUJANDA, Fernando Sainz de. *op. cit.*, p. 314.

<sup>416</sup> Para Celso Ribeiro Bastos, “constitucionalismo veio a ser o movimento ideológico e político para destruir o absolutismo monárquico e estabelecer normas jurídicas racionais obrigatórias para governantes e governados”. *In* BASTOS, Celso Ribeiro. **Curso de Direito Constitucional**. São Paulo: Saraiva, 1990, p. 11.

<sup>417</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, p. 42.

o direito constitucional teve que lidar com a definição do órgão ou do poder do Estado para ordenar o ciclo de receitas e despesas públicas e com o estabelecimento das garantias do cidadão no âmbito fiscal.

Para definir o órgão ou o poder do Estado incumbido de ordenar o ciclo de receitas e despesas públicas (e, naturalmente, distanciar-se das práticas fazendárias das monarquias absolutas), lançou-se mão do princípio segundo o qual a legitimidade da tributação decorreria do consentimento dado pelo povo por meio de seus representantes (o princípio ontológico da origem do poder na vontade do povo, segundo as palavras de Salgado acima transcritas). Supera-se o Estado Patrimonial para se chegar ao Estado Fiscal (aquele cujas necessidades financeiras são essencialmente satisfeitas pelos tributos).

A Revolução Francesa – ademais de seus inúmeros outros contributos específicos para o universo jurídico –, encerrou a contenda e pôs fim às prerrogativas reais em matéria tributária. Com efeito, foi a partir da Revolução Francesa que o princípio da legalidade tributária, gestado na Idade Média, ganhou foros constitucionais, pôde afirmar-se em termos gerais, e passou a dirigir a atividade tributária e financeira de basicamente todos os Estados de Direito a partir de então<sup>418</sup>. Zilveti leciona nessa linha:

A declaração de direitos do homem e do cidadão aprovada pela Assembleia Nacional em 6 de agosto de 1789, na França, é um marco para a humanidade e, especialmente, nas relações tributárias. Essa declaração precedeu a Constituição francesa, uma vez que seguia a lógica de Rousseau de constituição preliminar de um povo. Deu-se a ruptura com o regime monárquico. Essa ruptura, no que concerne a tributação, representa o fim de uma época e o início de outra. Ao declarar a liberdade, a igualdade e a soberania popular, a declaração de direitos determina o nascimento de uma nova relação entre povo e Estado. Nesse sentido, a tributação muda significativamente, com garantias de direitos para o contribuinte em relação ao Estado e não mais na relação privada com o monarca.<sup>419</sup>

Assim se proclamou na Declaração de Direitos de 1789<sup>420</sup> e nas constituições que se seguiram a esse texto. Inicialmente resolvia-se a parte relativa ao ingresso de receitas. No

---

<sup>418</sup> Cumpre registrar aqui um posicionamento divergente: “A opinião de Simon Schama [acadêmico britânico, professor de história na Universidade de Columbia], para quem a Revolução Francesa não teria sido necessária, já que o país estava em curso para se tornar em Estado moderno, com finanças organizadas e sem privilégios fiscais, colide com a de vários outros historiadores. Continua, todavia, sem resposta a indagação sobre o papel do sistema tributário na Revolução Francesa: se teria sido realmente razão para levante – e até que ponto o foi – ou se haveria também contribuição de outras causas. O ponto aqui é demonstrar como foi difícil para a nação-referência da Europa na época do Iluminismo – que, inclusive, nasceu em seu próprio solo – livrar-se dos grilhões se um sistema tributário ainda medieval. Apesar da Revolução Francesa não ter tido uma influência duradoura sobre o sistema tributário – nem na França, nem em outros países – ela certamente resultou nas ideais que contribuíram para a inserção, nas Constituições europeias e de outras nações, dos princípios da generalidade e igualdade na tributação”. In GRAPPERHAUS, Ferdinand H. M. *op. cit.*, p. 91.

<sup>419</sup> ZILVETI, Fernando Aurélio. *op. cit.*, p. 46.

<sup>420</sup> Nessa mesma Declaração restou constitucionalmente positivada, pela primeira vez, o direito de resistência.



campo referente à aplicação das receitas, isto é, da ordenação da despesa, Bujanda lembra que somente com as práticas adotadas a partir da Restauração, nos anos de 1814 a 1820 o problema foi resolvido. Surgiu aí a instituição orçamentária e o orçamento também deveria ser objeto de aprovação pelos representantes do povo no parlamento. Isso significava privar o poder executivo (o governo) da atribuição de definir ao seu talante a aplicação das receitas, de forma a mitigar os abusos e, ao mesmo tempo, preservar os direitos econômicos do cidadão.

Com efeito, para o cidadão do séc. XIX, o essencial em matéria tributária era assegurar que o Estado somente poderia amputar seu patrimônio ou suas rendas no limite e segundo os requisitos estabelecidos na peça orçamentária submetida e aprovada pelos representantes do povo. Dessa forma, o Estado haveria de destinar os fundos arrecadados na forma taxativamente prevista no orçamento, para dar cumprimento à sua obrigação política.

Como explicado, a vida do corpo político requeria meios econômicos crescentes e demandava, para funcionar, que os recursos que afluíssem ao tesouro público com regularidade. No esforço de alcançar esse objetivo, nasceu a legislação tributária permanente. Assim, foram estabelecidos tributos que obrigavam o cidadão a realizar certas prestações pecuniárias ao Estado sempre que se verificasse a realização de determinados fatos ou situações que a legislação estabelecia previamente e em caráter geral. Basicamente – e em linhas gerais – a configuração do direito tributário de nossos dias. Os tributos ordinários estavam assim consentidos de forma permanente e poderiam ser recolhidos sem a necessidade de confirmações periódicas pelo parlamento. Os textos constitucionais acusaram a transformação e levaram o princípio da legalidade fiscal à parte dogmática das constituições<sup>421</sup>.

As normas tributárias permanentes tiveram relevante significação para o Estado Moderno, ao permitir que ele deixasse de depender em grande medida de veleidades, podendo conhecer, através da lei, o repertório de fatos imponíveis e de prever e estimar o volume de ingresso de receitas. A precisão e a regularidade da atividade fiscal, submetida a leis permanentes, garantiu, do ponto de vista do cidadão-contribuinte, mais segurança aos contribuintes do que as experimentadas em períodos anteriores.

Em suma, é preciso reiterar e destacar aqui o tema da tributação na formação dos Estados nacionais, surgidos inicialmente na Europa ocidental em torno dos sécs. XIII e XIV. Por meio da tributação, os reis ingleses e franceses lograram, nos séculos seguintes, transferir o poder das

---

<sup>421</sup> A atual Constituição brasileira prevê, em seu art. 150 (cujo título da seção na qual se insere é “das limitações constitucionais do poder de tributar): “Art. 150. Sem prejuízo de outras garantias asseguradas ao contribuinte, é vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:  
I - exigir ou aumentar tributo sem lei que o estabeleça;”

regiões para o centro e, dessa forma, transformar seus territórios em Estados nacionais fortes. Embora o poder de tributar não tenha sido sinônimo de soberania, quando uma parcela da população (comumente com identidade territorial, étnica, idiomática, histórica e portadora de interesses mais ou menos comuns) “consegue regulamentar sua própria arrecadação e, então, investir a receita de acordo com seus próprios pontos de vista, são plantadas as sementes de sua separação e emancipação.”<sup>422</sup> Da mesma forma, quando Estados, unidos em federação chegam a uma tributação comum, isso contribuiu para sua coesão e pode, eventualmente, resultar na formação de um país único, como ocorreu nos Estados Unidos da América.

O sistema tributário na história evoluiu em diversos aspectos. Segundo Caliendo<sup>423</sup>, essa evolução pode se referir ao objeto da tributação, que culmina com prestações em dinheiro; pode se referir ao aspecto normativo, na superação da ausência de normas para a afirmação da legalidade; finalmente, essa evolução pode se referir à finalidade – e é aqui que mais nos interessa –, que partiu de mero enriquecimento do soberano para afirmar-se como “custeio de políticas públicas em cumprimento aos direitos fundamentais.”<sup>424</sup>

Após a formação dos Estados nacionais modernos, as questões sobre o *por que* e o *como* da tributação se seguem naturalmente.<sup>425</sup>

Nesse contexto – assim como ocorre ainda hoje –, permanece o problema de harmonizar a liberdade do homem e sua propriedade com a necessidade do Estado de obter recursos para atingir seus fins com eficácia. A nosso ver, é aqui que mora a questão da possibilidade da desobediência civil em matéria tributária, como instrumento para forçar a reconexão do Estado com seus ideais éticos.

## 4.2 A finalidade ética da tributação

A tributação é tema que, como visto, transcende o direito e tem interface com a economia, a política, a sociologia, a psicologia e a ética. Nessa medida, é factível pensar em fazer uma filosofia no campo da tributação. Evidentemente que não temos a pretensão de realizar tamanha empreitada (uma filosofia do direito tributário), não só pela grandeza do desafio, senão também para respeitar ao escopo dessa pesquisa. Outros estudiosos se

<sup>422</sup> GRAPPERHAUS, Ferdinand H. M. *op. cit.*, p. 178.

<sup>423</sup> CALIENDO, Paulo. **Direito tributário: três modos de pensar a tributação. Elementos para uma teoria sistêmica do direito tributário.** Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009, p. 79-80.

<sup>424</sup> ZILVETI, Fernando Aurélio. *op. cit.*, p. 58.

<sup>425</sup> GRAPPERHAUS, Ferdinand H. M. *op. cit.*, p. 179.

incumbiram dessa tarefa<sup>426</sup>. Porém, é forçoso admitir que mesmo o direito tributário, ramo do direito com forte apelo dogmático, tem experimentado uma maior conexão com temas da filosofia em geral e da filosofia do direito em particular. Nessa linha, Becho afirma:

Quer seja em termos normativos, quer sejam em termos subjetivos extra-jurídicos, há movimentos dogmáticos que pugnam pela elevação da importância da axiologia na tributação. Várias pessoas não veem mais o tributo como uma mera relação de poder entre o Estado e o cidadão-contribuinte. Há clamores significativos, medidas e decisões que são tomadas no terreno tributário que são movidas por conceitos éticos, não simplesmente formais ou positivos.<sup>427</sup>

Torres, no mesmo sentido:

Sucedede que, de uns anos a esta parte, talvez mais precisamente depois do término da 1ª Grande Guerra, houve o renascimento da Filosofia do Direito, com a retomada da meditação sobre a natureza das coisas e sobre o método jurídico, o que repercutiu intensamente no Direito Financeiro. Dentre os assuntos que passaram a ocupar a atenção dos filósofos do direito e dos tributaristas com preocupações filosóficas sobressai a teoria da justiça, com especial atenção para o aspecto tributário; nos últimos anos publicaram-se alguns livros fundamentais, com recuperação da abordagem filosófica da justiça fiscal. Já se fala em uma Filosofia do Direito Tributário.<sup>428</sup>

Em última análise, a pertinência do tema desse Capítulo com nossa pesquisa é analisar o fenômeno da tributação sob uma perspectiva ético-filosófica para, ao final, verificar a possibilidade de conexão do poderoso instituto da desobediência civil com o fenômeno tributário. Desde logo é importante reiterar, de forma contundente, que nossa abordagem não é e não será dogmática. Por isso, de modo geral, continuaremos a utilizar o termo *tributo* (como gênero mesmo, ainda que reconhecendo sua polissemia<sup>429</sup>), sem distinguir suas espécies (impostos, taxas e contribuições de melhoria, nos termos da classificação constitucional brasileira, repetida no art. 5º do Código Tributário Nacional). Reconhecemos o debate a respeito da classificação das espécies tributárias – como de resto tantos outros inerentes ao fenômeno da tributação e ao direito tributário –, porém, seria inoportuno enfrentá-los nesse trabalho.

<sup>426</sup> Vide a tese de livre docência na USP de Renato Lopes Becho, chamada Filosofia do Direito Tributário, *In* BECHO, Renato Lopes. **Filosofia do Direito Tributário**. São Paulo: USP, 2008, 603 p. e também o artigo Ética e Justiça Tributária, de Ricardo Lobo Torres, *In* SHOUERI, Luís Eduardo e ZILVETI, Fernando Aurélio (Coords.). **Direito tributário. Estudos em homenagem a Brandão Teixeira**. São Paulo: Dialética, 1998, p. 173-196; além da obra de Klaus Tipke, **Moral tributária do estado e dos contribuintes**. Trad. Luiz Dória Furquim. Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris Editor, 2012, 134 p.

<sup>427</sup> BECHO, Renato Lopes. **Filosofia do Direito Tributário**. Tese (Livre-Docência). Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, 2008, p. 359.

<sup>428</sup> TORRES, Ricardo Lobo. *op. cit.*, p. 26.

<sup>429</sup> Para as diversas acepções da palavra, ver COELHO, Sacha Calmon Navarro. *op. cit.*, p. 30.

Para além da perplexidade quase unânime provocada pelo instituto da desobediência civil propriamente dito, a dificuldade avulta no ramo do direito tributário (embora reconhecamos que a *autonomia* de qualquer ramo do direito seja meramente didática<sup>430</sup>), em que o positivismo normativista e legalista sempre foi marcante. Há quem diga que “os positivistas mecanizaram a tributação”<sup>431</sup> e que boa parte da doutrina tributária ainda está “adormecida pela espessa crosta do positivismo”<sup>432</sup>.

O elevado papel que a lei historicamente desempenha no direito tributário em geral, e no direito tributário brasileiro em particular, decorre, entre outros motivos, da definição legal de tributo<sup>433</sup>, que tem forte apelo positivista. Assim é que, por muito tempo, os estudiosos colocaram o conceito de tributo no centro do direito tributário. Ataliba, por exemplo, diz que “o conceito de tributo é o centro da construção sistemática que se designa por direito tributário”<sup>434</sup>.

Porém, é necessário superar a análise eminentemente dogmático-positivista tão arraigada no direito tributário, sob pena de relegá-lo a um papel eminentemente instrumental (mera técnica), aquém de seu potencial como vetor de transformação e efetiva realização dos direitos fundamentais. Por isso é válida a observação de Torres:

Tema que vem crescendo de importância nas últimas décadas é o da justiça tributária, por influência da retomada da consideração das relações entre ética e direito no plano da filosofia jurídica. No Brasil só agora o assunto começa a merecer a atenção da doutrina, posto que ainda persiste a visão rigidamente positivista.<sup>435</sup>

Essa reaproximação entre ética e direito, especialmente quanto ao direito tributário, acontece, segundo Torres, após o que se convencionou chamar de *virada kantiana*<sup>436</sup>, movimento que tem como precursores e mais destacados representantes os juristas alemães do pós-Guerra, que se propõem a examinar o ordenamento tributário sob o ângulo da teoria da

---

<sup>430</sup> “Pela simples razão de não poder existir regra jurídica independente da totalidade do sistema jurídico, a autonomia (no sentido de independência relativa) de qualquer ramo do direito positivo é sempre e unicamente didática para, investigando-se os efeitos jurídicos resultantes da incidência de determinado número de regras jurídicas, descobrir a concatenação lógica que as reúne num grupo orgânico e que une este grupo à totalidade do sistema jurídico”. In BECKER, Alfredo Augusto. **Teoria Geral do Direito Tributário**. São Paulo: Lejus, 1998, p. 31.

<sup>431</sup> ZILVETI, Fernando Aurélio. *op. cit.*, p. 17.

<sup>432</sup> TORRES, Ricardo Lobo. *op. cit.*, p. 178.

<sup>433</sup> CTN: Art. 3º Tributo é toda prestação pecuniária compulsória, em moeda ou cujo valor nela se possa exprimir, que não constitua sanção de ato ilícito, instituída em lei e cobrada mediante atividade administrativa plenamente vinculada.

<sup>434</sup> ATALIBA, Geraldo. **Hipótese de Incidência Tributária**. 5. ed. São Paulo: Malheiros, 1996, p. 35.

<sup>435</sup> TORRES, Ricardo Lobo. *op. cit.*, p. 173.

<sup>436</sup> *Ibidem*, p. 175.

justiça e dos direitos humanos, e defende a necessária articulação entre ética e direito tributário<sup>437</sup>.

Vale notar que foi a partir do liberalismo que as normas jurídicas passaram a ser concebidas de forma objetiva, de maneira que as obrigações se realizariam com a mera adequação à lei. As normas morais postulavam nada mais que condutas intencionalmente virtuosas. Assim, o pagamento de tributo decorria exclusivamente de uma norma jurídica objetiva legalmente elaborada, ou seja, segundo a estrutura normativa e a função orgânica vigente. Para Torres,

essa distinção básica entre direito e moral, no plano da conduta individual, afirmada pelo liberalismo, pertence hoje ao patrimônio jurídico da humanidade. Outra coisa ocorre com o relacionamento entre ética e direito no plano normativo abstrato, que volta a ser permanente e intenso. Os positivistas é que procuram estabelecer radicalmente o corte entre as duas ordens normativas<sup>438</sup>

Ainda na linha crítica ao positivismo exacerbado no direito tributário, Torres afirma que

o direito, portanto, em seus fundamentos e em suas premissas normativas, relaciona-se intimamente com a ética, o que conduz à superação do positivismo que se define exatamente pela rígida separação entre as duas instâncias, qualquer que seja a sua corrente teórica: pandetismo, sociologismo, utilitarismo, normativismo etc.<sup>439</sup>

A contraposição ao positivismo no direito tributário, representada pela *virada kantiana*, que busca a reaproximação entre ética e direito, levou a cogitar a efetividade da norma moral abstrata, *vis-à-vis* com o ordenamento jurídico tributário.

Radbruch defendeu que haveria um *mínimo ético* que efetivamente atua sobre a ordem jurídica positiva de modo a afetar a validade e a eficácia das normas positivas que contrastem com tal ordem.<sup>440</sup>

Alexy explicou que, apesar de não existir superioridade permanente da moral em caso de injustiça, nas hipóteses de injustiça *extrema*, os direitos fundamentais servem de limite à lei injusta e têm efetividade independente de prévia disposição legal e até, nos casos extremos, contra a norma jurídica positiva e que “o limiar a partir do qual as normas perdem seu caráter jurídico é marcado por exigências morais mínimas.”<sup>441</sup>

<sup>437</sup> Klaus Tipke, Paul Kirchhof, Gustav Radbruch, Robert Alexy e Ralf Dreier entre eles.

<sup>438</sup> TORRES, Ricardo Lobo. *op. cit.*, p. 175-176.

<sup>439</sup> *Ibidem*, p. 176.

<sup>440</sup> RADBRUCH, Gustav. **Filosofia do Direito**. Trad. Marlene Holzhausen; ver. téc. Sérgio Sérulo da Cunha. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

<sup>441</sup> ALEXY, Robert. **Conceito e validade do direito**. Ernesto Garzón Valdés *et al.*. trad. Gercélia Batista de Oliveira Mendes. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, p. 58.

Dreier sustentou que o conflito entre direito e moral ou entre direito positivo e justiça não é exclusivamente um conflito moral cuja solução possa ser deixada à consciência individual, mas também um conflito jurídico, que deve ser decidido com argumentos de direito. Para Dreier, a incorporação de determinados princípios ao direito positivo como princípios juridicamente válidos e “como expressão da ética política moderna, estabelecem uma relação necessária entre direito e moral, já que graças a ela se exige, por direito próprio, em casos de vaguidade ou colisão, aproximar a noção de direito, como ele é, do direito com ele deve ser.”<sup>442</sup>

Ao tratar da norma ética, Torres defende a necessidade da mediação da norma jurídica elaborada segundo a competência constitucional, que teria o condão de superar a antiga perplexidade dos positivistas quanto à possibilidade de concretização dos postulados morais e os efeitos individuais da norma ética abstrata. Nessa linha, cita Tipke:

A justa repartição do encargo tributário entre os cidadãos é um imperativo da ética. Isso é o que o técnico do direito ou o economista puro não conseguem ver: que a ética prática deve se transformar em direito tributário legislado positivo [...] Os problemas da justiça tributária não são transcendentais; eles devem ser resolvidos aqui e agora.<sup>443</sup>

Discorrendo sobre a questão da juridicização da ética, Torres explica que ao tema dos princípios se une o dos valores. Segundo ele, há em andamento um movimento de incorporação dos valores ao ordenamento jurídico democrático pela intermediação dos princípios constitucionais. Os valores (abstratos e desprovidos de *status* constitucional próprio) se concretizam, se expressam e se atualizam através dos princípios. Esses, por sua vez, ocupam posição intermediária entre os valores e as normas, sem com elas se confundirem. Princípios não detêm a estrutura necessária para se desdobrarem em hipótese-consequência e tampouco permitir a subsunção direta de casos concretos. Essa distinção é muito cara ao fenômeno do tributo, na medida em que a política fiscal é construída a partir de princípios constitucionais e demanda normas criadoras de direitos e obrigações para o Estado e para os contribuintes. Assim, considerando que os princípios iluminam a elaboração normativa, “não o fazem de modo unívoco e geometricamente, mas se abrem ao que Lorenz chama de pluralidade de possibilidades de concretização, ou seja, permitem que se elejam normas de conteúdos diferentes sem que se lhes comprometa a integridade do valor.”<sup>444</sup>

Nessa linha de raciocínio e sob uma renovada perspectiva axiológica, é possível e necessário pensar não no tributo como núcleo do direito tributário, mas no homem. Isso porque

<sup>442</sup> DREIER, Ralf. **Derecho y Justicia**. Trad. Oswaldo Quijano. Bogotá: Editorial Temis S.A., 1994, p. 82-83.

<sup>443</sup> *Apud* TORRES, Ricardo Lobo. *op. cit.*, p. 179-180.

<sup>444</sup> *Ibidem*, p. 181.

“o tema direitos humanos constitui, sem dúvida, preocupação jurídica universal, sendo cabível sua discussão em qualquer ramo da ciência do direito”<sup>445</sup>, como afirma Ferraz. Afinal, a história demonstra, como vimos, que houve tributação mesmo sem direito tributário. Nesse ponto, é possível pensar, em uma primeira análise, que as normas tributárias visam à proteção do contribuinte ao invés de se dirigirem meramente à arrecadação.

Embora reconheçamos o enorme valor que o direito tributário carrega enquanto sistema protetivo do contribuinte contra a força e o insaciável apetite do Estado por recursos (toda história recuperada no capítulo anterior demonstra que a luta por tal proteção foi longa, penosa e sangrenta<sup>446</sup>), entendemos que é preciso avançar e conceber um direito tributário em que o ser humano e os direitos humanos, com aspirações dotadas de universalidade, assumem o centro da disciplina tributária, para articular ética e direitos fundamentais, dando-lhes concretude.

O momento ético, aliás, é um dos três momentos racionais em que deve se dar a justificação do Estado de Direito, como ensina Salgado<sup>447</sup>. Portanto, aqui chegamos ao momento em que podemos afirmar que o direito tributário deve levar em conta e ter como objetivo final, assim como todo ordenamento jurídico emanado pelo Estado Constitucional Democrático, a realização dos direitos fundamentais. A tributação não fica – e não deve ficar – alijada dos fins a que se destina o Estado. Deve, ao contrário, ser instrumento necessário para o atingimento desses fins, sem naturalmente se descuidar dos limites e da proteção aos contribuintes. Nesse sentido, ao analisar sua evolução histórica, Zilveti afirma que o fenômeno tributário evoluiu de “mera compensação pela atividade do soberano, para uma contribuição ao Estado, seguida do financiamento dos direitos fundamentais.”<sup>448</sup>

Dessa forma, o direito tributário levará a tributação a não ser mera técnica, mas um fenômeno que não apenas respeita os direitos fundamentais (coletivos e individuais do contribuinte), mas se orienta no sentido de dar-lhes concretude. É preciso superar o pensamento binário, em que fisco e contribuinte se digladiam sem trégua. Nessa equação há espaço para perquirir sobre o *justo* fiscal, que não pode ser encarado exclusivamente pelo aspecto arrecadatório (receitas públicas na forma de tributos). Há que se pensar também na forma como o Estado aplica e aloca (*para e na* sociedade) os recursos fiscais arrecadados (despesa

---

<sup>445</sup> FERRAZ JÚNIOR, Tercio Sampaio. **Direito Constitucional: liberdade de fumar, privacidade, Estado, direitos humanos e outros temas**. Barueri: Manole, 2007, p. 517.

<sup>446</sup> Para mais informações ver: BURG, David F. **A world of tax rebellions. An encyclopedia of tax rebels, revolts, and riots from antiquity to the present**. New York: Routledge, 528p. e ADAMS, Charles. **For good and evil: the impact of taxes over the course of civilization**. 2 ed. Boston: Madison Books, 2001, 558 p.

<sup>447</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, p. 42.

<sup>448</sup> ZILVETI, Fernando Aurélio. *op. cit.*, p. 58.

pública)<sup>449</sup>. Ou seja, “embora o tributo também possa ser instrumento útil para uma política de distribuição de renda, na verdade, esta deve ocorrer essencialmente através do gasto público”.<sup>450</sup>

Com efeito, nossa perspectiva é para além da arrecadação, aqui é entendida com *parte* do processo de realização da finalidade do Estado Constitucional Democrático, já que,

a pretexto de fazer um asséptico “corte metodológico” – mas, na realidade, procedendo a uma sensível restrição da análise do fenômeno – limitou-se o debate tributário ao que ocorre até o momento do pagamento do tributo renegando as questões ligadas ao destino do produto de sua arrecadação, como se este fosse tema que contaminasse o estudo do tributo ou lhe prejudicasse o rigor científico.<sup>451</sup>

Nesse mesmo sentido são os apontamentos de Bastos:

Desde o século XVIII, a preocupação com a finalidade do tributo ocupou o segundo plano. Afinal, em primeiro estavam os limites à exação, tais como a legalidade, a universalidade, a isonomia, o não confisco, entre outros, fixados previamente e que legitimavam a exação desde que observados. A legitimidade do tributo era fixada *a priori*. Tais limites serviam, insista-se, para obstar eventual desvario estatal na cobrança dos tributos, o que, a história demonstra, ocorreu com desconcertante força e habitualidade.<sup>452</sup>

Não basta, pois, arrecadar com respeito aos direitos e garantias fundamentais do cidadão-contribuinte. Pensar assim seria reduzir o escopo e a alcance do que pretendemos. É forçoso pensar na atividade financeira do Estado no aspecto da despesa pública, cuja aplicação deve ser incansavelmente iluminada e imantada pelos direitos fundamentais. Dito de outra maneira, não basta o Estado respeitar o contribuinte individualmente no momento da arrecadação de tributos. Para além disso, é necessário que o Estado respeite *os* contribuintes (povo) como sociedade, o que somente é possível a partir da alocação das despesas públicas (aplicação dos recursos fiscais) na consecução real de seus fins éticos. Se o Estado se afasta ou se desconecta do seu objetivo primordial de efetivação dos direitos fundamentais, então surge a necessidade de se trazer o Estado de volta, de reconectá-lo. É nesse ponto que cumpre já afirmar que a desobediência civil pode desempenhar um relevante papel, a partir de uma postura ativa e cidadã dos indivíduos.

<sup>449</sup> Esse giro nos leva do direito tributário para o direito financeiro, pelo menos do ponto de vista da divisão didática do direito, que é uno.

<sup>450</sup> MACHADO, Hugo de Brito. *Op. cit.*, p. 50.

<sup>451</sup> GRECO, Marco Aurélio. In GODOI, Marciano de Seabra (coord). **Solidariedade social e tributação**. São Paulo: Dialética, 2005, p. 5.

<sup>452</sup> BASTOS, Elísio Augusto Velloso. **A função tributária. Por uma efetiva função social do tributo**. Brasília a. 43, n. 169 jan./mar. 2006, p. 147. Disponível em: [https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/43/169/ril\\_v43\\_n169\\_p143.pdf](https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/43/169/ril_v43_n169_p143.pdf). Acesso em: 13 abr. 2021.



O tributo, para além de servir como mecanismo de contribuição dos membros da sociedade *para* a sociedade, deve ser encarado como fonte principal de receita pública cuja alocação, como despesa pública, deve necessariamente ser no sentido da concretização dos direitos fundamentais. Assim é que a temática dos direitos fundamentais está intimamente ligada à atividade financeira do Estado nas vertentes orçamentária e fiscal. Afinal, o “Estado é um implemento indispensável para mobilizar e canalizar com eficácia os recursos difusos na comunidade” e nessa medida, à verdade óbvia que os direitos dependem do Estado, “deve-se acrescentar uma consequência lógica rica em implicações: os direitos custam dinheiro e não podem ser protegidos nem garantidos sem financiamento e apoio público.”<sup>453</sup> Por isso, “embora o custo dos direitos seja quase um truísmo, soa antes como paradoxo, uma ofensa às boas maneiras, talvez como uma ameaça à própria preservação dos direitos”<sup>454</sup>, constata Holmes e Sustain. Porém, ambos cuidam de fazer uma ressalva que merece ser transcrita: “perguntar quanto custam os direitos não é o mesmo que perguntar o quanto eles valem.”<sup>455</sup>

Com efeito, mesmo reconhecendo e respeitando o fato empírico de que há limites à arrecadação – determinados pela riqueza nacional e pela situação econômica –, a realização dos direitos e garantias pressupõe seu financiamento pelos contribuintes, que devem ativamente utilizar, se desejarem alguma mudança no *status quo*, de mecanismos e instrumentos eficazes para influir e pressionar o Estado a aplicar os recursos públicos adequadamente e dessa maneira se (re)encontrar com seu ideal ético. A efetividade dos direitos fundamentais está, pois, umbilicalmente ligada à questão da obtenção de receitas públicas por meio de tributos (direito tributário) e da decisão de alocação dessas receitas públicas, as despesas públicas (direito financeiro). Assim,

a postura do Estado não deve ser somente negativa, no sentido de não intervir em demasia na esfera de liberdade dos cidadãos. Ao reverso, a Carta Magna Brasileira de 1988 previu, já no preâmbulo, a instituição de um Estado Democrático, destinado a assegurar, entre outras coisas, o exercício dos direitos fundamentais, o bem-estar, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, albergando, em seu bojo, uma série de valores fundamentais, inclusive com o reconhecimento de direitos de caráter econômico e social, que devem nortear a ação estatal em todas as suas esferas, inclusive na política tributária, como objetivos a serem perseguidos.<sup>456</sup>

<sup>453</sup> HOLMES, Stephen e SUSTEIN, Cass R. **O custo dos direiros: por que a liberdade depende dos impostos**. Trad.: Marcelo Brandão Ciplolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019, p. 5.

<sup>454</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>455</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>456</sup> RABELO NETO, Luiz Otávio. Direito tributário como instrumento de inclusão social: ação afirmativa social. **Revista da PGFN**, ano I, n. 1, 2011, p. 256-257.

Estamos, nessa linha, com Amartya Sen, para quem o desenvolvimento de um país não deve ser medido apenas com relação ao nível de renda da população, mas deve ser visto como um processo de expansão das liberdades reais de que as pessoas desfrutam, eliminando-se as privações que limitam suas escolhas e oportunidades sociais.<sup>457</sup> A atuação estatal que se divorcia da realização concreta dos direitos fundamentais agride sua obrigação política (que é dotada de bilateralidade atributiva) e mergulha em sério déficit de legitimidade. A relação de tributação deixou, ao longo da história, de se configurar como simples relação de poder de cunho autoritário<sup>458</sup>, para elevar-se à relação jurídica consentida, que deve ser dirigida em prol do interesse coletivo. O consentimento na tributação foi um direito conquistado historicamente.

Conforme explica Torres, “o poder de tributar nasce no espaço aberto pelos direitos humanos e por eles é totalmente limitado”<sup>459</sup>, o que significa dizer que o Estado deve exercer seu poder tributário num duplo sentido: não apenas sob os permanentes limites delimitados pelos direitos e garantias fundamentais (caráter negativo), mas também sob o signo de busca ininterrupta e incansável da concretização desses mesmos direitos fundamentais (caráter afirmativo).

Isto é, o poder tributário deve especial respeito aos direitos fundamentais do contribuinte enquanto tal, ao incorporar e suprassumir as clássicas limitações constitucionais ao poder de tributar. Mas não é apenas no aspecto individual que deve ser observado e pensado, sob pena de incorrerem em um reducionismo arrecadatório. Há um aspecto coletivo fundamental, que toca a aplicação do produto resultante da arrecadação fiscal (destinação da receita), para dar efetividade, concretude, existência real e material (e não meramente formal) aos direitos fundamentais declarados no texto constitucional, porquanto elementos constitutivos do compromisso ético do Estado. Direito tributário e direito financeiro devem ser necessariamente percebidos e trabalhados como ferramentas para o desenvolvimento humano.

Essa perspectiva ganha ainda mais força se o tributo for considerado um *dever fundamental*, “como o contributo indispensável a uma vida em comum e próspera de todos os membros da comunidade organizada em Estado”<sup>460</sup>, então ainda mais urgente que essa *contribuição necessária* seja adequadamente destinada pelo Estado no exercício de sua atividade financeira, no sentido de cumprir sua finalidade. Isso porque

---

<sup>457</sup> SEN, Amartya Kumar. **Desenvolvimento como liberdade**. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 17.

<sup>458</sup> “Sob a perspectiva histórica, porém, houve um tempo em que a relação tributária era apenas um poder”, confirma Zilveti. In ZILVETI, Fernando Aurélio. *op. cit.*, p. 44.

<sup>459</sup> TORRES, Ricardo Lobo. *op. cit.*, p. 14.

<sup>460</sup> NABAIS, José Casalta. **O dever fundamental de pagar impostos**. Almedina: Coimbra, 1998. p. 185.

O tributo não exerce, atualmente, unicamente a função de prover o Estado dos recursos necessários para a manutenção do aparato estatal ou para o financiamento dos direitos fundamentais e das necessidades públicas, função classicamente conhecida como função fiscal dos tributos. Mais do que isso, o tributo deve ser utilizado como forma de contribuir para consecução dos objetivos fundamentais da República brasileira, com a efetivação de uma justa distribuição de riquezas, para que o desenvolvimento sócio-econômico não seja uma prerrogativa de poucos e para que o bem-estar social seja uma garantia de todos, sem quaisquer discriminações odiosas.<sup>461</sup>

A necessidade de o Estado realizar tudo aquilo que incumbe a ele prestar em decorrência de uma decisão *política* inserida na norma jurídica, inclusive no texto constitucional, coloca o tributo (receita pública) e o orçamento público (despesa pública) como ferramentas de ordenação econômica e social, a ocuparem posição central no catálogo de instrumentos de política econômica e social.

Relativamente pouca discussão foi travada a respeito dos fundamentos da tributação, de suas razões últimas, dos aspectos axiológicos que a justificam, do papel que deve exercer nas sociedades contemporâneas e dos objetivos e finalidades a que deve visar. Nessa linha, Torres afirma que “a reaproximação entre direito e ética, com a procura da fundamentação moral da justiça representa, na segunda metade do século XX, o novo paradigma que passa a agasalhar a meditação sobre as questões jurídicas básicas e se projeta também para as ciências sociais.”<sup>462</sup>

Muitos ainda se prendem ao dogmatismo ao sustentar que os tributos encontram sua justificação no poder atribuído ao Estado dentro dos limites constitucionais. São poucos os que afirmam que o ser humano é o que dá sentido ao ordenamento jurídico e que é para ele que suas normas voltam-se sempre<sup>463</sup>, seja do direito tributário, seja do direito financeiro.

Precisamente nesse contexto, cumpre indagar, então, da causa última do tributo num sentido ético (superando a visão reducionista, como se o tributo se prestasse exclusivamente a custear a realização de serviços públicos e o exercício do poder de polícia). A escassez de doutrina nesse sentido, certamente pode ser em boa parte atribuída à influência do positivismo em geral e em especial, a partir da década de 1960, do normativismo dogmático kelseniano<sup>464</sup>. Por isso, são poucos os que se ocupam de pensar e especular sobre o tema.

<sup>461</sup> RABELO NETO, Luiz Otávio. *op. cit.*, p. 262.

<sup>462</sup> TORRES, Ricardo Lobo. *op. cit.*, p. 175.

<sup>463</sup> GRECO, Marco Aurélio. *op. cit.*, p. 5

<sup>464</sup> TEODOROVICZ, Jeferson. A contribuição italiana na construção da ciência do direito tributário brasileiro. **Revista de Direito Tributário Atual. RDTA** n. 37, p. 450-476. 2017, p. 463. In IBDT – Instituto Brasileiro de Direito Tributário. ISSN 1982-0496 Disponível em: <https://ibdt.org.br/RDTA/wp-content/uploads/2017/06/Jeferson-Teodorovicz.pdf>, Acesso em: 20 mai. 2021.

Há, todavia, a doutrina da interpretação funcional – teleológica ou econômica – italiana<sup>465</sup>, os adeptos do *causalismo* em termos tributários. Por essa expressão se quer significar a investigação acerca das *causas* dos tributos, ou seja, a justificativa para o ingresso de parcela do patrimônio dos contribuintes nos cofres públicos.<sup>466</sup> Trata-se da busca de uma visão substancial do direito tributário, que recupera a missão de investigar o *justo* tributário (ou *justo* fiscal) através do retorno às suas causas materiais, formais e finais. O objetivo é, a partir de uma teoria da justiça, evidenciar a necessidade de procurar de novos caminhos da tributação, que deve ser fundada na ética.<sup>467</sup>

Os maiores estudiosos do tema estão ligados à Escola de Pavia (Itália). Seu principal expoente, Benvenuto Griziotti, assume a cátedra de ciências das finanças e direito financeiro na Universidade de Pavia em 1920<sup>468</sup>. Griziotti considerava como causa jurídica do tributo “o interesse do Estado pela despesa pública em correspondência ao interesse privado ligado à prestação do serviço público”. Como observa Torres, a teoria “unia a vantagem ou benefício usufruído pelo contribuinte à atividade estatal que o produzia ...], além de proceder uma análise mais ligada à abordagem filosófica das causas”<sup>469</sup>. A doutrina original de Griziotti, baseada no benefício ou vantagem usufruída pela entrega de serviços públicos, não distinguia tributos vinculados a uma contraprestação estatal e não-vinculados a ela. Por isso, foi duramente criticada, uma vez que o imposto (assim hoje em nosso país como na Itália de sua época) é uma espécie tributária desvinculada de qualquer contraprestação estatal.

Já Ernst Blumenstein, cujos estudos encontraram forte eco na doutrina italiana, mostrou posição intermediária em relação à de Griziotti, ao analisar a causa dos tributos de acordo com sua vinculação (ou não) ao benefício ou vantagem. Blumenstein classificava os tributos com causa (vinculados) como taxas e contribuições, ao passo que os tributos sem causa (não-vinculados) seriam os impostos.<sup>470</sup> Ele admitia que a justiça tributária exige “uma certa relação entre a prestação do imposto pelo contribuinte e a vantagem que lhe advém de sua participação

---

<sup>465</sup> TEODOROVICZ, Jeferson. **A contribuição italiana na construção da ciência do direito tributário brasileiro**. Revista de Direito Tributário Atual. RDTA n. 37, p. 450-476. 2017, p. 470. In IBDT – Instituto Brasileiro de Direito Tributário. ISSN 1982-0496 Disponível em: <https://ibdt.org.br/RDTA/wp-content/uploads/2017/06/Jeferson-Teodorovicz.pdf>, Acesso em: 20 mai. 2021.

<sup>466</sup> TORRES, Ricardo Lobo. *op. cit.* p. 189.

<sup>467</sup> Teodorovicz explica: “Com forte apelo extrajurídico, a problemática dividiu a literatura especializada, entre aqueles que defendiam a importância do estudo da causa (extrajurídica) no Direito Tributário, passando pelo esforço anticausalista, pautado no fundamento exclusivamente jurídico da obrigação tributária (a Lei). Nesse ambiente, a Escola de Pavia foi reconhecidamente causalista, ao passo que a Escola de Nápoles, formalista, seguiu o caminho do anticausalismo, ainda que em ambas as Escolas fosse possível notar ponderações.” In TEODOROVICZ, Jeferson. *op. cit.*, p. 462-463.

<sup>468</sup> *Ibidem*, p. 463.

<sup>469</sup> *Apud* TORRES, Ricardo Lobo. *op. cit.*, p. 190.

<sup>470</sup> TEODOROVICZ, Jeferson. *op. cit.*, p. 463.

na coletividade estatal”, embora “impossível individualizar essa relação de tal modo que constitua um ponto seguro de partida para a delimitação e a configuração de débito de imposto concreto.”<sup>471</sup>

Para Dino Jarach, discípulo de Griziotti e um dos responsáveis pela relevante influência da doutrina justributária italiana na América do Sul<sup>472</sup>, a causa da obrigação da taxa “é a contraprestação de um serviço administrativo, na contribuição é a vantagem econômica que o particular recebe de um gasto ou de uma obra pública”<sup>473</sup>. Quanto à causa do imposto, Jarach buscou-a na capacidade contributiva, identificando-a com o fato gerador. Para ele, a causa não se confunde com o fato gerador, mas é “a ponte entre o pressuposto e a lei, isto é, como razão pela qual a lei assume fatos de uma determinada natureza como pressuposto das relações tributárias”<sup>474</sup>. Assim, a capacidade contributiva é a causa do imposto, pois representa a ponte entre a lei e o fato impositivo.

Jarach e Griziotti (discípulo e mestre) travaram respeitoso debate acadêmico, que culminou com Griziotti modificando parte da sua doutrina para também reconhecer a capacidade contributiva como causa do imposto. Assim, Griziotti armou o seguinte círculo lógico: “a despesa pública satisfaz os fins do Estado e promove os serviços públicos, estes incrementam imediatamente ou a longo prazo a capacidade contributiva; a capacidade contributiva dá lugar à cobrança do imposto; o imposto alimenta a despesa pública.”<sup>475</sup>

A conclusão de Griziotti, esclarece Torres,

cifrou-se em que “o elemento político ou critério diretivo do imposto é dado pela capacidade contributiva combinada indiretamente com a contraprestação, isto é, pela capacidade contributiva tomada como indício de vantagem que o cidadão, pela sua participação no Estado, obtém dos serviços públicos.”<sup>476</sup>

<sup>471</sup> *Apud* TORRES, Ricardo Lobo. *op. cit.*, p. 191.

<sup>472</sup> Mas a influência italiana determinante na América do Sul (e, sobretudo, na Argentina) veio com a chegada de Dino Jarach, discípulo de Griziotti e integrante da Escola de Pávia, na década de quarenta, também fugindo da Itália em face de sua ascendência judaica.

Jarach, que já era estudioso reconhecido em terras italianas, consolida o estudo e o ensino do Direito Tributário na Argentina, com estudos de grande impacto na literatura emergente latino-americana, especialmente a partir do clássico *El hecho imponible* (publicado originalmente em 1943), que trouxe grande influência também na doutrina brasileira, assim como na literatura de idioma espanhol. *In* TEODOROVICZ, Jeferson. *op. cit.*, p. 463.

<sup>473</sup> JARACH, Dino. **El hecho imponible – teoría general del derecho tributario sustantivo**. 3. ed. reimp. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, p. 102. No original: “*en la obligación de tasa esta razón es la contraprestación de un servicio administrativo; en la contribución es la ventaja económica que el particular recibe de un gasto o de una obra pública.*”

<sup>474</sup> *Ibidem*, p. 102. No original: “*punte entre el presupuesto y la ley, es decir, como razón por la cual la ley asume hechos de una determinada naturaleza como presupuesto de las relaciones tributarias.*”

<sup>475</sup> *Apud* TORRES, Ricardo Lobo. *op. cit.*, p. 192-193.

<sup>476</sup> *Ibidem*, p. 193.

Ezio Vanoni, mais um representante da Escola da Pavia que também teve considerável influência no direito tributário brasileiro<sup>477</sup>, entendia como causa do tributo “a necessidade de uma organização estatal como pressuposto do exercício das atividades daqueles que pertençam, por vínculos pessoais, econômicos ou sociais, ao Estado”<sup>478</sup>. Para escapar do problema dos tributos vinculados e não-vinculados, sobretudo quanto ao imposto, Vanoni fez uma distinção entre *causa* e *fonte* da obrigação. Para Vanoni, “fonte da obrigação é o fato jurídico em consequência de cuja verificação surge o vínculo concreto entre os sujeitos: causa, por outro lado, é a justificação objetiva, econômica e jurídica da relação abstrata”<sup>479</sup>. Vanoni anunciava que a relação entre tributo e atividade pública era evidenciado não pelo direito, mas pela ciência das finanças, “ao definir a atividade financeira, da qual faz parte a atividade tributária, como sendo uma atividade orientada no sentido de obter os meios necessários para fazer frente às necessidades públicas.”<sup>480</sup>. Vanoni foi adiante e, ao lado da causa como elemento objetivo da relação jurídica, identificou a causa considerada ora sob a perspectiva do Estado, ora do contribuinte. Do ponto de vista do Estado, o que justifica o tributo é o “objetivo de conseguir os meios econômicos necessários à efetivação dos fins para cuja realização o Estado surge e se mantém”. Do ponto de vista do contribuinte, Vanoni se alinha a Griziotti e afirma que “a causa do tributo está nas vantagens gerais ou particulares que a atividade do Estado proporciona aos indivíduos”<sup>481</sup>.

No Brasil, Gilberto Ulhôa Canto é um representante da mesma linha de pensamento, em sintonia com Vanoni. Para Canto, a causa da obrigação tributária “só pode ser assim adequadamente chamada quanto às taxas por serviços que o contribuinte é livre de aceitar ou recusar.” Nos demais casos, “ao invés de causa, é mais adequado falar de um fundamento do direito do Estado ao tributo, *in genere*, e este consiste na necessidade do Estado contar com meio econômicos para poder cumprir seus fins coletivos”<sup>482</sup>.

---

<sup>477</sup> Vanoni teria forte influência na literatura tributária brasileira, conforme se observa na tradução de sua obra *Natureza e interpretação da lei tributária*, por Rubens Gomes de Sousa, em 1952.

A obra de Vanoni alcançou grande repercussão na doutrina tributária brasileira, especialmente com suas contribuições sobre técnicas de interpretação da lei tributária. A mesma obra tocou temas e institutos fundamentais do Direito Tributário, a exemplo do debate autonomista e da obrigação tributária, notabilizando-se também pela ampla e profunda pesquisa realizada na literatura europeia (inclusive de língua alemã). In TEODOROVICZ, Jeferson. *op. cit.*, p. 456.

<sup>478</sup> VANONI, Ezio. **Natureza e interpretação das leis tributária**. trad. Rubens Gomes de Sousa. Rio de Janeiro: Financieiras, 1932, p. 127.

<sup>479</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>480</sup> *Ibidem*, p. 125-126.

<sup>481</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>482</sup> *Apud* TORRES, Ricardo Lobo. *op. cit.*, p. 196.

A doutrina *causalista*, todavia, teve árdus detratores, tanto aqui como no estrangeiro. O *anticausalismo* prendia-se a elementos jurídicos na lei tributária (vinculando-os ao pressuposto de fato) e acabou por prevalecer no direito tributário brasileiro, ante à notável influência do positivismo jurídico e, mais tarde, com o reforço do normativismo dogmático de Hans Kelsen. Teodorovicz elucida:

Embora inicialmente refletindo o causalismo do Direito Tributário europeu, o formalismo e o positivismo jurídico, influenciando a Ciência do Direito Tributário Brasileiro, favoreceram a introdução e o desenvolvimento do anticausalismo na literatura tributária brasileira, ainda que com eventuais ponderações, tendência que inclusive já aparecia no primeiro livro de Rubens Gomes de Sousa.

A partir da década de sessenta, o normativismo dogmático kelseniano impulsionou a determinação da causa da obrigação tributária identificada na hipótese de incidência legalmente prevista.

A vinculação ou não do tributo, como se pode observar na contribuição de Geraldo Ataliba, repercutiu também na legislação tributária brasileira, conforme se observa nos arts. 16 (impostos), 77 (taxas) e 81 (contribuições de melhoria) do Código Tributário Nacional, que também se inspiram na experiência legislativa tributária italiana (e germânica).<sup>483</sup>

A crítica mais comum dirigida aos *causalistas*, os adeptos da doutrina da interpretação funcional, reside na separação dos princípios gerais da lei e da obrigação jurídica tributária concreta. Os críticos (ou *anticausalistas*) consideram que os princípios que inspiram as causas dos tributos são produto de especulação ético-política, portanto, fora dos limites da ciência do direito. Para os *anticausalistas*, princípios e normas se contrastam sem a consideração do valor, assim esvaziando-se a possibilidade de interlocução entre direito e ética.

Ora, tal crítica, a nosso sentir, reveste-se do dogmatismo do qual buscamos nos afastar e que já foram objeto de análise e crítica na parte inicial desse mesmo capítulo, no item 4.2. De toda forma, é importante notar que tanto Vanoni como Canto falam de tributação como forma de financiamento do Estado para atingir seus fins. Como temos defendido ao longo de todo trabalho, o fim do Estado é cumprir seu ideal ético, na forma de concretização dos direitos fundamentais. É forçoso, pois, concluir que se o Estado se afasta desse fim ético a que se destina, o exercício da desobediência civil em matéria tributária com reflexo e afirmação da cidadania e como afirmação da obrigação política. Uma desobediência civil dirigida, de forma imediata, ao direito tributário (não pagamento de determinadas tributos diretos) com vistas a pressionar o Estado a ajustar seu orçamento e a despesa pública no sentido da efetivação dos direitos fundamentais, que vem a ser o objetivo mediato.

---

<sup>483</sup> TEODOROVICZ, Jeferson. *op. cit.*, p. 463.

Estamos com Zilveti, para quem a nova visão da tributação abandona a ideia da simples obrigação de custeio das despesas do Estado. Não há mais lugar para falar em tributação mediante retribuição daquilo que o Estado proporciona. A teoria do benefício não é a mesma da Escola de Pavia.<sup>484</sup> A teoria do benefício, devidamente evoluída, é outro matiz e tem os direitos fundamentais no centro. Se a tributação pretende capacitar o Estado para a ação econômico-financeira em face de todos, sua mensuração deve ser dissociada de prestações estatais específicas. Isto é, o contribuinte paga não em função de prestações individualmente recebidas, mas em função de tarefas estatais que beneficiarão a todos, sejam contribuintes ou não. Assim, “a prestação tributária provê o Estado com verdadeira liberdade de decisão, não compensa deveres estatais de prestação em face do contribuinte. No lugar de uma relação de prestações recíprocas, surge uma relação obrigacional tributária.”<sup>485</sup> Porém, essa realidade não significa que o cidadão-contribuinte não possa e não deva exercer sua cidadania e buscar, com todo o arsenal legitimamente ao seu alcance (que certamente não se limita apenas à transferência, por ato formal de poucos segundos e que depois desaparece<sup>486</sup> – o voto), na forma de “permanente ação do povo na relação de poder, quer através de instrumentos políticos (como plebiscito, destituição, resistência, etc.), quer através de mecanismos administrativos ...], que é um direito fundamental”, explica Salgado.<sup>487</sup>

Paralelamente, é preciso não perder de vista os debates que se apoiam na percepção de que o Estado existe *para* a sociedade que o precede e o sucederá. Então, “os direitos da liberdade preexistem à Constituição e ao Estado, pois radicam na própria natureza humana”, de modo que “não é o Estado que cria os direitos fundamentais, senão que apenas os garante, por efeito de sua própria constituição no espaço aberto pela liberdade individual.”<sup>488</sup> O Estado tem, assim, responsabilidades iniludíveis.

Em resumo, o tributo e a tributação devem ser encarados como instituições sociais, para muito além de meros fatos econômicos ou financeiros. Embora a maior parte dos manuais e tratados de direito que se ocupam da atividade financeira do Estado se esforcem em analisar a problematizar as garantias dos contribuintes (com razão) ou aspectos meramente formais do ordenamento e fiscalização financeira e orçamentária, é necessário escrever mais linhas com

---

<sup>484</sup> ZILVETI, Fernando Aurélio. *op. cit.*, p. 460.

<sup>485</sup> KIRCHHOF, Paul. **Tributação no estado constitucional**. Trad. Pedro Adamy. São Paulo: Quartier Latin, p. 27.

<sup>486</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, p. 42.

<sup>487</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>488</sup> TORRES, Ricardo Lobo. As imunidades tributárias e os direitos humanos: problemas de legitimação. In TÔRRES, Heleno Taveira (coord.) **Tratado de direito constitucional tributário – estudos em homenagem a Paulo de Barros Carvalho**. São Paulo: Editora Saraiva, 2005, p. 311.



vistas ao tributo (a riqueza extraída do contribuinte individualmente) nessa renovada perspectiva, que necessária e obrigatoriamente deverá se dirigir para a realização dos direitos fundamentais. Como dito, os cidadãos-contribuintes e a sociedade, como destinatários finais de grande parte dos tributos, têm especial e inafastável interesse em participar ativamente da relação tributária e financeira.

Assim é que concluímos para reafirmar que entre os diversos instrumentos dessa ativa participação encontra-se a desobediência civil, na medida em que o direito *per se* não tem o condão de mudar a estruturas, de resolver os problemas sociais ou de alcançar o *justo* concreto (realização dos direitos fundamentais). Esse papel é individualmente do cidadão e coletivamente da sociedade. Como observa Coêlho, “o Direito jamais foi sinônimo de justiça. A lei tem sido aqui e alhures, agora como antanho, mais um instrumento de reprimenda do que de libertação”. A luta pela justiça, pelo *justo*, “só virá em função da luta dos próprios interessados” porque “a justiça não vem nunca de quem aplica a lei, mas de quem a sofre”<sup>489</sup>.

Vale a lição de Rawls, perfeitamente aplicável ao que vimos de dizer, e que reconhece, ao final, a potência e a relevância da desobediência civil como instrumento de efetiva mudança. Ouçamo-lo:

Não pode haver nenhuma interpretação legal ou socialmente aprovada desses princípios que moralmente tenhamos sempre de aceitar, nem mesmo quando a interpretação é da corte suprema de justiça ou do legislativo. De fato, cada função constitucional, o legislativo, o executivo e o judiciário, apresenta a sua interpretação da constituição e dos ideais políticos que a informam. Embora o judiciário possa ter a última palavra na solução de qualquer caso particular, ele não está imune a poderosas influências políticas que podem forçar a revisão de sua interpretação da constituição. [...]. O tribunal de última instância não é o judiciário, nem o executivo, nem o legislativo, mas sim o eleitorado como um todo... Não há perigo de anarquia desde que haja uma harmonia adequada nas concepções de justiça dos cidadãos e se respeitem as condições do recurso à desobediência civil.<sup>490</sup>

Apropriando-nos da ideia de Tocqueville, podemos pensar que o Estado livre do receio de resistência ao direito ou desobediência civil (“a última instância de defesa do povo”<sup>491</sup>) tende a se sentir mais à vontade e mais confiante para afastar-se de seu ideal ético. Tende, assim, a retroceder ao Estado Poietico de tratamos.

### 4.3 Pressupostos da desobediência civil tributária em um plano filosófico-teórico

<sup>489</sup> COÊLHO, Sacha Calmon Navarro. *op. cit.*, p. 23.

<sup>490</sup> RAWLS, Jonh. **Uma teoria da justiça**. Trad. Alimiro Pista e Lenita Maria Rímoli Esteves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 432-433.

<sup>491</sup> *Apud* KIRCHHOF, Paul. *op. cit.*, p. 18-19.

O Estado possui uma razão para arrecadar tributos, que decorre da necessidade de recursos para que possa atingir suas finalidades ética e práticas (que devem sempre estar articuladas, em maior ou menor grau). É por meio da arrecadação de tributos que o Estado garante o custeio de sua estrutura, sempre destinada, ao fim e ao cabo, a efetivar a concretização do bem comum, em respeito à dignidade do ser humano<sup>492</sup>. Attingir tais objetivos constitui, em última análise, a própria razão de existir do Estado.

Os contornos conceituais do bem-estar comum não devem permanecer apenas à mercê de programas governamentais unilateralmente elaborados por políticas partidárias. Em um Estado Constitucional Democrático, a ideia de bem comum está constitucionalmente prevista, por isso existe uma vinculação e um comprometimento de todos os poderes (executivo, legislativo e judiciário) e em todas as esferas com sua efetivação.

No plano do poder legislativo, a vinculação aos direitos fundamentais atinge uma dimensão constitucionalmente prevista, que se estende a todos os preceitos constitucionais, mas quanto à tributação especificamente “a vinculação do legislador é maior e mais íntima.”<sup>493</sup> Trata-se de uma dimensão proibitiva, ou seja, importa na vedação de criação de atos legislativos contrários às normas e princípios constitucionais que cuidam dos direitos fundamentais.<sup>494</sup>

No que tange à atuação do poder executivo, a vinculação aos direitos fundamentais rege-se pelo princípio que obriga a administração a praticar atos de execução de leis conforme os direitos fundamentais, interpretá-los e aplicá-los de modo haja consonância com os referidos direitos e garantias.<sup>495</sup>

Em relação ao poder judiciário, a vinculação revela-se, positivamente, na necessidade de uma interpretação que seja capaz de integrar e aplicar os direitos fundamentais, extraíndo-

---

<sup>492</sup> Segundo Kant, a dignidade humana é “[...] aquilo que constitui a condição só graças à qual qualquer coisa pode ter um fim em si mesma, não tem somente um valor relativo, isto é, um preço, mas um valor íntimo, isto é dignidade, a moralidade, e a humanidade enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade”. (KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1986. p. 77) Portanto, dignidade em Kant, é aquilo que não pode ser quantificado, que não pode ser fruto de escambo. Dignidade é algo único, singular, juridicamente concebida como bem infungível.

<sup>493</sup> ANDRADE, José Carlos Vieira de. **Os direitos fundamentais na Constituição Portuguesa de 1976**. Coimbra: Livraria Almedina, 1998. p. 265.

<sup>494</sup> CANOTILHO, J.J. Gomes. **Direito Constitucional e Teoria da Constituição**. 4. ed. Coimbra: Almedina, 1997, p. 432.

<sup>495</sup> Canotilho, como princípio básico, rejeita a possibilidade de controle pela administração. Porém, abre excepcionalmente espaço para descumprimento de leis inexistentes, violadoras de direitos fundamentais, quando implicarem prática de crime e leis violadoras do núcleo essencial dos direitos fundamentais. *Ibidem*, p. 435/6. Em sentido similar, MIRANDA, Jorge. **Manual de Direito Constitucional. (Direitos Fundamentais)**. t. 4. 3. ed. Coimbra: Coimbra Editora, 2000. p. 318-319. O tema será objeto de apreciação no que toca ao processo administrativo tributário que no Brasil guarda peculiaridades não encontradas no Direito Português onde funciona justiça administrativa.

se a máxima eficácia possível do sistema jurídico em sua efetivação<sup>496</sup> e, por um aspecto negativo, impõe a não-aplicação de preceitos legais que desrespeitem os direitos fundamentais.<sup>497</sup> Segundo Salgado:

O Poder Judiciário existe fundamentalmente no Estado Democrático para tornar eficazes esses direitos (fundamentais). Posta a Constituição por ato de vontade do Constituinte Popular, o Judiciário não tem de estar a reboque de outros poderes, no que tange à realização dos direitos declarados na Constituição, já que seu poder e sua independência se justificam nessa mesma Constituição. Compete-lhe imediatamente garantir tais direitos, aclarando-os, se não bem definidos na Constituição, por interpretação reflexiva de seus textos. Isso, porém, só é possível por tribunal especializado.<sup>498</sup>

Ademais, para além da análise poética do papel do Estado e sua atuação aliada aos direitos e garantias fundamentais, o Estado tem um compromisso ético, pois – apoiando-nos na reflexão hegeliana e na doutrina de Salgado – a justiça e o direito são pensados em sua unidade dialética, que abarca tanto sua dimensão teórica, quanto sua realidade imanente. Ponderada tanto como projeto quanto como efetividade histórica; tanto como *ser* como *dever ser*. Nesse sentido, o magistério de Salgado:

O Estado de Direito contemporâneo é o resultado do processo ético que dá primazia ao direito, ao por como seu fim a sua realização. O direito é o momento da verdade ética, em que o processo se conclui, a partir do momento da moralidade, mediante o momento do político. Recupera-se, assim, a estrutura ética da cultura romana, que dá primazia ao direito, à pessoa de direito, e não a grega, que releva a política e realiza o cidadão como o que tem função, não direito, na polis.<sup>499</sup>

Segundo Salgado, os movimentos em que se desenvolve a liberdade na filosofia hegeliana se desdobram nos seguintes momentos: (i) momento da consciência *em si*, ou seja, a consciência sabe das coisas externas, mas ainda não se preocupa consigo mesma; (ii) o momento da consciência *de si*, em que a consciência se volta para si mesma; (iii) o momento

---

<sup>496</sup> “[...] a realização da liberdade através da realização dos direitos fundamentais é o princípio diretor de toda hermenêutica de uma constituição democrática, cuja razão de ser é a própria declaração de direitos. Daí podermos extrair, a partir desse princípio filosófico superior, princípios jurídicos orientadores de uma hermenêutica constitucional democrática. Ao se proceder ao exame das normas constitucionais, tem-se, para interpretá-las objetiva e tecnicamente, de atender ao fato de que se deve considerar que a Constituição traz, dentro de si, uma estrutura diferenciada de pesos dos seus conteúdos normativos (por alguns denominados hierarquia), tal como a própria ordem jurídica. [...] Assim, do ponto de vista cultural (axiológico), a declaração de direitos (individuais e sociais) prefere a todas as demais normas constitucionais num Estado democrático e social, ou seja, o Estado que colima a garantia da liberdade, igualdade etc., e dos direitos sociais, como instrumento de realização desses direitos, podendo-se mesmo entre os direitos fundamentais encontrar valências diversas, conforme as circunstâncias conflitivas”. (SALGADO, Joaquim Carlos. Princípios hermenêuticos dos direitos fundamentais. **Revista da Faculdade de Direito da UFMG**, n. 39, p. 245-266, 2001, p. 256-257).

<sup>497</sup> LIMA NETO, Manoel Cavalcante de. **Direitos fundamentais dos contribuintes como limitação ao poder de tributar**. Tese (Doutorado em Direito) Faculdade de Direito, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2004.

<sup>498</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, p. 261.

<sup>499</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, p.15.

da consciência *em si e para si*, em que ela sabe de sua realidade, mas, na medida em que se coloca diante de outra consciência livre e, portanto, na medida em que sabe de sua liberdade e é reconhecida como livre. A partir de então, não se trata mais de uma consciência individual isolada, mas de um *nós*<sup>500</sup>. Esse é o momento por Hegel denominado razão, por ele definido como *um eu que é um nós e um nós que é um eu*.<sup>501</sup> Salgado elabora:

Nesse mundo em que o ser-para-si do indivíduo comunga com o ser em-si da coletividade, em que se afastaram todas as diferenças ou oposições, em que o Estado Universal se volta para o particular e o particular tem o seu ideal e o seu trabalho dirigido para o Estado, neste mundo é que se mostra o Espírito como o «um eu que é um nós e um nós que é um eu. Finalmente no Estado Universal é possível o pleno reconhecimento do homem, ou, por outra, dar-se a plenitude do ser humano, pois que ele só é humano, na medida que é reconhecido como tal por todos os homens. Realiza-se então a individualidade que é o reconhecimento universal do ser humano em particular, o qual, por sua vez, reconhece todos os outros.<sup>502</sup>

Nesses termos, a partir do pensamento de Salgado e de sua interpretação da filosofia de Hegel, o momento universal concreto do direito está no sujeito de direitos universais. E é assim, uma vez que há o momento abstrato da lei objetiva como a particularidade do indivíduo perante as leis, o que em cada situação jurídica terá sua razão de ser em virtude do sujeito, isto é, no momento de efetivação do direito. O sujeito de direitos é *um eu que é um nós*. A tarefa do Estado é justamente garantir a todos os homens inseridos na ordem jurídica a possibilidade efetiva de gozarem dos direitos fundamentais.

A partir da filosofia salgadiana deve-se buscar a realização de um Estado de Direito que reconheça em cada pessoa a sua dignidade – enquanto fim em si mesmo, sem com isso desconsiderar que a plena dignidade pressupõe respeito à identidade cultural, respeito à história de vida de cada sujeito e de cada tradição. Talvez, essa seja a grande tarefa do direito no séc. XXI. Salgado enuncia:

A expressão “direitos fundamentais” tem seu significado garantido num fato político de natureza planetarizante: o fato do Estado de Direito, definido como o Estado cuja finalidade, ou “ratio essendi”, é a realização e garantia de direitos subjetivos considerados fundamentais, portanto, que se conferem a todos como pessoas. Esses direitos, quer concernentes à estrutura bio-psicológica (*zoon*), quer à estrutura noética (*logikón*), como ser pensante, tem

<sup>500</sup> Na Fenomenologia do Espírito, para chegar a esse momento da razão ou do “nós” (o saber da liberdade), há um processo que Hegel descreve como momentos; 1) da luta pelo reconhecimento da liberdade, 2) da alienação da liberdade na divisão Senhor Escravo; 3) e do saber da liberdade no momento da Revolução ou do *nós*.

<sup>501</sup> SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. **Hermenêutica Filosófica e Aplicação do Direito**. Belo Horizonte: Del Rey, 2005, p. 51-52.

<sup>502</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O Aparecimento do Estado na Fenomenologia do Espírito de Hegel. **Revista da Faculdade Direito Universidade Federal Minas Gerais**, v. 17, p. 178, 1976, p. 192.

como conteúdo os valores também considerados essenciais que se criaram e se desenvolveram na cultura ocidental.<sup>503</sup>

Portanto, os direitos fundamentais detêm em sua estrutura os valores considerados principais da nossa cultura ocidental (como conteúdo), e a declaração ou positividade como reconhecimento universal dos que os declaram (como forma jurídica). A alteridade – reconhecimento do outro, do diferente, como igualmente digno – constitui elemento fundamental da *justiça universal concreta* como um ideal realizável.<sup>504</sup>

Assim, a compreensão do direito (tributário inclusive) no plano de uma universalidade inclusiva surge como tarefa indispensável à busca por efetividade dos direitos fundamentais da pessoa humana e da concreção do conceito de direito, tal como principiologicamente definido por Hegel, como “reino da liberdade em realização.”<sup>505</sup>

À medida que o Estado garante que os direitos fundamentais alcançam um grau satisfatório de efetivação, conseqüentemente podemos afirmar que se trilha o caminho da maximização da densidade normativa do princípio da dignidade da pessoa humana e, num plano pragmático, esse Estado coloca-se na direção da realização do bem comum. Destarte, é necessário examinar mais amiúde como a tributação pode e deve servir de instrumento para a realização dos direitos fundamentais denominados de segunda e terceira geração, ou seja, os direitos sociais, econômicos e culturais, bem como os denominados direitos de solidariedade.

Os direitos fundamentais estão historicamente consagrados em nossa cultura. Mesmo após sua positividade nas primeiras constituições, passaram por mudanças históricas que refletem dimensões diferentes de conteúdo e de eficácia. Fala-se na existência de três gerações de direitos.<sup>506</sup> Analisaremos sucintamente cada uma das gerações a seguir.

Os direitos fundamentais de primeira geração são os direitos do indivíduo frente ao Estado, criados como direitos de defesa a marcar uma área de não intervenção estatal na esfera individual. Configuram direitos de caráter negativo que exigem uma abstenção do Estado e não

---

<sup>503</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, 248.

<sup>504</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1995, p. 21.

<sup>505</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios de filosofia do direito**. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 12-13.

<sup>506</sup> Apontam-se também como três fases onde se afirmam primeiro os direitos de liberdade, aqueles que limitam o poder; segundo os direitos políticos que reconhecem uma liberdade como autonomia a representar uma participação generalizada dos membros da comunidade no poder político; e por terceiro os direitos sociais que revelam novas exigências de modo a assegurar bem-estar e igualdade não apenas formal, ou seja, a busca de uma liberdade através ou por meio do Estado. BOBBIO, Norberto. **Presente e Futuro dos Direitos do Homem. A era dos direitos**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campos, 1992, p. 32-33.

uma conduta de ordem positiva.<sup>507</sup> São eles os direitos à vida, à liberdade, à propriedade e à igualdade perante a lei, com complemento das liberdades de expressão coletiva, imprensa, manifestação, associação etc., além dos direitos de participação política, como os direitos de votar e ser votado. Esse rol revela a ligação dos direitos fundamentais com a democracia, além do direito de igualdade formal e de algumas garantias processuais, a exemplo do devido processo legal, do *habeas corpus* e do direito de petição.<sup>508</sup>

Já os direitos fundamentais de segunda geração surgem da constatação de que a igualdade e liberdade formais consolidadas no seio do Estado liberal não se revelaram suficientes para assegurar o efetivo exercício dos direitos positivados, notadamente pelos problemas econômicos e sociais advindos da industrialização, que impulsionou relevantes movimentos de reivindicação e reconhecimento de direitos de conteúdo diverso daqueles de mera abstenção, pautados pelo *status negativus*, para exigir-se posição ativa por parte do Estado.<sup>509</sup> Ou seja, “são os direitos sociais, culturais e econômicos, bem como os direitos coletivos ou de coletividades, introduzidos no constitucionalismo das distintas formas de Estado Social”.<sup>510</sup> Estão nesse rol as liberdades sociais, a exemplo o direito de greve, a liberdade de sindicalização e os direitos dos trabalhadores.

Os direitos fundamentais de terceira geração (de solidariedade e fraternidade) apontam para a proteção da coletividade, de grupos humanos como a família, a nação, saindo da dimensão individualista das outras duas gerações, para conceder uma titularidade difusa. Dentre esses estão o direito ao meio ambiente, à paz e à autodeterminação dos povos.<sup>511</sup> Canotilho explica:

A partir da década de 60, começou a desenhar-se uma nova categoria de direitos humanos vulgarmente chamados direitos da terceira geração. Nesta perspectiva, os direitos do homem reconduzir-se-iam a três categorias fundamentais: os direitos de liberdade, os direitos de prestação (igualdade) e os direitos de solidariedade. Estes últimos direitos, nos quais se incluem o direito ao desenvolvimento, o direito ao patrimônio comum da humanidade pressupõe o dever de colaboração de todos os estados e não apenas o *actuar activo* de cada um e transportam uma dimensão *colectiva* justificadora de um outro nome dos direitos em causa: direitos dos povos. Por vezes, estes direitos são chamados direitos de quarta geração.<sup>512</sup>

<sup>507</sup> BONAVIDES, Paulo. **Curso de Direito Constitucional**. 6. ed. São Paulo: Malheiros, 1996. p. 517.

<sup>508</sup> SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais**. Porto Alegre: Livraria dos Advogados, 1998, p. 48.

<sup>509</sup> BUFFON, Marciano. A tributação como instrumento de concretização dos direitos fundamentais. **Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Uberlândia**, v. 38, n. 2, 2010, p. 568.

<sup>510</sup> SARLET, Ingo Wolfgang. *op. cit.*, p. 49-50.

<sup>511</sup> BONAVIDES, Paulo. **Curso de Direito Constitucional**. 6.ed. São Paulo: Malheiros, 1996. p. 524-525.

<sup>512</sup> CANOTILHO, J. J. G. *op. cit.*, p. 386.

Em especial sobre tema dos direitos fundamentais de terceira geração – solidariedade e fraternidade –, destaca-se o pensamento de Lima Vaz, que contribuiu significativamente para a reflexão sobre o papel ético do Estado e do direito na consecução dos direitos e garantias fundamentais.

Lima Vaz estabelece uma crítica ao modelo social contemporâneo, sua crise espiritual, o solipsismo e o niilismo ético que se estendem ao campo das ideias e das práticas sociais, e alerta para o pragmatismo de uma sociedade que existe para solucionar o problema das necessidades que se desdobram, como necessidades artificiais, cuja efetivação histórica é a nossa sociedade de consumo.

Afirma Lima Vaz:

[...] a fascinação pelo objeto técnico na sua essencial referência antropocêntrica, seja teórica (ciência), seja operacional (técnica), é o fator verdadeiro e mais eficaz do esquecimento do Ser e do descrédito da metafísica bem como das consequências niilistas que daí se seguem.<sup>513</sup>

No mundo da técnica, o homem tem que se adaptar, funcionar e produzir. Perde, assim, sua identidade em função dessa lógica funcional e não raro assume postura apática ou omissa quanto à esfera política, sobretudo quando as interpretações da vida pública não são suficientes e, mais importante, quando não vislumbra possibilidade real de deliberar diante de um absurdo emaranhado de informações e de interesses. A esse homem (que deixa de ser um *animal político* a que se referia Aristóteles) muitas vezes o que resta é apenas o desejo insaciável de busca egoísta pela autorrealização.

Lima Vaz critica esse modelo de liberdade individualista estabelecido na sociedade pós-moderna, essa *razão instrumental* que visa apenas à satisfação das necessidades artificiais dos sujeitos. Para o filósofo, a liberdade e a sociedade requerem um nível de racionalidade que expresse a natureza e a estrutura da convivência humana em um patamar mais elevado do que a produção e o consumo de objetos.<sup>514</sup>

---

<sup>513</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia V: introdução à ética filosófica II**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 282.

<sup>514</sup> Nesse sentido, Salgado nos alerta que o mundo contemporâneo deve, para além da mera globalização econômica, promover a globalização dos Direitos Fundamentais e da estrutura do direito que os acompanha, como máximo ético e único modo de efetivação da Ideia de Justiça. Ele arremata sua reflexão evidenciando o papel do Ocidente como ponto de chegada do percurso ético do Espírito. São os Direitos Fundamentais construídos na processualidade da cultura ocidental o máximo ético capaz de promover qualquer intenção de justiça no plano internacional. Logo, o Sujeito Universal de Direitos Universais aparece como questão central, uma vez que passa ser necessário compreender quais seriam essas prerrogativas jurídicas de dignidade, traduzidas em direitos fundamentais, que podem ser postas como válidas universalmente no plano de uma mútua aceitação entre as nações, e não no plano de uma mera imposição, pela violência, de valores meramente unilaterais. (COELHO, Saulo de Oliveira Pinto. Sujeito Universal de Direitos Universais como núcleo da totalidade da realidade do Direito

A sociedade necessita, defende Lima Vaz, elevar-se ao plano ético, como uma comunidade de homens livres, cuja relação intersubjetiva seja regida segundo o direito de cada um ter a sua dignidade pessoal reconhecida em participação para a efetivação do bem-estar social.<sup>515</sup> O conceito de comunidade exprime, assim, a determinação da expressão livre do consenso intersubjetivo que, por sua vez, determina o espírito ou a liberdade na construção da vida comunitária. Da particularidade da situação deve-se restituir, contudo, a plena inteligibilidade do universal da comunidade como identidade na diferença não em sua abstração, mas na concretude do conceito realizado.<sup>516</sup>

Nesse diapasão, a liberdade expressa na dialética do reconhecimento supera os dualismos característicos da sociedade capitalista de produção: indivíduo-sociedade, trabalho-capital. Lima Vaz relaciona liberdade e sistema econômico, compreendendo o trabalho como expressão do ser humano e como anterior ao capital. Pela sua visão humanista da ciência e da técnica, como formas criativas do homem hodierno na luta pela sobrevivência e na transformação da natureza, abrem-se possibilidades inéditas para a vida humana e para sua proposta de uma sociedade sedimentada na comunicação livre entre os sujeitos que lutam pelo bem comum. O projeto político de uma sociedade justa, como expressão da consciência política dos cidadãos ou como espaço de realização humana dos indivíduos na comunidade, refere-se necessariamente às exigências éticas dos sujeitos.

Esse nível de sociabilidade se constrói, portanto, como uma relação diferenciada do reconhecimento, que não se limita à igualdade da satisfação das necessidades individuais, mas pela igualdade que suprassume dialeticamente as diferenças, elevando os indivíduos à esfera propriamente política do reconhecimento universal ou da convivência sem perder de vista o bem universal. Nesse sentido, Carreiro Miranda:

Lima Vaz propõe a criação de espaços históricos que possibilitem a práxis política consciente; de uma comunidade que lute pela igualdade reconhecida e afirmada perante a Lei; de uma sociedade que se caracterize pela universalidade da lei (justiça) e pelo Estado de direito que propicie a convivência numa organização justa, reconhecida por todos os cidadãos, e que articule, enfim, a eficiência do modo de produção e de distribuição dos bens materiais. Lima Vaz retoma a correta articulação entre igualdade e liberdade, pressupondo a progressiva participação livre e responsável de todos os cidadãos na reforma moral do Estado e na elaboração de um projeto

---

no pensamento atual de Joaquim Carlos Salgado: homenagem aos 70 anos do jusfilósofo mineiro. **Meritum, Revista de Direito da Universidade FUMEC**, v. 8, n. 2, 2013, p. 487.

<sup>515</sup> “O eidos da relação de intersubjetividade é circunscrito, portanto, ao espaço conceptual delimitado pela pluralidade dos sujeitos e pela relação que se estabelece entre eles a forma de uma unidade na pluralidade” (VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 74).

<sup>516</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia IV: introdução à ética filosófica II**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 238.



democrático que atenda às exigências éticas. Daí a necessidade da educação para a liberdade em todos os níveis estruturais concêntricos da experiência comunitária: nível do encontro, nível comunitário, nível societário e o nível intracultural, a fim de que os sujeitos se conscientizem da importância da criação de um jeito ético de fazer política, que ultrapasse as formas de dominação que amarram a sociedade política aos interesses imediatos e se dirija para a universalidade do reconhecimento de todos na sociedade democrática.<sup>517</sup>

Com efeito, a igualdade deve ser considerada na diferença das liberdades que se fazem presentes no espaço político, na singularidade irreduzível e na intransferível carga de sua responsabilidade pessoal.<sup>518</sup>

Como dito antes, o Estado deve utilizar sua atividade financeira e a tributação para muito além do aspecto puramente arrecadatório. Os recursos que ingressam no tesouro público devem ser encaminhados e aplicados, direta ou indiretamente, para a realização do bem comum, entendido como a concretização dos objetivos constitucionalmente postos, via materialização dos princípios constitucionais e dos direitos fundamentais.

A atividade financeira do Estado é seguramente um dos mais eficientes instrumentos para a efetivação dos direitos fundamentais. Mais que possível, é necessário que a receita pública e a despesa pública sirvam aos direitos fundamentais econômicos, sociais e culturais (coletivos, portanto), sem deixar de respeitar os direitos fundamentais limitadores da ação estatal (individuais). Isto é, o fato de a tributação afetar diretamente na efetivação de direitos e garantias fundamentais pelo Estado, não significa, todavia, que o Estado detenha um *cheque em branco* para onerar o contribuinte desmedidamente. Estamos com Becho:

De qualquer modo, os tributos extrafiscais, tanto quanto os fiscais, devem submeter-se aos princípios que informam a tributação: igualdade, legalidade, generalidade, proporcionalidade, não-confiscatoriedade etc. Além disso, a medida em que interferem nas condutas das pessoas, precisam encontrar respaldo num valor constitucionalmente consagrado, nunca em concepções ideológicas ou morais, incompatíveis com a liberdade na atuação da vida privada das pessoas, que deve imperar num Estado Democrático como o nosso.<sup>519</sup>

---

<sup>517</sup> MIRANDA, Daniel Carreiro. **A questão ontológica da intersubjetividade e o conceito de comunidade segundo Lima Vaz**. Belo Horizonte, FAJE-MG, v. 3 n. 4 (2018): XI Colóquio Vaziano, 2018, p. 86. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/annales/article/view/4080>. Acesso em: 21 jan. 2021.

<sup>518</sup> HERRERO, Francisco Javier. **Estudos de ética e filosofia da religião**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 132.

<sup>519</sup> CARRAZZA. Roque Antônio. **Imposto sobre a renda: perfil constitucional e temas específicos**. São Paulo: Malheiros. 2005, p. 132.

Deve ser realizada uma permanente reflexão ética do uso da atividade financeira (entendida nas vertentes da arrecadação das receitas e ordenação das despesas). A tributação deve existir em função do ser humano, e não o contrário. Por isso

[...] há um relativo consenso acerca da impossibilidade de ampliação da carga tributária brasileira, tendo em vista que esta já alcançou o patamar próximo à insuportabilidade. Portanto, deve-se buscar meios de reduzir a carga tributária, e não ampliá-la com a majoração ou instituição de novas contribuições, pretensamente destinadas a servir de fonte de custeio para o cumprimento das promessas constitucionais.<sup>520</sup>

Nessa linha de raciocínio, não nos parece possível pensar em neutralidade do sistema tributário frente ao sistema econômico. É necessário um olhar humanista e ético sobre o papel da tributação no Estado Constitucional Democrático, a superar a visão meramente utilitarista da tributação, que leva em conta apenas seu aspecto de eficiência econômica.

Há muito se reconhece que o sistema tributário tem de levar em consideração a moralidade política ou justiça. Todo aquele que defende um sistema tributário que seja simplesmente ‘o melhor para o crescimento econômico’ ou ‘o mais eficiente’ tem de fornecer não somente uma explicação de por que o sistema de sua predileção tem essas virtudes, mas também um argumento de moralidade política que justifique a busca do crescimento ou da eficiência sem que se levem em conta outros valores sociais.<sup>521</sup>

Relativamente ao tema, Bolzan de Moraes pondera:

E voltamos assim [...] ao essencial: a prática renovada e aprofundada da democracia. O ‘meio justo’ não derivará nunca da planificação de especialistas, por mais bem intencionados que sejam e qualquer que seja o nível, mesmo mundial, das suas intervenções. É do debate democrático, agora interpelado pela urgência de desafios inéditos, que deverão proceder as decisões susceptíveis de inflectir a nossa forma de habitar a Terra [...] Resta, portanto, inventar práticas concertadas, públicas, privadas ou associativas, para dar corpo a um outro modelo de desenvolvimento.<sup>522</sup>

Como já salientado anteriormente, contornos conceituais do denominado bem comum não podem ser aleatoriamente definidos pelas políticas público-partidárias, pois essa ideia está constitucionalmente prevista (faz parte da obrigação política) e, desse modo, vincula a todos os poderes, em todas as esferas. Em um plano pragmático, a realização do bem comum passa pela concretização dos objetivos e princípios constitucionalmente postos.

<sup>520</sup> BUFFON, Marciano. *op. cit.*, p. 569.

<sup>521</sup> MURPHY, Liam; NAGEL, Thomas. **O mito da propriedade: os impostos e a justiça**. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 16.

<sup>522</sup> MORAIS, José Luis Bolzan de. Novos Direitos e Tributação: perspectivas necessárias para uma eco-tributação. Anotações Preliminares. In TORRES, Heleno Taveira (org.). **Direito Tributário Ambiental**. São Paulo: Malheiros, 2005, p. 620.

Concebendo-se que os direitos fundamentais conhecidos como de primeira geração, em sua acepção mais ampla, têm como escopo proteger a propriedade, a liberdade e a igualdade, justifica-se a sua aplicação na esfera tributária já que, nesse plano, todos esses direitos estão inteiramente envolvidos e seriamente comprometidos, caso não paire uma nítida proteção mediante coerente arcabouço normativo de limitação.<sup>523</sup>

Arrematamos dizendo, à guisa de elucidação adicional, que a desobediência civil em matéria tributária como instrumento oponível ao próprio Estado para impedi-lo ou dissuadi-lo de adotar (ou de continuar a adotar) condutas que comprometam seu compromisso ético, se dirige à norma positiva estudada pelo direito tributário (em última análise o objeto da desobediência é a lei que determina o recolhimento de certo tributo aos cofres públicos). Esse é o objetivo imediato da desobediência civil que estamos a trabalhar nessa pesquisa. Contudo, o objetivo mediato (e nessa medida a verdadeira razão de ser da desobediência civil em matéria tributária) é maior, mais amplo, e está no campo de estudo do direito financeiro: trata-se da aplicação daquelas receitas tributárias segundo os fins éticos do Estado. É dizer, depois de o Estado se abastecer de dinheiro, ele deve aplicar o dinheiro segundo os fins previamente definidos. Se, como explica Oliveira, “a decisão de gastar é, fundamentalmente, uma decisão política”<sup>524</sup>, a rigor é essa decisão política que a desobediência civil em matéria tributária busca atingir ao desobedecer a norma tributária. Ao limitar o acesso do Estado que olvida sua finalidade ética a recursos, a desobediência civil em matéria tributária terá o condão de deflagrar o debate e de despertar a consciência política capaz de fazer com que a despesa pública seja aplicada no nobre sentido de dar efetiva concretização aos direitos fundamentais.

Agora que logramos articular a desobediência civil (geral) e o conteúdo tributário, precisamos, antes de seguir, fazer a distinção entre de desobediência civil e objeção de

---

<sup>523</sup> “Constata-se que os direitos dos contribuintes aparecem nas principais cartas e declarações de direitos que formalizaram os primeiros passos para uma positivação dos direitos humanos, na versão da exigência de consentimento do Conselho Comum do Reino, da Assembleia ou Parlamento para autorizar a instituição de tributos, conforme referência contida neste trabalho. Daí por diante, o princípio da legalidade da tributação tem sido acolhido na maioria das constituições dos países ocidentais. A par da importância e sedimentação histórica dos direitos dos contribuintes, cabe enaltecer que esse nível de consagração positiva se deu por influências de valores que foram sendo incorporados na evolução das sociedades. Com a mudança de paradigma imposto pelo liberalismo, nas vertentes política, econômica e social, transpostas para o Direito Constitucional, o Estado tomou um outro formato em que o segmento da tributação assumiu o modelo denominado “Estado Fiscal”. A partir daí, a tributação passa a ser a principal fonte de receita do Estado, abandonando-se a fórmula de Estado Patrimonial, em que o patrimônio do Monarca se confundia com o do Estado. Se houve uma mudança de sentido do princípio da legalidade que passou a ter uma natureza procedimental por não mais firmar uma garantia plena para os contribuintes, aconteceu também a necessidade do estabelecimento de outros direitos de cunho material, o que ocorreu essencialmente com a exigência de aferição da capacidade contributiva nas relações tributárias.” (LIMA NETO, Manoel Cavalcante de. *op. cit.*, p. 99).

<sup>524</sup> OLIVEIRA, Regis Fernandes. *op. cit.*, p. 63.

consciência (ambas espécies de direito de resistência). Não estranhe o leitor o momento escolhido para esse aparte. A justificativa decorre da influência de Henry David Thoreau, ensaísta, poeta, naturalista e filósofo (as definições variam muito), autor do ensaio *Civil Disobedience*, escrito após ter retornado de um retiro de dois anos (julho de 1845 a setembro de 1847) às margens do lago Walden, para onde foi aos 27 anos de idade e construiu uma pequena casa para viver em contato direto com a natureza.

Ainda que exista algum debate sobre a origem da expressão *desobediência civil*, não resta dúvida de que foi Thoreau o responsável por sua popularização e inserção no léxico contemporâneo do direito, da política e de outras ciências. Não obstante, ao adotar uma conduta desobediente e recusar-se a pagar tributos como forma de protesto contra um governo que, na sua visão, engajara-se numa guerra injusta (a Guerra Mexicana, de 1846 a 1848) e que permitia a existência da escravidão em seu território<sup>525</sup>, Thoreau não praticou a desobediência civil tal qual a entendemos nesse trabalho (como o que ele fez foi resistir ao pagamento de tributos como forma de protesto, muita confusão existe, notadamente considerado o recorte teórico dessa pesquisa, que enfoca a desobediência civil tributária). Porém, o que Thoreau fez foi objeção de

---

<sup>525</sup> A região da Nova Inglaterra vivia intensa crise nos anos 1840 e 1850 em razão do modelo escravagista norte-americano. O ambiente estava especialmente tenso após o *Fugitive Slave Act* de 1850, que determinava que os escravos fugidos e posteriormente recapturados fossem devolvidos a seus proprietários e que todos os cidadãos cooperassem com a lei, que foi apelidada por abolicionistas de *Bloodhound Law* (Lei Cão de Caça, numa tradução livre), em referência aos cães que usados para perseguir escravos fugidos.

Além disso, havia eclodido em 1846 a Guerra Mexicana, um conflito armado entre os Estados Unidos da América e o México que durou até 1848 e foi animada pelas ideias de “Destino Manifesto”, crença segundo a qual o Estados Unidos da América teriam o direito divino de civilizar toda a América do Norte através da expansão de suas fronteiras.

Num viés mais claramente econômico, os estados norte-americanos do Sul escravagista tinham interesse em anexar territórios e assim rivalizar com os estados do Norte (não escravagistas), que experimentavam rápido crescimento. Abolicionistas do Norte apontavam que a guerra era uma tentativa de proprietários de escravos do Sul de recrudescer a escravidão e garantir sua influência junto ao governo federal.

A Guerra Mexicana foi altamente controversa e sofreu oposição de grupos partidários organizados, anti-imperialistas e abolicionistas que apontavam para o alto custo econômico e de vidas de soldados norte-americanos. O centro do sentimento abertamente contrário à guerra gravitava em torno da Nova Inglaterra (região onde Thoreau nasceu e viveu) e foi diretamente ligado ao movimento de abolição da escravidão. A questão escravagista, aliás, está intimamente ligada às origens da Guerra de Secessão Americana, que eclodiu em 1861 (um ano antes da morte de Thoreau) e durou até 1865.

Após o conflito, os Estados Unidos ampliaram seu território em cerca de um quarto, ao passo que o México perdeu aproximadamente metade do seu.

Foi nesse contexto histórico que Thoreau sustentou que pagar tributos acaba sendo uma forma de colaborar com a injustiça quando se contribui para um governo que financia a Guerra Mexicana e a escravidão. E conclui dizendo que as mesmas pessoas que aplaudem soldados que se recusam a tomar parte numa guerra injusta não são capazes de recusar o pagamento de tributos a um governo que começou a guerra (a recusa em pagar tributos que Thoreau efetivamente adotou custou-lhe um dia na prisão, durante o verão de 1846 – ele foi solto no dia seguinte quando alguém interferiu e pagou os tributos devidos. (Texto originalmente publicado sob o título de “Resistance to Civil Government” no periódico *Æsthetic Papers* (1849). Publicado postumamente como “Civil Disobedience” em “A yankee in Canada, with anti-slavery and reform papers.” (1866).

consciência<sup>526</sup>. É exatamente para afastar qualquer confusão que nos determos aqui para diferenciar desobediência civil e objeção de consciência.

Segundo Rawls (cuja visão liberal da desobediência civil foi analisada no item 2.2, a objeção de consciência consiste na repulsa por parte de um indivíduo particular a uma certa determinação normativa, quer seja legal ou administrativa, que lhe foi diretamente dirigida, consistindo em uma ação ou omissão individual.<sup>527</sup>

Na objeção de consciência o indivíduo tem como base de sua postura resistente uma ação de caráter moral, relacionando sua conduta a um valor individual, que não precisa ser fundamentado em princípios políticos ou em algum senso coletivo de justiça. Nessa linha, é suficiente, por hipótese, uma alegação de caráter religioso para o descumprimento do preceito legal. Pelo viés nitidamente individualista, trata-se de uma atitude pouco propositiva, que se resume a sua manifestação negativa de não se submeter ao regramento geral por uma convicção de cunho pessoal. Não tem, portanto, a força da desobediência civil, que tem o caráter coletivo entre seus elementos indispensáveis, como demonstrado no tópico 2.3 acima.

No entanto, o caráter eminentemente subjetivo da objeção de consciência manifestada numa espécie de imperativo categórico do *eu*, e de seu respectivo interesse solipsista, ignora completamente a própria existência desse ser social que toma sua decisão, a partir de uma convivência comunitária. Seu critério, embora individual e aparentemente bastante em si mesmo, apenas se manifesta quando acaba reverberando o critério coletivo-político das circunstâncias que moldaram seu aparecimento.<sup>528</sup>

Por isso mesmo, entendemos ser a desobediência civil uma espécie de direito de resistência mais adequada para nossa pesquisa, pois diferentemente da objeção de consciência

---

<sup>526</sup> Registramos aqui o pensamento de Lafer – distinto do que defendemos –, para quem “a desobediência civil tal como formulada por Thoreau pode ser encarada como um direito humano de primeira geração. Ela é individual quanto ao modo de exercício, quanto ao sujeito passivo do direito e quanto à titularidade. Aproxima-se da objeção de consciência, mas dela se diferencia, pois a objeção de consciência obedece a um imperativo moral, que leva o indivíduo que a afirma, *qua* indivíduo, à recusa em violar um imperativo supremo de sua ética e, por via de consequência, ao não cumprimento de uma lei positiva. Já a desobediência civil visa demonstrar a injustiça da lei através de uma ação que almeja a inovação e a mudança da norma através da publicidade do ato de transgressão. Esta transgressão à norma, na desobediência civil, é vista como o cumprimento de um dever ético do cidadão – dever que não pretende ter validade universal e absoluta, mas que se coloca como imperativo pessoal numa dada situação concreta e histórica. In LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Cia das Letras, 1988, p. 200.

<sup>527</sup> RAWLS, Jonh. *op. cit.*, p. 408.

<sup>528</sup> Neste sentido, Hannah Arendt nos adverte: “Sempre que os juristas procuram justificar a desobediência civil em termos de moral e legalidade, interpretam sua causa à imagem ou do objetor de consciência ou do homem que testa a constitucionalidade de um estatuto. O problema é que a condição de contestador civil não tem qualquer analogia com nenhum dos casos, pela simples razão que ele nunca existe como um único indivíduo; ele só pode funcionar e sobreviver como membro de um grupo.” (ARENDR, Hannah. **Crises da República**. Trad. José Volkmann. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999, p. 53).

que se caracteriza por um teor de consciência moral razoável, de pouca publicidade e de nenhuma agitação, objetivando, no máximo, um tratamento alternativo ou alterações na lei, a desobediência civil é um ato que manifesta de forma coletiva, em que “os grupos exercem pressão mais eficiente para modificar as leis ou as práticas governamentais, clamando por uma maior rapidez para a solução do impasse.”<sup>529</sup>

Nesses termos, podemos vislumbrar que a ideia de resistência ao poder absoluto toma forma e conteúdo, no sentido de que seria legítima a oposição às injustiças e abusos por parte dos governantes. No entanto, é importante frisar que a desobediência civil “tem determinadas especificidades que a diferenciam de outros comportamentos do cidadão frente à obrigação de obedecer às leis”<sup>530</sup>. A desobediência civil (tal como sugere o qualificativo *civil* da própria nomenclatura) tem proximidade com o conceito de cidadania, a implicar uma série de outros elementos a serem considerados na prática de uma conduta desobediente civil.

Para além dos elementos formais indispensáveis à configuração da desobediência civil enquanto tal, a dignidade humana, os direitos e liberdades civis e políticas, o princípio democrático-participativo e o próprio Estado de Direito reúnem-se no exercício da cidadania. Logo, tais elementos apresentam-se como indispensáveis para a configuração da desobediência civil.

#### **4.4 A desobediência civil tributária como meio de realização dos direitos fundamentais no Estado Constitucional Democrático**

Como regra, os estudos de direito tributário têm exacerbado enfoque nas técnicas e formas de instituição e cobrança de tributos. Mecanismos de arrecadação, espécies tributárias, lançamento, fato gerador, hipótese de incidência, além dos princípios e garantias, como legalidade, capacidade contributiva, isonomia, não confisco, entre outros inúmeros, são temas recorrentes na doutrina clássica e na jurisprudência tributária. Porém, tanto os direitos e garantias do contribuinte como as técnicas não devem ser vistos como ponto de chegada. Ao contrário, são o ponto de partida para que o Estado Constitucional Democrático obtenha os recursos públicos necessários para engendrar e financiar a realização de seus fins, que consiste na declaração e concretização dos direitos fundamentais.

---

<sup>529</sup> COSTA, Nelson Nery. **Teoria e realidade da desobediência civil**. 2. ed. rev. e ampliada. Rio de Janeiro: Forense, 2000, p. 45-46.

<sup>530</sup> *Ibidem*, p. 44.

Toda nossa análise empreendida neste Capítulo 4 tem também em vista o aspecto da despesa pública que, junto com a receita pública, compõe a atividade financeira do Estado, na medida em que, após traçar as finalidades que devem ser atendidas, qualificadas como interesse público, o Estado precisa abastecer-se de dinheiro para o atendimento e o cumprimento de seus objetivos. Ou seja, após a entrada dos recursos, o Estado deve aplicá-los nos fins previamente traçados (a despesa pública<sup>531</sup>), consubstanciados no orçamento.

Embora a atividade financeira do Estado seja eminentemente instrumental (obter recursos e realizar gastos não são um fim em si mesmo), não deve ser neutra frente aos valores e princípios jurídicos. Ao contrário, a eles se vincula intimamente. Como explica Torres, “a liberdade necessita das finanças do Estado para que possa se afirmar, ao mesmo tempo em que limita o exercício da atividade financeira. A justiça na sociedade moderna passa pela fiscalidade e pela redistribuição de rendas.”<sup>532</sup>

É exatamente nesse contexto que a desobediência civil em matéria tributária se afirma como mecanismo ou instrumento de defesa dos direitos fundamentais, hábil à concretização do processo dialético de evolução pacífica do sistema, no sentido da retomada do papel ético do Estado. Ou seja, a desobediência civil cujo fundamento é a reafirmação da obrigação política<sup>533</sup> e que se dirige à defesa dos valores fundamentais do próprio sistema, de modo a garantir-lhe maior racionalidade e justiça, é, ela mesma, um direito fundamental de primeira geração e se acha entre “princípios implícitos nas constituições democráticas”<sup>534</sup> como expressão máxima da soberania popular para proteção e efetivação dos direitos fundamentais.

Ora, o Estado Constitucional Democrático é o momento de chegada da cultura ocidental que deu unidade à vontade política e à razão ética e se torna o “Estado ético por excelência, cuja finalidade ética é realizar os direitos fundamentais declarado em sua constituição”<sup>535</sup>. Como o elemento *democrático* desse Estado implica que a origem do poder esteja no povo, único titular para o legítimo exercício do poder, então a desobediência civil – tal qual a concebemos aqui e sem limitação de alcance, *a priori*, em razão da matéria –, é seguramente uma das expressões mais legítimas e diretas dessa titularidade.

A desobediência civil em matéria tributária, dessa maneira, insere-se como parte do *processo* do movimento racional da cultura na produção do conteúdo axiológico do direito, em

<sup>531</sup> OLIVEIRA, Regis Fernandes de. *op. cit.*, p. 62.

<sup>532</sup> TORRES, Ricardo Lobo. *op. cit.*, p. 5.

<sup>533</sup> LAFER, Celso. *op. cit.*, p. 326.

<sup>534</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, p. 49.

<sup>535</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *Justiça e conflitos do sistema constitucional democrático. Sino de Samuel. Jornal da Faculdade de Direito da UFMG*. Belo Horizonte, n. 41, 1998, p. 8.

que uma ordem jurídica compatível com o *justo* é a que dá primazia aos direitos fundamentais como valores fundamentais da cultura, revelados no processo histórico de conteúdo axiológico, e, dessa maneira, define o conteúdo da ideia de justiça. Com efeito, os direitos fundamentais representam o conteúdo da justiça material, isto é, a essência da obrigação política que imantará (ou que deveria imantar) toda normatividade estatal (as obrigações jurídicas). Nessa racionalidade que molda a ideia de justiça está plasmada a seleção de valores que convalidam os interesses de todos (numa perspectiva de universalidade). Assim, para além do *justo* formal – articulação das esferas da legalidade e da legitimidade –, interessa-nos sobretudo o *justo* material, como reflexo do estágio de evolução histórica alcançado e institucionalizado no âmbito do Estado Constitucional Democrático, que representa o momento da superação do *direito abstrato* liberal e dos formalismos, para alçar o direito a uma categoria política, através da articulação entre Estado e sociedade.<sup>536</sup>

Em linha com o pensamento de Hegel abordado no tópico 3.3 supra, o Estado Constitucional Democrático será mediatizado pela racionalidade que irradia o conteúdo material do direito (direito concreto e universal dentro do Estado). Direito que representa, nessa perspectiva, a superação das contradições da sociedade na forma de concretização do consenso racional. É esse consenso ético racional compartilhado por todos que atingem uma esfera axiológico-jurídico-positiva e garante a própria manutenção do sistema democrático racional.<sup>537</sup>

Da mesma forma, é possível pensar na formação do *justo*, há que conceber a possibilidade de sua ruptura. A ruptura do *justo* formal tem relação com a limitação do acesso ou da utilização dos procedimentos formais de participação no processo democrático. A ruptura do *justo* material, noutro giro, relaciona-se com a ausência ou a tibiez da garantia universal dos direitos fundamentais pela limitação ao acesso ou à sua fruição pelos cidadãos (ainda que eles tenham participado, pelo menos formalmente, do consenso racional constitucionalmente estabelecido). A ruptura do *justo* instaura um conflito no seio do Estado Constitucional Democrático que, para além da possibilidade de solução através dos mecanismos e instrumentos jurídico-políticos já previstos no sistema constitucional, abre concreta possibilidade de utilização da desobediência civil “como instrumento necessário à manutenção do nível de

---

<sup>536</sup> RIBEIRO, Fernando J. Armando. **A configuração jurídica da desobediência civil no estado constitucional democrático**. Tese (Doutorado em Direito). Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2002, p. 272-274.

<sup>537</sup> *Ibidem*, p. 274.



racionalidade inerente à ordem democrática e como respeito à própria obrigação política legitimadora da atividade normativa do sistema.”<sup>538</sup>

Assim, a desobediência civil – como forma de participação democrática intrassistêmica e pró-sistêmica – revela-se, do ponto de vista formal, como um mecanismo de uso *intensivo* das instituições democráticas e “último garante da legitimidade do próprio Estado de Direito”. Sob a perspectiva material, é instrumento de afirmação radical do *justo material* do sistema constitucional democrático, “mediante a garantia do justo cumprimento de todas as consequências advindas da universalidade inerente e essencial dos direitos fundamentais”<sup>539</sup>.

Noutra mirada, a desobediência civil projeta-se como a concretização de um processo dialético, cuja tese é constituída pela obrigação jurídica objeto da conduta desobediente (em nossa hipótese de trabalho, a norma de direito tributário que determina o recolhimento de certo tributo aos cofres públicos); sua antítese é representada pela própria conduta desobediente (o ato deliberado, público, coletivo e não violento de deixar recolher certo tributo); e cuja síntese é o resultado que a conduta desobediente terá produzido, ainda que de forma gradual, consistente no movimento de reaproximação do Estado de seu ideal ético. É na síntese desse processo dialético que se pode perceber mais um aspecto relevante da desobediência civil: a possibilidade de seu papel simbólico e de seu caráter pedagógico, mais na linha de um *soft power*<sup>540</sup>, quer dizer, uma eficiente alternativa de persuasão e convencimento público que pode ter relevante utilidade tático-estratégica (trata-se da necessidade de comover ou ativar a opinião pública, com o objetivo de modificar decisões do Estado – em seus três ramos clássicos do poder soberano –, como sugere Estevez Araujo<sup>541</sup>).

A síntese desse processo dialético ocorre no espaço concreto e real em que pontualmente se instaure mais igualdade substancial (na forma de realização dos direitos fundamentais), de modo a corrigir omissões inconstitucionais<sup>542</sup>. É nesse espaço, reafirmamos, que se situa a

<sup>538</sup> *Ibidem*, p. 275.

<sup>539</sup> *Ibidem*, p. 278-279.

<sup>540</sup> *Soft power e hard power* são ideias utilizadas principalmente no campo das relações internacionais. Joseph Nye cunhou o termo em um livro de 1990 (*Bound to Lead*), que em determinada passagem explica de maneira não muito ortodoxa, mas bastante precisa, a ideia de *soft power*: “*the basic concept of power is the ability to influence others to get them to do what you want. There are three major ways to do that: one is to threaten them with sticks; the second is to pay them with carrots; the third is to attract them or co-opt them, so that they want what you want. If you can get others to be attracted, to want what you want, it costs you much less in carrots and sticks.*” Dito de outra forma, pelo próprio Nye, *soft power is “the ability to affect others by attraction and persuasion rather than just coercion and payment.”* In NYE, Joseph. **Soft power: the origins and political progress of a concept**. Palgrave Communications. 3:17008 doi: 10.1057/palcomms.2017.8. <<https://www.nature.com/articles/palcomms20178>>, acesso em 11 jun. 2021.

<sup>541</sup> Apud MATOS, Andityas Soares de Mouta Costa. Desinstituição de desobediência civil: entre o estado de exceção e a democracia radical. *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 51, p.9-50, 2017, p. 42

<sup>542</sup> GODOI, Marciano Seabra de. *Justiça, igualdade e direito tributário*. São Paulo: Dialética, 1999, p. 172.

desobediência civil em matéria tributária, sobretudo ao se refletir sobre o sentido e o fundamento ético-político do tributo nas sociedades contemporâneas, “sendo que] uma análise dogmático-jurídica que não se dá conta deste fato perde muito em seu poder de compreensão totalizante da realidade.”<sup>543</sup>

Nesse contexto não se deve esquecer, como vimos defendendo, do tema da alocação das despesas públicas, na medida em que é inegável que o Estado que supera a função de mero garantidor de liberdades individuais e passou a intervir na economia (a que Torres chamou de *Estado Fiscal Social*<sup>544</sup>), o faz tanto na vertente da arrecadação de receitas públicas (o tributo, notadamente através da extrafiscalidade) como na vertente da alocação da despesa pública<sup>545</sup>.

Nesse ponto cabe trazer interessante análise de Magin Pont Mestres, Catedrático de *Hacienda y Contabilidad Pública na Escuela de Altos Estudios Mercantiles de Barcelona*, que trabalha a questão da resistência fiscal<sup>546</sup>, aponta suas causas à luz da psicologia e propõe sua solução através do direito financeiro e da educação fiscal.

Para Mestres, o dever fiscal (entendido como o compromisso de observar integralmente a legislação tributária e, em última análise, recolher tributos) só cria raízes na consciência moral quando o sentimento de justiça coincide ou se aproxima do mundo tributário concreto. Na falta dessa conexão entre consciência e tributação, o dever fiscal subsiste apenas como obrigação juridicamente posta, porém não como um dever vivenciado pelo cidadão. Dessa forma, a atitude *consciente* de resistência fiscal surge da contemplação e da reflexão sobre o mundo e sua realidade circundante. Como resultado dessa análise, o indivíduo deliberará cumprir seus deveres tributários ou a eles opor resistência. Em ambos os casos, afirma Mestres, com idêntico sentido de responsabilidade, pois a resistência fiscal é reflexo e consequência de uma atitude intencional e refletida. Portanto, “não é correto afirmar que as pessoas que oferecem resistência fiscal ao pagamento de tributos carecem de consciência fiscal”<sup>547</sup>. A resistência fiscal decorre, sustenta Mestres, do próprio senso de responsabilidade do cidadão.

Mestres explica, ainda, que os fatores determinantes do ambiente coletivo variam. Vão desde os convencionais, de cumprimento um tanto inconsciente, até as ideias entendidas como

---

<sup>543</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>544</sup> TORRES, Ricardo Lobo. *op. cit.*, p. 8.

<sup>545</sup> O recrudescimento do uso da despesa pública no pós-guerra nos países da Europa ocidental e nos Estados Unidos da América, como instrumento de implementação de políticas de crescimento econômico e de pleno emprego é conhecido e gerou o *Welfare State* (o Estado de Bem-Estar Social), que entra em crise a partir da década de 1980, sobretudo na Inglaterra, na França, na Alemanha e nos Estados Unidos.

<sup>546</sup> MESTRES, Magin Pont. **El problema de la Resistencia fiscal (suas casusa a la luz de la psicologia. Su solución a través del Derecho financeiro y de la Educacion fiscal)**. Barcelona: Caso Editorial Bosch, 303 p.

<sup>547</sup> *Ibidem*, p. 273.

valores com significado, passando pelos preceitos jurídicos. Isto é, no marco estrito do direito tributário e do direito financeiro, o ordenamento jurídico-político condiciona o ambiente e a percepção coletiva. Para o professor espanhol, dado que as raízes mais profundas do direito estão arraigadas no mais íntimo da pessoa e são alimentadas por tendências e sentimentos normativos, resulta que se os preceitos de direito tributário positivo coincidirem com a vivência de justiça, prevalecerá uma propensão generalizada ao cumprimento, suscetível de converter-se em uma de suas características mais marcantes.<sup>548</sup> Caso isso não ocorra, a tendência será a resistência (que poderá se converter numa postura efetivamente desobediente, ou seja, na desobediência civil em matéria tributária).

Para Mestres, os países em que prevalece a mentalidade de resistência ao tributo denotam estar imersos, no âmbito estritamente fiscal, naquilo que ele chamou de *estágio de civilização inferior*. A posição em que se encontra o contribuinte nos países em que prevalece essa mentalidade fiscal tendente à resistência tributária é uma posição forçada, imposta por circunstâncias históricas e presentes, em razão do distanciamento do direito tributário e do direito financeiro do seu papel no sentido de contribuir para a afirmação do *justo*.<sup>549</sup>

O trânsito da mentalidade de resistência ao pagamento de tributos para a mentalidade de acatamento e observância incontestes do direito tributário requer atuação sobre as causas diretamente conectadas com o problema. Essa atuação deve centrar-se fundamentalmente em duas frentes.

Na primeira, é fundamental a existência de um ordenamento jurídico-tributário-financeiro conforme a ideia de justiça, que tem um duplo sentido, numa análise predominantemente fiscal. De um lado, o reto exercício das funções públicas de arrecadação (aí inseridos todos os relevantes princípios de proteção do contribuinte contra os arbítrios do Estado, incluindo, naturalmente, o princípio da legalidade e todos os demais que hoje permeiam, em larga medida, os textos constitucionais e os ordenamentos jurídico-tributários desde o surgimento do Estado Moderno até os tempos atuais). Por outro lado, é também fundamental que a aplicação dos recursos tributários seja no sentido da realização dos fins éticos do Estado.

Na segunda frente, Mestres entende pela necessidade de uma educação fiscal compatível com a concepção do fenômeno tributário no Estado de Direito. Para ele, “ao direito tributário e

---

<sup>548</sup> *Ibidem*, p. 274.

<sup>549</sup> *Ibidem*, p. 274.

à educação fiscal, intimamente ligados, corresponde a transcendental tarefa de lograr que a observância dos preceitos jurídico-tributários se identifique com os deveres de consciência.”<sup>550</sup>

O câmbio da mentalidade de resistência ao pagamento de tributos para a mentalidade de acatamento e não resistência fiscal evidentemente depende de uma série de complexos fatores (jurídicos, políticos, sociais, culturais), sem os quais o tributo estará condenado a ser percebido como uma *norma de rejeição social*, definida por Martins como aquela em que a sanção é a parte mais relevante: se não houvesse sanção pelo não recolhimento de tributos aos cofres públicos, possivelmente a maior parte dos cidadãos simplesmente deixaria de recolhê-los. Dito de outra forma, a arrebatadora rejeição ao tributo observada em todos os espaços geográficos e em todos os períodos históricos não têm outra justificativa ou explicação senão “a absoluta convicção de que parte considerável dos recursos tributários são dilapidados pelos detentores do poder”<sup>551</sup>. Por isso, “a adequação do gasto público é tão importante quanto a adequação da arrecadação. Ambos lidam com a liberdade do cidadão”.<sup>552</sup>

O que nos parece relevante reter aqui é a ideia de que a resistência fiscal, ou seja, a postura de restrição ou limitação da entrega de meios econômicos para o Estado, não decorre do instinto primário de egoísmo do homem, mas sobretudo da postura do próprio Estado, que não é leal na relação com o contribuinte, que é perdulário, corrupto, mau gestor etc. Numa palavra: decorre do afastamento do Estado de seu fim ético.

Por isso é válido o alerta de que precisamos pensar em nos despedir do otimismo democrático que se baseia na ideia de que a democracia representativa conseguiria garantir uma tributação (e uma alocação dos recursos dela obtidos) criteriosa e igualitária somente por meio de procedimentos legislativos<sup>553</sup>. A desobediência civil tributária, pode, nessa ordem de ideias, servir como *última instância de defesa do povo*, para usar uma ideia de Tocqueville, um arguto analista da história estatal<sup>554</sup>. Isto porque, “atualmente, o direito constitucional e a defesa dos

---

<sup>550</sup> MESTRES, Magin Pont. **El problema de la Resistencia fiscal (suas casusa a la luz de la psicologia. Su solución a través del Derecho financiero y de la Educacion fiscal)**. Barcelona: Caso Editorial Bosch, p 275.

<sup>551</sup> MARTINS, Ives Gandra da Silva. **A rejeição social do tributo**. <[http://www.gandramartins.adv.br/project/ivesgandra/public/uploads/2013/02/05/5c1837aa200244\\_a\\_rejeicao\\_social\\_do\\_trib.pdf](http://www.gandramartins.adv.br/project/ivesgandra/public/uploads/2013/02/05/5c1837aa200244_a_rejeicao_social_do_trib.pdf)> Acesso em 20 jan. 2021.

<sup>552</sup> ZILVETI, Fernando Aurélio. *op. cit.*, p. 459.

<sup>553</sup> KIRCHHOF, Paul. *op. cit.*, p. 17.

<sup>554</sup> Tocqueville afirmava, no contexto da análise da Revolução Francesa (mas cujo raciocínio ainda detém inegável atualidade), que a necessidade de recursos demandava “um governo benévolo, mas descolado da esfera pública e do controle” para “manipulações violentas e desonestas”, “até o momento em que o seu poder esteja justificado, e ele esteja livre do medo de revoluções, a última instância da defesa do povo.” Podemos fazer o exercício de substituir a ideia de revolução, a tomada violenta do poder – uma das espécies do direito de resistência – colocada por Tocqueville, pela ideia de desobediência civil (aquela que desobedece a uma obrigação jurídica para afirmar a obrigação política – ao contrário de negá-la). O resultado nos parece igualmente interessante. Isto é, a

direitos fundamentais são particularmente importantes em face do poder estatal de tributar, uma vez que o Estado o exerce com especial potência.”<sup>555</sup>

É necessário reconhecer que há muitos que pretendem desqualificar a desobediência civil e até mesmo criminalizá-la, sob o argumento de que não seria possível esse tipo de manifestação em uma democracia institucionalizada. Trata-se de uma visão impregnada de *fundamentalismo democrático*, daqueles que identificam legalidade com legitimidade, e que entendem a constituição como um texto sagrado, cuja interpretação ficaria restrita a uns poucos especialistas, numa cidadania que se conforma e se limita ao depósito do voto nas urnas, em ato meramente formal de poucos segundos. Seria um “medo do povo”, que se revela “numa atitude de suspeita e temor cada vez que o povo, isto é, a cidadania, parece tomar voz para recuperar aquilo que a democracia significa.”<sup>556</sup>

Numa cidadania participativa e solidária, a desobediência civil insere-se em um complexo processo político e jurídico de interpretação da constituição e, em última análise, do papel ético do Estado. Ou seja, é um excepcional canal de comunicação e de integração da sociedade *no* Estado, apresentando imenso potencial para garantir a contínua refundação dos pactos sociais (a obrigação política) que possibilitam a manutenção e o desenvolvimento de uma comunidade político-jurídica ativa e democrática, observa Matos.<sup>557</sup>

Ora, os desobedientes civis apelam para os princípios sustentadores do ordenamento jurídico-democrático. Tal fundamentação principiológica tem a função de correção do distanciamento entre legalidade e legitimidade num sistema jurídico-democrático. Essa função legitimante cumprida pela desobediência civil, baseada não em um mero solipsismo moral, senão na remissão aos princípios e valores fundantes da própria ordem constitucional democrática, é fortalecida e alargada no contexto de uma *constituição aberta*, como garantia da alternância de possíveis opostos.<sup>558</sup>

A leitura constitucional contemporânea deve levar em consideração um amplo quadro de valores, explícitos e implícitos no próprio sistema constitucional, como decorrência lógico-filosófica de sua unidade. O texto constitucional deve ser entendido como momento de afirmação do próprio *ethos* de um povo, como um complexo sempre aberto a posições pluralistas e antagônicas no quadro social.

---

desobediência civil pode ser encarada como a *última instância da defesa do povo* em relação a um Estado que ignora seu compromisso e sua finalidade ética. *Apud* KIRCHHOF, Paul. *op. cit.*, p. 19

<sup>555</sup> KIRCHHOF, Paul. *op. cit.*, p. 17.

<sup>556</sup> MATOS, Andityas Soares de Mouta Costa. *op. cit.*, p. 12.

<sup>557</sup> *Ibidem*, p. 17-18.

<sup>558</sup> RIBEIRO, Fernando J. Armando. *op. cit.*, p. 227.

A desobediência civil tributária apresenta-se, com efeito, como forma de participação da coletividade de cidadãos, a partir dos próprios princípios que informam a legitimidade constitucional, na construção, abertura e defesa da constituição democrática. Como assevera Estevez Araújo, uma forma de participar da democracia, mas também, fundamentalmente, uma forma democrática de participar.<sup>559</sup>

Na lição de Ribeiro, a defesa da desobediência civil (tributária ou não) no Estado Constitucional Democrático é possível como uma defesa dos valores fundamentais da ordem constituída, haja vista que, como assegura Lima Vaz, no mundo moderno, as normas institucionalizadas somente poderão cumprir sua tarefa ética na medida que representarem a garantia social de um consenso ético reflexivo, no qual tenham parte a liberdade do indivíduo e a racionalidade comprovada e compreendida pela norma.<sup>560</sup>

No mundo dominado pela técnica, em que o cidadão é impelido a se adaptar, funcionar e produzir, a lógica funcional tende a gerar certa apatia ou mesmo omissão em relação à esfera política, sobretudo quando o cidadão não vislumbra a possibilidade real de deliberação diante do volume caudaloso e do emaranhado de interesses e informações. Baleeiro, em meados do século passado, já refletia sobre a relação da democracia com aquilo que ele chamou de *insensibilidade fiscal*, um quadro em que “muita gente pensa que não paga impostos e muita gente nada pensa a respeito deles. Daí resulta a indiferença da maior parte em relação aos mais importantes problemas públicos, malogrando-se o regime democrático pela falta de adesão ativa e efetiva de todos os cidadãos.”<sup>561</sup> Isto porque, no Estado Constitucional Democrático, a lei “deve resultar da reflexão e da co-decisão de todos”.<sup>562</sup>

É nesse encadeamento que reside a possibilidade de defender, do ponto de vista teórico, o exercício de uma desobediência civil indireta (tal como tratada no tópico 2.3), que se volta, de forma imediata, à norma de direito tributário positivo (não recolhimento de tributo), com a finalidade mediata de se obter mudanças ou ajustes de políticas governamentais através do direito financeiro, isto é, da alocação das receitas tributária para a concreta realização e garantia da universalidade ética no Estado Constitucional Democrático que se afasta ou se coloca em

---

<sup>559</sup> ARAUJO, José Antonio Estévez. **La constitución como processo y la desobediencia civil**. Madrid: Trota, 1994, p. 139 e ss.

<sup>560</sup> RIBEIRO, Fernando J. Armando. *op. cit.*, p. 236.

<sup>561</sup> Aliomar Baleeiro, de maneira um tanto anedótica, porém inquestionável, arremata: “Ora, na realidade, nem os mendigos escapam ao Fisco. Quando aplicam em compras as esmolas recebidas, suportam, pelo menos, o imposto de consumo e de vendas, dissimulado no preço das mercadorias.” In BALEEIRO, Aliomar. **Uma introdução à ciência das finanças**. v. I. Rio de Janeiro: Forense, 1995, p. 239-240.

<sup>562</sup> BALEEIRO, Aliomar. *op. cit.*, p. 529.

confronto com os fins sustentadores e indispensáveis à própria unidade democrática, isto é, os direitos fundamentais.

Afinal, no Estado Constitucional Democrático uma ordem justa é a que declara com prioridade os direitos fundamentais e assim define a ideia de justiça (conforme nos ensina Salgado em seus mais diversos escritos), então os direitos fundamentais representam o conteúdo da justiça material (o cerne da obrigação política). A racionalidade que define a justiça (e o *justo* concreto) determina uma seleção de valores, que detém a dimensão da universalidade. Ao convalidarem o interesse de todos, revelam-se como racionalidade material, com conteúdo.

É na defesa desse conteúdo racional de interesse universal que a desobediência civil tributária tem lugar, numa atitude de compromisso democrático por parte dos desobedientes, que para defenderem as bases, os princípios e os valores do sistema, adotam, de maneira consciente, coletiva, pública e não violenta, uma postura ativa – e civil – de desobediência para, ao fim e ao cabo, aperfeiçoar as insuficiências e corrigir os desvios éticos do Estado Constitucional Democrático. Enfim, a desobediência civil tributária como instrumento de afirmação do *justo* concreto no Estado Constitucional Democrático.

## CONCLUSÃO

A hipótese de nosso projeto de pesquisa foi assim definida: a conduta desobediente civil – na qual o termo *civil* é entendido como sinônimo de respeito à obrigação político-histórica – exige, para a afirmação de sua existência, a definição de limites e condições no contexto jurídico-político no qual se estabelece. A desobediência civil tributária, a nosso ver, é um valioso instrumento oponível ao próprio Estado Constitucional Democrático, capaz de impedir ou dissuadir condutas que comprometam o compromisso ético desse Estado.

Se bem nos desincumbimos da tarefa a que nos propusemos, a conclusão, como temos sustentado, é da possibilidade teórica da desobediência civil tributária indireta, entendida como conduta consciente, coletiva, pública e não violenta, como um instrumento de exercício da cidadania baseada no próprio senso de responsabilidade dos cidadãos, que percebem e vivem uma realidade em que os preceitos jurídico-tributário-financeiros positivados não coincidem com a ideia material de justiça e em que os direitos fundamentais parecem não passar de conceitos teóricos e acadêmicos, de limitado alcance real e efetiva fruição.

Acreditamos ter empreendido, respeitados os limites teóricos e metodológicos dessa pesquisa, a conexão da ideia de justiça no mundo contemporâneo, legado do pensamento ocidental, com a demanda pela efetividade do direito no bojo do projeto ético do Estado Constitucional Democrático.

À guisa de conclusão – após a análise e a reflexão sobre o percurso histórico singrado pela resistência ao direito para chegar, no Estado Moderno, à desobediência civil –, nosso entendimento é no sentido da superação e conservação dialética e consciente dos momentos anteriores da resistência e da desobediência para cogitar a desobediência civil tributária como um novo horizonte, com renovada força teórica. Isto é, como resultado do movimento de unidade de toda a rica história da resistência ao direito na forma da desobediência civil, utilizando as categorias de entendimento e aplicação já existentes no sentido de uma abertura que permita a conservação e a superação da atual concepção (limitada) da desobediência civil, que como entendida pela maior parte da doutrina que se debruçou sobre o tema, parece se restringir a uma conduta dirigida exclusivamente contra determinada lei injusta – ou como afirmação da regra de respeito à minoria. Propusemo-nos a pensá-la, na modalidade de desobediência civil tributária indireta, como *ação direta* do povo na relação de poder, como uma síntese capaz de, ao atingir seriamente o Estado Constitucional Democrático em seu *bolso* (com todas as potenciais consequências daí advindas), impeli-lo a parar, ouvir, entender, refletir e atender a demanda de sua urgente e necessária (re)conexão com seu elemento ético final.



Não nos parece difícil perceber que, no curso da história, a resistência ao direito esteve intrinsecamente ligada a momentos extremos (ou *situações-limite*, na terminologia de Hannah Arendt). Assim foi na Revolução Francesa, na Revolução Americana, na luta pela independência da Índia (Gandhi), na luta pelos direitos civis nos Estados Unidos da América (Luther King Jr.) e, mais recentemente, no pós-Segunda Guerra Mundial, como resposta à opressão e às atrocidades perpetradas pelo nacional socialismo. Por outro lado, em momento de mais estabilidade e algum nível mínimo de coesão social, a atitude de resistência ao direito apresenta-se letárgica, quase hibernada como princípio (bem) implícito na ordem jurídica de que se ocupam apenas aqueles com interesses acadêmicos.

Se ao longo da pesquisa procuramos nos manter afastados da *prática* da desobediência civil, em geral, e da *prática* da desobediência civil tributária, em particular, a fim de não comprometer nosso propósito investigativo que escaparia ao nosso problema e à nossa hipótese, já agora podemos conjecturar, como reflexão derradeira, na desobediência civil (tributária ou não, direta ou indireta) reúne características únicas, que merecem ser mais bem aproveitadas. De um lado, distancia-se da revolução na medida em que reafirma a obrigação política ao invés de negá-la. O desobediente civil não aspira à tomada violenta do poder. De outro lado, supera a tibiez associada à objeção de consciência, que inobstante os motivos nobres ou moralmente superiores que podem inspirá-la, revela-se, pelo seu caráter individualista, insuficiente ao que nos propusemos a pensar.

A desobediência civil, como esse ponto médio do direito de resistência, por ser intrassistêmica, por ser não violenta, por ser pública, por ser coletiva e por respeitar a obrigação política, tem a potência necessária para assumir a função catalizadora de uma necessária mudança, ou seja, do (re)encontro do ideal ético do Estado Constitucional Democrático. A desobediência civil é direito fundamental. A desobediência civil é participação direta do povo no poder.

Todavia, não exclusivamente para que o povo se defenda de abusos ou de leis injustas. Para isso também, evidentemente, mas, sobretudo, para que o povo seja artífice direto (sem intermediários ou representantes) da garantia de realização (no mundo da vida, no dia a dia) dos direitos fundamentais. Os mais ligados às concepções do positivismo jurídico possivelmente se inquietarão, a bradar que a desobediência civil não passa de uma epifania, de um devaneio acadêmico de interesse meramente teórico. Não. Ou pelo menos não necessariamente. Quanto à desobediência civil tributária indireta certamente ainda será necessária alguma dose de reflexão em relação à sua articulação para concreto exercício. Porém,

se sua possibilidade, no âmbito do Estado Constitucional Democrático está *provada* como juridicamente possível, por que não pensar em usá-la de fato? Não será simples. Não será fácil. Ao cabo, não o é nenhuma conquista. A justiça nunca vem de quem aplica a lei. Consequências haverá. Sempre houve, a história mostra em reiteradas oportunidades. Porém, há também consequências – imorais, graves, dolorosas e cotidianas – cada vez que o Estado mais se distancia da realização mesma dos direitos fundamentais. Se o Estado é o caminhar de Deus no mundo, como afirmou Hegel, é preciso retomar o passo certo e marchar firme, resolutivo, no sentido de dar concretude aos direitos fundamentais.

Se todo poder se orienta por uma ideologia, isto é, por um conjunto de ideias que dá unidade à cultura de um povo<sup>563</sup>, então devemos (povo) recobrar esse poder, sem ruptura, porém com firmeza, para que esse poder seja eficaz e realize aquilo que já declarou, mas falha em concretamente realizar.

Nesse contexto, a escolha – e o eventual exercício da desobediência civil em matéria tributária – tem um caráter tático, estratégico, que é exatamente atingir o Estado em sua parte mais sensível. Como instrumento político-jurídico, acreditamos na força e na potência da desobediência civil como instrumento eficaz e oportuno de exercício da cidadania direta e, assim, de afirmação democrática da mais elevada importância. Questões práticas, como a possibilidade de pessoas jurídicas exercerem a desobediência civil em matéria tributária, ou em relação às espécies de tributos que poderiam ser objeto da desobediência civil em matéria tributária ficarão para uma outra reflexão e certamente para um outro trabalho, com caráter mais dogmático-tributário-financeiro, diferentemente do que aqui nos propusemos a fazer.

Para além das questões da dificuldade de utilização prática no plano interno, há ainda a questão da compatibilização da desobediência civil tributária no contexto da globalização, na medida em que os tratados internacionais no mercado globalizado erodem a legitimidade da representação dos cidadãos-contribuintes. Se no plano interno do Estado, a possibilidade de dissentir no espaço público implica consentir, pois aqueles que sabem que podem discrepar estão consentindo quando não divergem<sup>564</sup>, no plano global a questão da legitimidade ganha contornos dramáticos, que certamente merecem detidas investigações e profundas reflexões.

Essa parece ser uma nova etapa de necessária investigação no percurso do homem que se forma eticamente no plano do direito, que como ensina Salgado, que tem início no homem

---

<sup>563</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*. Belo Horizonte, v. 27, n. 2, p. 37-68, abr./jun. 1998, p. 39.

<sup>564</sup> LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, pp. 316 e 323.

como cidadão da *polis* até culminar no aparecimento do indivíduo livre na sociedade civil moderna da Revolução, “cujo resultado (desse processo) é o sujeito de direito universal, que se apresenta tanto como portador de uma *actio* representativa de toda comunidade, como também de direitos públicos universais fundamentais” que “só se tornaram possíveis ao fim de um processo histórico e com o conhecimento de valores criados pela cultura ocidental, pela ponderação da razão.”<sup>565</sup> A fruição e o exercício, pelo sujeito de direito universal, desses direitos públicos universais fundamentais. Afinal, o *justo* concreto não será alcançado senão pela nossa luta, pela luta dos próprios interessados.

Aqui, verificamos a possibilidade (teórica, numa perspectiva jusfilosófica no contexto da teoria da justiça) do exercício da desobediência civil em matéria tributária no espaço privilegiado do Estado Constitucional Democrático como meio de resistência à opressão (não a opressão do Estado, do príncipe, do déspota, como classicamente entendida, senão também da opressão social, econômica e política que, entre o mais, priva os indivíduos de seus direitos fundamentais). Opressão que mantém viva a *crise de legitimidade* do Estado, que cada vez mais se aprofunda. Nessa medida, a desobediência civil é uma das (melhores) respostas possíveis à crise das instituições político-jurídicas.

Enfim, a hipótese que demonstramos reside na possibilidade de qualificar como *civis* aquelas desobediências em matéria tributária realizadas em respeito à Constituição, aos princípios de justiça que nela são reconhecíveis e que a sustentam, vez que introjetados pelos valores da obrigação política, para assim afirmar o *justo* concreto no Estado Constitucional Democrático.

---

<sup>565</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *op. cit.*, p. 39.

## REFERÊNCIAS

- ADAMS, Charles. **For good and evil: the impact of taxes over the course of civilization**. 2 ed. Boston: Madison Books, 2001.
- ALEXY, Robert. **Conceito e validade do direito**. Ernesto Garzón Valdés *et al.* trad. Gercélia Batista de Oliveira Mendes. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- AMARAL, Paulo Adyr Dias do. **Processo Administrativo Tributário – o problema da supressão do contraditório**. Belo Horizonte: Del Rey, 2011.
- AMES, José Luiz. **Maquiavel: A Lógica da Ação Política**. Cascavel: Edunioeste, 2002.
- ANDRADE, José Carlos Vieira de. **Os direitos fundamentais na Constituição Portuguesa de 1976**. Coimbra: Livraria Almedina, 1998.
- ARAUJO, José Antonio Estévez. **La constitución como proceso y la desobediencia civil**. Madrid: Trota, 1994.
- ARAÚJO, Orlando Luiz de, MOURA, Mellyssa Coêlho de. Mary Shelley e a crítica da desobediência prometeica em Frankstein. **Scripta Alumni - Uniandrade**, n. 23, 2020. ISSN: 1984-6614.
- ARENDT, Hannah. **Crises da República**. Trad. José Volkmann. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- ARENDT, Hannah. On civil disobedience. *In* ARENDT, Hannah. **Crises of the Republic**. New York: Harcourt Brace, p. 49-102, 1972.
- ARISTÓTELES, **A Política**. Trad. Roberto Leal Ferreira, 2 ed., L. III, São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1992.
- ARISTÓTELES. **Poética**. Trad. Eudoro de Souza. 2. ed. São Paulo: Ars Poética, 1993.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. NBR 6023: informação e documentação – referências – elaboração. Rio de Janeiro: ABNT, 2018, 74 p.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. NBR 6027: informação e documentação: sumário: apresentação. Rio de Janeiro: ABNT, 2012b, 2 p.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. NBR 6028: informação e documentação: resumo apresentação. Rio de Janeiro: ABNT, 2003, 2 p.
- ATALIBA, Geraldo. **Hipótese de Incidência Tributária**. 5. ed. São Paulo: Malheiros, 1996.

BALEEIRO, Aliomar. **Limitações constitucionais ao poder de tributar**. 7. ed. Atualizada por Misabel Abreu Machado Derzi. Rio de Janeiro: Forense, 1997.

BALEEIRO, Aliomar. **Uma introdução à ciência das finanças**. v. I. Rio de Janeiro: Forense, 1995.

BARROS, Alice Monteiro de. **Curso de direito do trabalho**. 2 ed. São Paulo: LTr, 2006.

BASTOS, Celso Ribeiro. **Curso de Direito Constitucional**. São Paulo: Saraiva, 1990.

BASTOS, Elísio Augusto Velloso. **A função tributária. Por uma efetiva função social do tributo**. Brasília a. 43, n. 169 jan./mar. 2006, Disponível em: [https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/43/169/ril\\_v43\\_n169\\_p143.pdf](https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/43/169/ril_v43_n169_p143.pdf). Acesso em: 13 abr. 2021.

BECHO, Renato Lopes. **Filosofia do Direito Tributário**. Tese (Livre Docência) Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, 2008.

BECHO, Renato Lopes. **Filosofia do direito tributário**. São Paulo: Saraiva, 2009.

BECKER, Alfredo Augusto. **Teoria Geral do Direito Tributário**. São Paulo: Lejus, 1998.

BERTI, E. **Aristóteles no Século XX**. São Paulo, Loyola, 1997.

BICCA, Luiz. A Revolução Francesa na filosofia de Hegel. **Síntese: Revista de Filosofia**, v. 15, n. 42, 2013.

BICHARA, Carlos David Carneiro. O dever de (des)obediência às leis: uma leitura a partir do Críton. **Amazônia em foco**, n. 2, p. 57-75, 2013.

BIGNOTTO, Newton. O Conflito das Liberdades: Santo Agostinho. **Síntese Nova Fase**, n. 58, p. 237-359, 1992.

BOBBIO, Norberto. **Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant**. Trad. Alfredo Fait. Brasília: Unb, 1997.

BOBBIO, Norberto. **Presente e Futuro dos Direitos do Homem. A era dos direitos**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campos, 1992.

BOBBIO, Norberto; GIANFRANCO, Pasquino; MATTEUCCI, Nicola. **Dicionário de política**. Trad. Carmem C. Varriale *et al*; coord. Trad. João Ferreira. v. 1, 11. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

BONAVIDES, Paulo. **Curso de Direito Constitucional**. 6. ed. São Paulo: Malheiros, 1996.

BONNARD, André. **A civilização grega**. Trad. José Saramago. Lisboa: Edições 70 (Almedina).

BRASIL. Constituição 1988]. **Constituição Federal da República Federativa do Brasil de 1998**. Brasília, DF: Presidência da República, Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm) Acesso em: 15 jul. 2020.

BRASIL. **Lei nº 5.172**, de 25 de outubro de 1996. Dispõe sobre o Sistema Tributário Nacional e institui normas gerais de direito tributário aplicáveis à União, Estados e Municípios.

BROCHADO, Mariá. A dialética do reconhecimento em Georg Wilhelm Friedrich Hegel, pela obra a Idéia de justiça em Hegel, de Joaquim Carlos Salgado. **Revista da Faculdade de Direito da UFMG**. Belo Horizonte, nº 50, p. 346-365, jan./ jul., 2007.

BROCHADO, Mariá. A dialética do reconhecimento em Hegel. *In* SALGADO, Joaquim Carlos Salgado; HORTA, José Luiz Borges (coords.). **Hegel, Liberdade e Estado**. Belo Horizonte: Fórum, 2010.

BUFFON, Marciano. A tributação como instrumento de concretização dos direitos fundamentais. **Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Uberlândia**, v. 38, n. 2, 2010.

BUJANDA, Fernando Saiz de. **Hacienda y derecho**. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1975.

BURG, David F. **A world of tax rebellions. An encyclopedia of tax rebellions, revolts, and riots from antiquity to the present**. New York: Routledge, 2003.

BUZANELLO, José Carlos. **O direito de resistência como problema constitucional**. Tese (Doutorado em Direito). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 380f., 2001.

CALIENDO, Paulo. **Direito tributário: três modos de pensar a tributação. Elementos para uma teoria sistêmica do direito tributário**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009.

CANOTILHO, J.J. Gomes. **Direito Constitucional e Teoria da Constituição**. 4. ed. Coimbra: Almedina, 1997.

CARDOSO, Alessandro Mendes. **O dever fundamental de recolher tributos no Estado Democrático de Direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2014.

CARRAZZA. Roque Antônio. **Imposto sobre a renda: perfil constitucional e temas específicos**. São Paulo: Malheiros. 2005.

CHANEL, Gerri. **Taxation as a cause do French Revolution: setting the record straight**. Studia Historica Gedanensia. T. VI, 2015, Disponível em: [www://ejournals.eu/pdf](http://www://ejournals.eu/pdf). Acesso em: 14 jun. 2021.

COÊLHO, Sacha Calmon Navarro. **Curso de direito tributário brasileiro**. Rio de Janeiro: Forense, 2004.

COÊLHO, Sacha Calmon Navarro. **Teoria geral do tributo, de interpretação e da exoneração tributária**. São Paulo: Dialética, 2003.

COELHO, Saulo de Oliveira Pinto. Revolução e Terror como figuras-chave para a compreensão da Liberdade no Estado Racional Hegeliano. In SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (coords.) **Hegel, Liberdade e Estado**. Belo Horizonte: Fórum, p. 117-137, 2010.

COELHO, Saulo de Oliveira Pinto. Sujeito Universal de Direitos Universais como núcleo da totalidade da realidade do Direito no pensamento atual de Joaquim Carlos Salgado: homenagem aos 70 anos do jusfilósofo mineiro. **Meritum, Revista de Direito da Universidade FUMEC**, v. 8, n. 2, 2013.

COHEN, Marshal. Civil disobedience in a constitutional democracy. **The Massachusetts Review**, v. 10, p. 224-226, 1969.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. O valor específico do Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho. **Síntese Nova Fase**, p. 189-202, 1998. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/2988>, Acesso em: 15 dez. 2020.

COSTA, Nelson Nery. **Teoria e realidade da desobediência civil**. 2. ed. rev. e amp. Rio de Janeiro: Forense, 2000, p. 45-6.

DE BARBA, Clarides Henrich. A dialética da ação trágica na Antígona em Hegel: uma abordagem aristotélica. **Veritas**. Porto Alegre, v. 43, n. 4, p. 985-998, 1998.

DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO. 1789. Disponível em <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919-declaraca0-de-direitos-do-homem-e-do-cidadao-1789.html>. Acesso em: 20 fev. 2021.)

DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO. 1793. Disponível em: [https://www.senat.fr/lng/pt/declaration\\_droits\\_hom](https://www.senat.fr/lng/pt/declaration_droits_hom). Acesso em: 20 fev. 2021)

DECLARAÇÃO DE INDEPENDÊNCIA NORTE-AMERICANA. 1776. Disponível em: <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>, acesso em 20 fev. 2021)

DIAS, Luan Guilherme. D541d **Desobediência civil e movimentos sociais: a concreção da cidadania**. Ribeirão Preto, 2018, p. 17.

DINIZ, Gilberto Pinto Monteiro. Justiça fiscal no estado federal brasileiro sob a ótica da ideia de justiça material no mundo contemporâneo. **Direito Público: Revista Jurídica da Advocacia-Geral do Estado de Minas Gerais**. Belo Horizonte, v. 16, n. 1, p. 1-303, jan./dez. 2019.

DREIER, Ralf. **Derecho y Justicia**. Trad. Oswaldo Quijano. Bogotá: Editorial Temis S.A., 1994, p. 82-83.

DURÃO, Aylton Barbieri *et al.* A Revolução Francesa segundo Kant. **CONJECTURA: filosofia e educação**, v. 22, n. 1, p. 161-179, 2017.

DWORKIN, Ronald. **Levando os direitos a sério**. Trad. e notas Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FERRAZ JÚNIOR, Tercio Sampaio. **Direito Constitucional: liberdade de fumar, privacidade, Estado, direitos humanos e outros temas**. Barueri: Manole, 2007.

FONSECA, Maria de Jesus. A Paideia Grega Revisitada. **Revista Millenium**, n. 9, jan. 1998.

FONSECA, Renon Pessoa. **A consciência política na teoria da justiça de Joaquim Carlos Salgado**. Tese (Doutorado em Direito) Faculdade de Direito – Universidade Federal de Minas Gerais, 2018.

FONSECA, Ricardo M. **Do sujeito de direito à sujeição jurídica**. Tese (Doutorado em Direito) Universidade Federal do Paraná - CPGD/ UFPR, 2001, p.70.

FONSECA, Thiago Santana. **Kant e a Revolução Francesa: direito de resistência e entusiasmo**. Universidade Federal da Bahia: Salvador, 2010.

FREITAG, Barbara. **Itinerários de Antígona: a questão da moralidade**. 2 ed. Campinas: Papirus. 1992.

GARCIA, Maria. **Desobediência civil, direito fundamental**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1994.

GANDHI, Mohandas K. **Autobiografia: minha vida e minhas experiências com a verdade**. Trad. Humberto Mariotti. São Paulo: Palas Athena, 2019.

GODOI, Marciano Seabra de. **Justiça, igualdade e direito tributário**. São Paulo: Dialética, 1999.

GRAPPERHAUS, Ferdinand H. M. **O tributo ao longo dos tempos: uma história em imagens – Histórias tributárias do segundo milênio: tributação na Europa (1000 a 2000), nos Estados Unidos da América (1765 a 1801) e na Índia (1526 a 1709)**. Trad. André Mendes Moreira. Belo Horizonte: Fórum; Amsterdã, IBFD, 2019.

GRECO, Marco Aurélio. *In* GODOI, Marciano de Seabra (coord). **Solidariedade social e tributação**. São Paulo: Dialética, 2005.

HABERMAS, J. **Direito e democracia: facticidade e validade**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **Between Facts and Norms: contributions to a discourse theory of law and democracy**. Translation by William Rehg. Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, 1996.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Curso de estética: o belo na arte**. Trad. Orlando Vitorino; Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio**. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.



HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da História**. Trad. Maria Rodrigues; Hans Harden. 2. ed. Brasília: Editora UNB.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HERRERO, Francisco Javier. **Estudos de ética e filosofia da religião**. São Paulo: Loyola, 2006.

HOBBS, Thomas. **Leviatã: matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Coleção “Os pensadores”. Trad. João Paulo Monteiro; Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1977.

HOLMES, Stephen e SUSTEIN, Cass R. **O custo dos direiros: por que a liberdade depende dos impostos**. Trad. Marcelo Brandão Ciplolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019.

HOLTMAN, Sarah Williams. Revolution, Contradiction, and Kantian Citizenship. *In Kant’s Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*. Edited by Mark Timmons, New York: Oxford University Press, p. 209-231, 2002.

HORTA, José Luiz Borges. **História do Estado de Direito**. São Paulo: Alameda, 2011.

HORTA, José Luiz Borges. Ratio juris, ratio potestatis; breve abordagem da missão e das perspectivas acadêmicas da Filosofia do Direito e do Estado. **Rev. Faculdade Direito Universidade Federal Minas Gerais**, v. 49, p. 121, 2006.

HYPPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel**. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

JATOBA, Maria do Socorro da Silva *et al.* **Sócrates e o problema da desobediência civil: um estudo da Apologia e do Criton de Platão**. Tese (Doutorado em Direito), Universidade Estadual de Campinas – Unicamp, Campinas, 2006, p. 95. Tese de doutorado. Disponível em: [http://repositorio.unicamp.br/jspui/bitstream/REPOSIP/280132/1/Jatoba\\_MariadoSocorrodaSilva\\_D.pdf](http://repositorio.unicamp.br/jspui/bitstream/REPOSIP/280132/1/Jatoba_MariadoSocorrodaSilva_D.pdf) Acesso em: 10 de jan. 2021.

KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. 2. ed. Trad. textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2008.

KANT, Immanuel. **A paz perpétua: um projecto filosófico**. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1986.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes e Outros Escritos**. São Paulo: Martin Claret: 2004.

KANT, Immanuel. **O conflito das faculdades**. Trad. de Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

KANT, I. **Que significa orientar-se no pensamento?** Textos seletos. Petrópolis: Vozes, 2008.

KANT, Immanuel. **Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática**. Trad. Artur Morão. KANT, Immanuel. A paz perpétua e outros opúsculos, 2002.

KING, Martin Luther. **Why We Can't Wait**. New York: Signet Book, 2000.

KIRCHHOF, Paul. **Tributação no Estado Constitucional**. Trad. Pedro Adamy. São Paulo: Quartier Latin, 2016.

KOJÈV, A. **Introduction à la lecture de Hegel**. Paris: Gallimard, 1947.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Cia das Letras, 1988.

LAZARINI, Ana Lúcia *et al.* **Platão e a educação: um estudo do livro VII de “A República”**. Campinas-SP, 2007, p. 33. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/252980>>. Acesso em: 8 ago. 2018.

LIMA, Newton de Oliveira. **O Estado de Direito em Kant e Kelsen**. Belo Horizonte, Editora D'Plácido, 2017.

LIMA NETO, Manoel Cavalcante de. **Direitos fundamentais dos contribuintes como limitação ao poder de tributar**. Tese (Doutorado em Direito), Faculdade de Direito, Universidade Federal de Pernambuco - UFPE. Recife, 2004.

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LUKÁCS, György. **O jovem Hegel. Os novos problemas da pesquisa hegeliana. Lukács, G. O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

MACHADO, Hugo de Brito. **Curso de direito tributário**. 31 ed. rev., atual. e ampl. São Paulo: Malheiros, 2010.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Escritos Políticos**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. Trad. Maria Júlia Goldwasser. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MARIZ, Débora. A finalidade poiética da ação na Ética aristotélica. **Filosofia UNISINOS**, v. 15, n. 2, 2014.

MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução**. Trad. Marília Barroso. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MARTINS, Ives Gandra da Silva. **A rejeição social do tributo**. Disponível em: [http://www.gandramartins.adv.br/project/ivesgandra/public/uploads/2013/02/05/5c1837aa200244\\_a\\_rejeicao\\_social\\_do\\_trib.pdf](http://www.gandramartins.adv.br/project/ivesgandra/public/uploads/2013/02/05/5c1837aa200244_a_rejeicao_social_do_trib.pdf). Acesso em: 20 jan. 2021.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Desinstituição e desobediência civil: entre o estado de exceção e a democracia radical. **Revista Filosófica de Coimbra**, n. 51, p. 9-50, 2007.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SOUZA, Joyce Karine de Sá. Entre consciência individual e autoridade estatal: breves reflexões sobre a desobediência civil no estado democrático de direito. **Revista da Faculdade de Direito da UFG**, v. 38, n. 2, p. 149-176, julho/dezembro de 2014.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro: Universidade Estadual do Rio de Janeiro, v. 7, n. 4, p. 43-95, out./dez. 2016.

MESTRES, Magin Pont. **El problema de la Resistencia fiscal (suas casusa a la luz de la psicologia. Su solución a través del Derecho financeiro y de la Educacion fiscal)**. Barcelona: Caso Editorial Bosch, 1972.

MIRANDA, Daniel Carreiro. **A questão ontológica da intersubjetividade e o conceito de comunidade segundo Lima Vaz**. Belo Horizonte, FAJE-MG, v. 3 n. 4 (2018): XI Colóquio Vaziano, 2018, p. 86.

MIRANDA, Jorge. **Manual de Direito Constitucional. (Direitos Fundamentais)**. 3.ed. t. 4, Coimbra: Coimbra Editora, 2000.

MORAIS, José Luis Bolzan de. Novos Direitos e Tributação: perspectivas necessárias para uma eco-tributação. Anotações Preliminares. In TORRES, Heleno Taveira (org.). **Direito Tributário Ambiental**. São Paulo: Malheiros, 2005.

MURPHY, Liam; NAGEL, Thomas. **O mito da propriedade: os impostos e a justiça**. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NABAIS, José Casalta. **O dever fundamental de pagar impostos**. Almedina: Coimbra, 1998.

NOGUEIRA, Ruy Barbosa. **Curso de direito tributário: de acordo com a Constituição Federal de 1988**. 11 ed. São Paulo: Saraiva, 1993.

NYE, Joseph. **Soft power: the origins and political progress of a concept**. Palgrave Communications. 3:17008 doi: 10.1057/palcomms.2017.8. Disponível em <https://www.nature.com/articles/palcomms20178>, Acesso em 11 jun. 2021.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. A leitura hegeliana da revolução francesa. **Síntese: Revista de Filosofia**, v. 18, n. 52, 2012.

OLIVEIRA, Regis Fernandes de. **Manual de Direito Financeiro**. 1. ed., t. 3. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1993.

OLIVEIRA, Suzana Melo de. Reforma ou revolução? A visão de Kant sobre o direito de resistência. **Revista FIDES**, v. 8, n. 2, 2017.

OST, François. **Contar a lei: as fontes do imaginário jurídico**. Trad. Paulo Neves. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

OST, François. El reflejo del derecho en la literatura. *In Doxa, cuadernos de la Filosofía del Derecho*. n. 29. p. 333-348, 2006.

PLATÃO. **Apologia, Eutífron, Críton**. Trad. José Gabriel Trindade dos Santos. Lisboa: Ed. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1973.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Versão para Ebook, Virtual Books. Minas Gerais: 2003. Disponível em: <[www.revistaliteraria.com.br/plataoapologia.pdf](http://www.revistaliteraria.com.br/plataoapologia.pdf)>. Acesso em: 5 ago. 2020.

PINTO, Thiago Ferrare. Desobediência civil como luta por reconhecimento: um contraponto às concepções liberais. **Problemata: Revista Internacional de Filosofia**, v. 5, n. 2, p. 99-124, 2014.

POGGI, Gianfranco. **A evolução do estado moderno**. São Paulo: Zahar, 1981.

PORTELLA, Sergio. Correspondência de Hegel com Hölderlin e Schelling nos anos de 1794 e 1795. **Controvérsia**, v. 4, n. 2, p. 54-61, 2013.

RABELO NETO, Luiz Otávio. Direito tributário como instrumento de inclusão social: ação afirmativa social. **Revista da PGFN**, ano I, n. 1, p. 256-257, 2011.

RADBRUCH, Gustav. **Filosofia do Direito**. Trad. Marlene Holzhausen. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RADBRUCH, Gustav. **Filosofia do Direito**. Trad. Marlene Holzhausen; rev. téc. Sérgio Sérvulo da Cunha. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

RAMIRO, Caio Henrique Lopes; SOUZA, Tiago Clemente. Sobre Hermenêutica, Direito e Literatura: Itinerários filosóficos, políticos e jurídicos de Antígona. **Reflexión política**, v. 15, n. 29, p. 74-83, 2013.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Trad. Almiro Pisetta e Lenira M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

REALE, Giovanni. **Filosofia: Antiguidade e Idade Média**, v. 1. Trad. José Bortolini. ed. rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2017.

REALE, Giovanni. **Filosofia: idade moderna**. v. 2. Trad. de José Bortolini. ed. rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2017.

REPOLÊS, María Fernanda Salcedo. **Habermas e a desobediência civil**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2003.

RIBEIRO, Fernando J. Armando. **A configuração jurídica da desobediência civil no Estado Constitucional Democrático**. Tese (Doutorado em Direito). Faculdade de Direito da UFMG, Belo Horizonte, 2002.

RIBEIRO, Fernando Armando. **Conflitos no Estado Constitucional Democrático**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004.

ROSENFELD, Kathrin H. **Sófocles & Antígona**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. Trad. Pietro Nassetti. 3. ed., 5. reimp. São Paulo: Martins Claret, 2011.

RUSS, Jacqueline. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Editora Scipione, 1994.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A idéia de justiça em Hegel**. São Paulo: Loyola, 1996.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. Belo Horizonte: UFMG, 1986.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como *maximum* ético**. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

SALGADO, Joaquim Carlos. Justiça e conflitos no sistema jurídico democrático. **Sino de Samuel – Jornal da Faculdade de Direito da UFMG**. Belo Horizonte, n. 41, p. 8 e ss., 1998.

SALGADO, Joaquim Carlos. O aparecimento do Estado na "Fenomenologia do Espírito" de Hegel. **Revista da Faculdade de Direito da UFMG**, n. 17, p. 178-193, 1976.

SALGADO, Joaquim Carlos. O espírito do ocidente, ou a razão como medida I - A Cultura Grega: A descoberta da Razão. **Cadernos de Pós-Graduação em Direito: estudos e documentos de trabalho, Comissão de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da USP**, São Paulo, v. 9, p. 6-22, 2012. Disponível em: <[http://www.direito.usp.br/pos/arquivos/cadernos/caderno\\_9\\_2012.pdf](http://www.direito.usp.br/pos/arquivos/cadernos/caderno_9_2012.pdf)>. Acesso em: 15 nov. 2017.

SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poiético. **Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais**. Belo Horizonte, v. 27, n. 2, p. 37-68, abr./jun. 1998.

SALGADO, Joaquim Carlos. Princípios hermenêuticos dos direitos fundamentais. **Revista da Faculdade de Direito da UFMG**. Belo Horizonte, n. 39, p. 345-266, 2001.

SALGADO, Joaquim Carlos. Revolução e reforma no caminho da Constituição. *In* TRAVESSONI GOMES, A. **Kant e o Direito**. Belo Horizonte: Mandamentos, p. 54-66, 2009.

SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. **Hermenêutica Filosófica e Aplicação do Direito**. Belo Horizonte: Del Rey, 2005.

SANTOS, José Henrique. Sobre a experiência do infinito: marcas do caminho. *In* MAC DOWELL, João A. (Org.). **Saber filosófico, história e transcendência. Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário**. São Paulo: Loyola, 2002.

SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais**. Porto Alegre: Livraria dos Advogados, 1998.

SEN, Amartya Kumar. **Desenvolvimento como liberdade**. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SIDOU, José Maria Othon. Os tributos no curso da história. *In Revista da Academia Brasileira de Letras Jurídicas*, v. 46, n. 7, p. 43-51, 2000.

SÓFOCLES. **A trilogia tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona**. Trad. introd. e notas Mário da Gama Cury. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar: 1990.

SÓFOCLES. **Antígona**. versão para e-book, eBooksBrasil. trad. J. B. de Mello e Souza. 2005. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/antigone.pdf>>. Acesso em: 13 out. 2020.

SPAGNOL, Werther Botelho. **Curso de direito tributário: conforme a Emenda Constitucional n. 42 03**. Belo Horizonte: Del Rey, 2004.

SOTTOMAYOR, A. P. O fogo de Prometeu. *Hvmanitas*, Coimbra, v. 35, n. 18, p. 130-140, mar. 2001.

SOUSA, Rubens Gomes de. **Compêndio de legislação tributária**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1975.

TEODOROVICZ, Jeferson. A contribuição italiana na construção da ciência do direito tributário brasileiro. **Revista de Direito Tributário Atual. RDTA**. n. 37, p. 450-476. 2017. *In* IBDT – Instituto Brasileiro de Direito Tributário. ISSN 1982-0496 Disponível em: <https://ibdt.org.br/RDTA/wp-content/uploads/2017/06/Jeferson-Teodorovicz.pdf> . Acesso em: 20 mai. 2021.

THOREAU, Henry David. **A desobediência civil**. Porto Alegre: L&PM, 2008.

TIMMERMANS, Benoît. **Hegel**. São Paulo: Estação das Letras, 2005

TIPKE, Klaus. **Moral tributária do estado e dos contribuintes**. Trad. Luiz Dória Furquim. Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris Editor, 2012.

TORRES, Ricardo Lobo. **A ideia de liberdade no estado patrimonial e no estado fiscal**. Rio de Janeiro: Renovar, 1991.

TORRES, Ricardo Lobo. As imunidades tributárias e os direitos humanos: problemas de legitimação. *In* TÔRRES, Heleno Taveira (coord). **Tratado de direito constitucional tributário – estudos em homenagem a Paulo de Barros Carvalho**. São Paulo: Editora Saraiva, 2005.

TORRES, Ricardo Lobo. **Curso de Direito Financeiro e Tributário**. 3. ed. Rio de Janeiro, 1996.

TORRES, Ricardo Lobo. **Curso de direito financeiro e tributário**. 18 ed. rev. e atual. Rio de Janeiro: Renovar, 2011.

TORRES, Ricardo Lobo. Ética e justiça tributária. In SHOUERI, Luís Eduardo e ZILVETI, Fernando Aurélio. (coords.) **Direito tributário. Estudos em homenagem a Brandão Teixeira**. São Paulo: Dialética, 1998.

TORRES, Ricardo Lobo. **Tratado de direito constitucional financeiro e tributário**. v. III. Os Direitos Humanos e a Tributação: Imunidades e Isonomia. 3. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2005.

VANONI, Ezio. **Natureza e interpretação das leis tributária**. Trad. Rubens Gomes de Sousa. Rio de Janeiro: Financeiras, 1932.

VARMA, Ravindra. **Gandhi: poder, parceria e resistência**. Trad. Tônia Van Acker. São Paulo: Palas Athena, 2002.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia IV: introdução à ética filosófica II**. São Paulo: Loyola, 2000.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia V: introdução à ética filosófica II**. São Paulo: Loyola, 2000.

VAZ, Henrique Cláudio Lima. O destino da revolução. **Revista Síntese**. Nova Fase. v. XVII, n.45, p. 7-8, jan./abr. 1989.

VIEIRA, Leonardo Alves. O desenvolvimento do julgamento moral e sua relação com ações políticas e jurídicas: uma ilustração a partir do pensamento de Aristóteles. **Síntese: Revista de Filosofia**, v. 37, n. 119, p. 309-328, 2010.

WICKHAM, Cris. **The inheritance of Rome: illuminating the Dark Ages 400-1000**. New York: Penguin Books, 2009.

WINTER, Lairton Moacir. A concepção de Estado e de poder político em Maquiavel. **Tempo da Ciência**, v. 13, n. 25, p. 117-128, 2006.

WIVIURKA, Eduardo Seino. “Antígona” de Sófocles e a questão jurídica fundamental: a eterna tensão entre segurança jurídica e correção. **Anamorphosis: Revista Internacional de Direito e Literatura**, v. 4, n. 1, p. 77-104, 2018.

ZILVETI, Fernando Aurélio. **A evolução histórica da teoria da tributação: análise das estruturas socioeconômicas na formação do sistema tributário**. São Paulo: Saraiva, 2017.