

**XXIV CONGRESSO NACIONAL DO
CONPEDI - UFMG/FUMEC/DOM
HELDER CÂMARA**

HISTÓRIA, PODER E LIBERDADE

CELSO HIROSHI IOCOHAMA

ROBISON TRAMONTINA

MARCELO ANDRADE CATTONI DE OLIVEIRA

Todos os direitos reservados e protegidos.

Nenhuma parte deste livro poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados sem prévia autorização dos editores.

Diretoria – Conpedi

Presidente - Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa – UFRN

Vice-presidente Sul - Prof. Dr. José Alcebíades de Oliveira Junior - UFRGS

Vice-presidente Sudeste - Prof. Dr. João Marcelo de Lima Assafim - UCAM

Vice-presidente Nordeste - Profa. Dra. Gina Vidal Marcílio Pompeu - UNIFOR

Vice-presidente Norte/Centro - Profa. Dra. Julia Maurmann Ximenes - IDP

Secretário Executivo - Prof. Dr. Orides Mezzaroba - UFSC

Secretário Adjunto - Prof. Dr. Felipe Chiarello de Souza Pinto – Mackenzie

Conselho Fiscal

Prof. Dr. José Querino Tavares Neto - UFG /PUC PR

Prof. Dr. Roberto Correia da Silva Gomes Caldas - PUC SP

Profa. Dra. Samyra Haydêe Dal Farra Napolini Sanches - UNINOVE

Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva - UFS (suplente)

Prof. Dr. Paulo Roberto Lyrio Pimenta - UFBA (suplente)

Representante Discente - Mestrando Caio Augusto Souza Lara - UFMG (titular)

Secretarias

Diretor de Informática - Prof. Dr. Aires José Rover – UFSC

Diretor de Relações com a Graduação - Prof. Dr. Alexandre Walmott Borgs – UFU

Diretor de Relações Internacionais - Prof. Dr. Antonio Carlos Diniz Murta - FUMEC

Diretora de Apoio Institucional - Profa. Dra. Clerilei Aparecida Bier - UDESC

Diretor de Educação Jurídica - Prof. Dr. Eid Badr - UEA / ESBAM / OAB-AM

Diretoras de Eventos - Profa. Dra. Valesca Raizer Borges Moschen – UFES e Profa. Dra. Viviane Coêlho de Séllos Knoerr - UNICURITIBA

Diretor de Apoio Interinstitucional - Prof. Dr. Vladimir Oliveira da Silveira – UNINOVE

H673

História, poder e liberdade [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI/UFMG/FUMEC/
Dom Helder Câmara;

coordenadores: Celso Hiroshi Icochama, Robison Tramontina, Marcelo Andrade Cattoni de
Oliveira – Florianópolis: CONPEDI, 2015.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-85-5505-128-9

Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações

Tema: DIREITO E POLÍTICA: da vulnerabilidade à sustentabilidade

1. Direito – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Brasil – Encontros. 2. História. I. Congresso
Nacional do CONPEDI - UFMG/FUMEC/Dom Helder Câmara (25. : 2015 : Belo Horizonte,
MG).

CDU: 34



XXIV CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI - UFMG/FUMEC /DOM HELDER CÂMARA

HISTÓRIA, PODER E LIBERDADE

Apresentação

O grupo de trabalho História, Poder e Liberdade foi criado para o XXIV Congresso Nacional do CONPEDI, tomando por base a linha de pesquisa de mesma denominação, do Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da UFMG, um dos Programas que o sediaram.

Essa linha tem a seguinte ementa: "A linha articula as interfaces entre os saberes jurídicos e humanísticos, reposicionando os debates acerca dos fundamentos históricos e políticos do Direito e de seus desdobramentos, à luz de novos marcos fortemente interdisciplinares. Propõe resgatar a História como espaço de reflexão sobre a pessoa humana, o Direito e o Estado, assim como sobre a transformação dos territórios, ao tempo em que busca recuperar a tensão constitutiva entre pessoalidade e cidadania, história e razão, reconhecimento e trabalho, identidade e coletividade, tradição e crítica."

Foram apresentados 13 (treze) trabalhos, em que seus autores procuraram desenvolver temas diversos relacionados a essa linha e área de pesquisa, seguidos de debates.

**A CASA DA JUSTIÇA: O PODER E A LIBERDADE NOS FUNDAMENTOS
HISTÓRICOS E POLÍTICOS DO DIREITO - O RESGATE DA HISTÓRIA COMO
ESPAÇO DE REFLEXÃO SOBRE A PESSOA HUMANA**

**LA GIUSTIZIA CASA: LA POTENZA E LIBERTA NEI PRECEDENTI E POLITICI
DIRITTI STORICI - IL SALVATAGGIO DELLA STORIA COME RIFLESSIONE
SULLA PERSONA UMANA**

**Carolina Ângelo Montolli
Carla Fernanda Da Cruz**

Resumo

Esse artigo retoma o conceito aristotélico de phronesis com a especificidade de enfrentar a oposição entre o caráter universal dos princípios morais abstratos a partir de uma questão orientadora a obra de Hannah Arendt, especialmente em A Condição Humana e Eichmann em Jerusalém -, elementos que caracterizem a vida ativa e contemplativa, bem como, em qual desses modos de viver que a ética se constitui no espaço que separa o homem de Deus. Ainda, no qual o mundo é contingente, não há mais lugar para a rígida determinação científica da ação humana, e, neste aspecto o lugar da Teoria da Justiça. Assim, se objetiva demonstrar, através da teoria do julgamento político arendtiano e, da relevância moral, a necessidade de uma Teoria da Justiça a partir do julgamento dessa mesma justiça, bem como, da experiência cotidiana de julgar algo justo. Mas como é possível construir uma Casa da Justiça, através do poder e da liberdade, respaldados nos fundamentos históricos e políticos do direito? Nesse sentido, o artigo se justifica, pois, essencialmente indeterminado e, por isso, jamais superado por qualquer conhecimento humano, o homem só pode conduzir suas ações por regras flexíveis e adaptáveis às suas próprias mudanças, com reflexões e resgate histórico. O mundo da contingência, entretanto, não resulta na inexistência de algum conhecimento a orientar nossas ações, mas tão somente no fato de que a norma da ação moral não se sustenta mais na contemplação de verdades eternas e imutáveis. A metodologia utilizada é a pesquisa bibliográfica com o método da análise-crítica.

Palavras-chave: Justiça, Poder, Liberdade, Direito, História, Pessoa humana

Abstract/Resumen/Résumé

Questo articolo riprende il concetto aristotelico di phronesis con specificità per affrontare l'opposizione del carattere universale dei principi morali astratti da una domanda di primo piano - il lavoro di Hannah Arendt, soprattutto in "La condizione umana" e " Eichmann a Gerusalemme" - elementi che caratterizzano la vita attiva e contemplativa, e in quale di questi modi di vivere che l'etica costituisce lo spazio che separa l'uomo da Dio. Eppure, in cui il mondo è contingente, non c'è spazio per la rigida determinazione scientifica dell'agire umano, e in questo senso il luogo di teoria della giustizia. Pertanto, l'obiettivo è quello di dimostrare, attraverso la teoria del giudizio politico Arendt e rilevanza morale, la necessità di

una teoria della giustizia a partire dalla sentenza di questa stessa giustizia, così come l'esperienza quotidiana di giudicare qualcosa che sia giusta. Ma come si fa a costruire una "Casa di Giustizia", attraverso il potere e la libertà, sostenuto i fondamenti storici e politici della legge? In questo senso, l'articolo è giustificato dal fatto che, in sostanza, indeterminato e quindi mai sopraffatto da alcuna conoscenza umana, l'uomo non può che portare le loro quote di regole flessibili e adattabili alle loro variazioni, con riflessioni e recupero storico. Il mondo della contingenza, però, non risulta, in assenza di qualsiasi conoscenza per guidare le nostre azioni, ma solo nel fatto che il livello di azione morale non regge più nella contemplazione delle verità eterne e immutabili. La metodologia utilizzata è la letteratura con il metodo di analisi-critica.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Giustizia, Potere, Libertà, Legge, Storia, Persona umana

1 INTRODUÇÃO

Com o objetivo de discutir a justiça como finalidade do direito e o resgate da História como espaço de reflexão acerca da pessoa humana, este artigo toma como aporte teórico principal as concepções de Arendt (2008), para quem os filósofos atuais estão a reboque do método científico e viraram epistemologistas.

Verifica-se que seu pensamento se faz mais atual do que nunca, porque a violência está presente nas relações sociais, instituições políticas, ruas, espaço doméstico, convertida em espetáculo pelos meios de comunicação, grassando indiferença diante desses fenômenos. Suas ideias disseminam desafios a quem se dispõe a pensar e a agir no mundo.

Arendt (1999) aprecia a definição da “banalidade do mal”, e refugia-se numa trincheira para olhar, sentir na própria pele e tentar compreender e criticar as atrocidades humanas. A banalidade do mal ocorre quando este perde a qualidade pela qual a maior parte das pessoas o reconhece: a qualidade da tentação.

A relevância do político no pensamento arendtiano e o papel político inerradicável das articulações históricas indicaram que tal perspectiva contribuiu para enriquecer o processo de aplicação do direito, especialmente num momento em que se delegava ao intérprete um papel de destaque na interpretação-construção-aplicação da norma jurídica.

A síntese do pensamento arendtiano está nas três faculdades do agir humano: o pensar (agir), o querer e o julgar. Essas três faculdades se contrapõem ao processo de virtualização e descartabilidade do ser humano nas sociedades contemporâneas, remetendo-nos a uma postura de esperança, pois “agir” é fundar; “julgar” é transcender às pressões do mimetismo; e “querer” é sair da indiferença e iniciar e escolher num mundo povoado por muitos.

A partir da experiência da violência, Arendt (1999) tomou consciência do fato de que não é possível contentar-se em ser expectador, sendo necessário agir para que esse estado de coisas não aconteça. Esse agir há de dar-se no plural, por meio da união dos homens, gerando o “poder”.

Aguiar (1999) considera que, em face da crise dos valores e das instituições ocidentais no mundo contemporâneo, Arendt dá uma importância fundamental à faculdade do juízo, que é tratado como um modelo para o pensamento político, forma prudencial de pensar por meio de nossa capacidade de considerar a existência das outras pessoas no mundo e na habilidade de realizar acordos com elas.

O juízo funciona como uma espécie de opinião, sendo por intermédio do juízo que os homens manifestam como o mundo se revela para eles (DUARTE; LOPREATO;

MAGALHÃES, 2004). O juízo como modelo operador do pensamento político serve também de modelo para o jurídico, em especial para uma hermenêutica jurídica reveladora de sentidos para as normas jurídicas (princípios e regras). Não se está, assim, em busca de uma episteme, mas de posições no mundo, posições reveladas por opiniões, já que o mundo é visto do lugar específico que cada um ocupa nele a partir do juízo.

Aguiar (1999) destaca ainda que há uma dimensão reconciliadora presente no juízo enfatizado por Arendt. Por meio do julgamento, os homens tentam se reconciliar com o que efetivamente ocorreu e com a forma como ocorreu, restando a dignidade humana fortalecida, pois, em vez de se fugir da dor e dos acontecimentos, os homens são capazes de encará-los, mesmo que as custas de muitas lágrimas.

Ainda, ressalta que, em Arendt, a faculdade de julgar é uma instância fundamental para se pensar a possibilidade da resistência no mundo contemporâneo. Julgar funciona como uma forma de barrar o mal ou de abster-se de praticá-lo. O pensar, no exercício do juízo, impõe um parar. Parar para pensar como inerente ao julgar vai implicar uma barragem aos processos de virtualização e de anonimato que tendem a aniquilar a capacidade de divisibilidade. (AGUIAR, 2004)

Ademais, as ideias centrais do pensamento arendtiano são o político, o discurso, a ação, a persuasão, o consenso e o dissenso (agonismo), a pluralidade humana e a liberdade, que pressupõe sempre a igualdade substancial e a eliminação do reino da necessidade (para a manutenção do ciclo biológico da vida, como alimentação, vestuário, moradia, educação).

Ou seja, para Arendt (1999), sem a supressão dessas necessidades, não há liberdade, sendo o homem escravo enquanto não tiver recursos financeiros ou propriedades que o libertem do ciclo repetitivo da vida. Arendt (1999) não admite a racionalização e a regularização da ação comunicativa, o que já é uma resposta à sociedade de massas contemporânea

O poder, para Arendt (2009), surge da “ação em concerto”, do dissenso, do “nós” (mais plural e dissonante, agonístico), diferentemente de Habermas, que defende que o poder sucede da formação da vontade comum por meio da comunicação, visando ao entendimento recíproco (poder das convicções comuns produzidas comunicativamente). O poder, por fim, corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto. “O poder nunca é posse privada de um indivíduo, pois pertence a um grupo de pessoas e permanece com existência apenas na medida em que o grupo se conserva unido.” (ARENDR, 2009, p.60).

O poder não é instrumental, tampouco um bem material, mas um fim em si mesmo. Só se origina legitimamente na ação em concerto, na qual “a palavra e o ato não se divorciam”; “as palavras não são vazias e os atos não são brutais”, em suma, “quando as palavras não são usadas para velar intenções, mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar novas relações e realidades.” (ARENDDT, 1981, p.212). Só há poder se preservadas as condições favoráveis para a ação coletiva e para a troca de opiniões divergentes em um espaço público, carecendo o poder de reatualização constante por meio de promessas, atos e palavras não violentos.

O poder não necessita de justificação, porque é próprio da existência das comunidades políticas, surgindo onde quer que as pessoas se unam e ajam em concerto. A necessidade de bens materiais para a manutenção do repetitivo ciclo biológico subjuga e reduz o homem ao ciclo vital de seu corpo, constituindo-se num dos principais entraves à fundação revolucionária da liberdade. Assim, é preciso ter em vista a satisfação das exigências do processo vital, tornando a todos “cidadãos” para que, libertos, possam exercer a liberdade (DUARTE, 2000).

É esse “poder” gerado pelo político, pela ação conjunta, que impede a violência, desde que asseguradas regras de participação democrática que não eliminem o antagonismo, mas permita que pontos divergentes venham a público e sejam levados em conta.

Arendt (1989) vê no político e em sua autonomia – sendo a liberdade o fundamento, a especificidade política – uma alternativa ao modelo liberal, à democracia social e ao próprio socialismo. Somente a política é capaz de colocar o mundo de ponta cabeça ao mostrar, via oposição, diálogo e pluralidade, a insensatez da humanidade. A política é a forma e o *locus* da resistência, e resistir é mais que reagir, é fundar.

Importa registrar que, em Arendt (1989), a política não visa à realização de valores metafísicos, mas à possibilidade de que os homens busquem a realização e a constituição de suas próprias identidades. Em outras palavras, efetiva-se no *pathos* da singularização, na vida em comum, não na solidão ou na virtualidade, pois, a ação, para Arendt (1989), é de conteúdo ético inalienável: revela um agente, um iniciador, um ser ativo. Em vez de um “o quê”, a ação política revela um “quem”, uma pessoa.

Vale salientar, também, que quando Arendt (1989) pensa em resistência, ela pensa em termos democráticos, tanto formal como material, em instituições capazes de salvaguardar a capacidade humana de começar coisas novas no mundo. Conceber a vida reduzida à sua dimensão natural, biológica, é algo fútil, sem sentido. O que é importante é proteger o surgimento de individualidades, de seres capazes de agir livremente. A ideia central é a

questão do sentido, a busca possível para um sentido no mundo presente. Seu pensamento é caracterizado pela busca de um modo de reconectar os âmbitos do pensar e do agir.

O isolamento aniquila a capacidade política, a faculdade de agir, assentando os homens num impasse no qual a esfera política de suas vidas, em que agem em conjunto na realização de um interesse comum, é aniquilada. Não instituir raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros (LAFER, 1988). A conjugação de isolamento, aniquilador das capacidades políticas e de relacionamento social, que comporta a dominação totalitária, origina-se quando “o homem isolado, que perdeu seu lugar no terreno político da ação, é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans*¹.” (ARENDT, 2008, p.195). Tal isolamento e desenraizamento são resultados de um mundo cujos valores maiores são determinados pelo labor, em que o próprio *homo faber* se viu degradado.

Lafer (1988) destaca que o interesse maior de Arendt (1989) é pela *res pública*, em que deve imperar a liberdade pública de participação democrática, que exige um espaço próprio, o espaço público da palavra e da ação. O debate público é imprescindível para se lidar com as coisas de interesse coletivo que não são suscetíveis de serem regidas pelos rigores da cognição.

Assim, Arendt (1989) deseja alvitrar a reflexão sobre o que estamos fazendo; sobre a perda da capacidade humana de pensar e de agir. Arendt (1989) busca compreender por que a vida se tornou sem sentido; o que cooperou para que categorias respeitáveis como a ação, o discurso, o poder, o senso comum perdessem importância e a violência viesse a tomar papel tão relevante no mundo moderno; por que categorias tão importantes como o poder não são mais desempenhadas no sentido grego, como o poder que se origina da convivência entre os homens e sua ação conjunta.

Assumindo uma posição original, Arendt (1989) mostra uma possível solução para tais dificuldades e realiza escavações até chegar ao ponto de ruptura, na qual a tradição, o permanente e a estabilidade deixaram de ser relevantes (a descoberta do telescópio e com ele o desespero humano), iniciando-se, a partir daí o “processo” em que tudo é regido pela categoria de meios e fins, e o efêmero, o labor e a fabricação passaram a ser o sentido de tudo, inclusive do próprio homem.

Outro aspecto fundamental do pensamento de Arendt (1989) é o destaque que ela dá à decadência da esfera pública e à necessidade do retorno do espaço público, bem como à

¹ Os conceitos de *homo faber* e *animal laborans* serão explicados adiante neste trabalho.

tentativa de resgate da noção de homem como animal político, que discursa e age. Para ela, ação e discurso são categorias essenciais do político. É somente por meio da ação e do discurso que se pode fugir do labor e da fabricação. O homem escapou do labor desenvolvendo outra capacidade humana, a fabricação.

Arendt (1989) dá importância fundamental à força do processo de ação, pois, ao contrário do processo de fabricação, que é absorvido e exaurido pelo produto final, a força do processo de ação nunca se esvai num único ato; sua durabilidade é ilimitada, não tem fim. Para ela, a ação e o discurso são faculdades para se escapar da categoria de meios e fins.

O objetivo do *homo faber* é o de tornar o mundo mais útil e belo, e o do *animal laborans* é o de tornar a vida mais fácil e longa. Desferindo críticas acirradas ao conceito de soberania, ela afirma que “o ideal da inflexível autossuficiência e autodomínio contradiz a própria condição humana da pluralidade. Nenhum homem pode ser soberano porque a Terra não é habitada por um homem, mas pelos homens [...]” (ARENDR, 2008, p.246).

Destaca-se, assim, a importância do senso comum, visto que a razão e a fé dependem dos sentidos, reunidos e presididos pelo senso comum que, segundo Arendt (2008), é o mais alto de todos os sentidos, pois é ele que integra o homem à realidade que o rodeia.

Outra categoria fundamental escavada por Arendt (2008) e relevante para o político e para o constitucionalismo é a categoria do poder. Para ela, o poder nasce onde os homens agem em conjunto e desaparece quando eles se dispersam. Após o momento da ação, fugaz e contingente, é o poder que mantém os homens unidos. Arendt diferencia pensamento e cognição, enfatizando que o pensamento busca pelos sentidos, enquanto a cognição, o conhecer.

Examinando a condição humana de nosso século, ela descreve três categorias fundamentais: o labor, o trabalho e a ação. O labor é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, sendo sua condição a própria vida. Destina-se à manutenção das necessidades vitais do homem, à supressão das necessidades corporais, consumindo-se em seu próprio metabolismo. É a atividade que os homens compartilham com os animais, daí Arendt (2008) denominar o homem que vive do labor de *animal laborans*.

Por meio do trabalho, o *homo faber* cria coisas extraídas da natureza, convertendo o mundo num espaço de objetos compartilhados pelos homens. Trata-se de *hábitat* cercado de objetos que se encaixam entre a natureza e o ser humano, unindo e separando homens entre si. A condição humana do trabalho é a mundanidade.

A ação, por outro lado, é a única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação de coisas ou da matéria; é a fonte do significado da vida humana, a

capacidade de começar algo novo que permite ao indivíduo revelar sua identidade; corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não “o homem”, vivem na Terra e habitam o mundo. A ação empenha-se em fundar e preservar corpos políticos, criando condições para a lembrança (ARENDDT, 2008).

A pluralidade humana se traduz na condição básica da ação e do discurso, estando ínsita na igualdade e na diferença. Igualdade porque, se não fossem iguais, os homens não se compreenderiam; e diferentes porque, se assim não fossem, não necessitariam do discurso ou da ação para se fazerem entender. Arendt (2008) pontua que a vida sem ação e sem discurso está morta para o mundo, não é vida humana, pois é com palavras e atos que se introduz no mundo humano. A ação é a única faculdade milagrosa que o homem possui. Tal milagre é o nascimento (do homem e da ação), é a salvação do mundo: o nascimento de novos seres humanos e de novas ações. E é esse incessante recomeço que dá sentido ao mundo. (ARENDDT, 2008).

A compreensão do pensamento arendtiano eleva-se em considerações acerca do pensamento de justiça e, assim, instauram-se conclusões acerca da ação, do pensamento e do juízo exercidos em um espaço plural que garante o retorno do senso comum e da opinião, categorias capazes de construir a verdade e servir de guia naqueles momentos em que parecem inexistir soluções ou parâmetros para aplicação, construção e concretização da norma jurídica.

Mas, como pensar a partir da inexistência de segurança? Essa foi a ideia central do estudo de Arendt (2008) ao tratar do juízo reflexivo e raciocinante. Instaurou-se aí a ruptura entre passado e futuro, decorrência do fato de que o pensamento jurídico (a lógica do razoável) não foi capaz de oferecer juízo crítico para a ação futura ou para o não razoável; daí a preocupação pela busca ou resgate dos sentidos na aplicação do direito. A primeira feição a ser destacada acerca do juízo reflexivo é a hipótese de que a liberdade se choca com o fundamento do campo de investigação científica e teórica que são “nada vem do nada” e “tudo tem sua causa” (LAFER, 1988)².

Esse choque entre as duas formas de pensar se dá porque uma valoriza a liberdade, que aceita a contingência pelo dom da espontaneidade; e a outra – teórica e voltada para o rigor da cognição – não se sente à vontade com a liberdade e com o que ela tem de aleatório. O “eu quero” da vontade é conflitante com a liberdade política do “eu posso”, que individualiza a reflexão de Arendt (2008) sobre o poder como um agir em conjunto, sendo assim impraticável

² O doutrinador, ao examinar o *querer*, destaca que três pensadores foram importantes para Arendt sobre a vontade, a liberdade e a responsabilidade inerentes aos juízos reflexivos: Santo Agostinho, Duns Scoto e Kant.

basear a liberdade na vontade, já que esta é privada e individualizante, não se coadunando com a liberdade política. Para Arendt (2008), a vontade é unitária e indivisível, por isso incapaz do compromisso e do acordo, indispensáveis ao agir humano, diferentemente da opinião, que comporta mediação e reconciliação. Os desígnios da ação, por sua vez, dependem das circunstâncias materiais do mundo, requerendo a identificação de uma meta. A identificação dessa meta não é uma questão de liberdade, mas de juízo certo ou equivocado. Esse juízo que antecede a ação a que a vontade dá início é o juízo prospectivo (LAFER, 1988).

Arendt (2008) concede grande importância a esse juízo prospectivo, proveniente do conceito kantiano de “mentalidade alargada”, que seria a capacidade de pensar no lugar e na posição dos outros, tendo no diálogo com aqueles com quem se deve chegar a um acordo e no poder desse diálogo para dar início a uma ação a área de jurisdição da mentalidade alargada.

Tratando do juízo reflexivo como afirmação da liberdade humana e fundamento para uma reconstrução tópica dos direitos humanos, Lafer (1988) lembra que Arendt (2008) sustenta existir uma lacuna entre os “universais” e os “particulares” que não pode ser preenchida por fórmulas inequívocas de subsunção. Desse problema, advém o peso e a responsabilidade do juízo, não reconhecidos no idealismo platônico ou no realismo (utilitarismo), que reduzem o juízo a um cálculo. Em síntese, Arendt (2008) considera a prudência como um instrumento da razão prática, em que a razoabilidade desempenha o papel de adequação concreta de um comportamento às circunstâncias. Porém, Lafer (1988) destaca que o conteúdo da razoabilidade é variável no tempo e no espaço e está vinculado às aspirações do meio, traduzindo percepções compartilhadas pela comunidade.

2 SOBRE A HUMANIDADE EM TEMPOS SOMBRIOS

Uma das primeiras críticas arendtianas ao pensamento contemporâneo dirige-se justamente à ausência de pensamento ou ao sonambulismo do pensamento nos séculos XX e XXI, ou seja, à renúncia ao pensamento crítico em favor da epistemologia, do método científico, da técnica pela técnica, da sujeição do homem, conforme também pontuaram Foucault e Heidegger.

O senso comum era o que, no passado, ajustava o sentido entre os homens. Hoje, pelo contrário, a verdade depende do sucesso, do teste do que funciona e do que não funciona.

Assim, Arendt (2008) enfatiza que, para a moderna concepção de mundo, ocorre o aniquilamento da atividade de pensar. O mundo da experimentação científica está

aprisionando o homem dentro de sua propriamente, provocando o desaparecimento do mundo como ele é dado aos nossos sentidos e, com isso, o desaparecimento do mundo transcendental e nossa possibilidade de transcender o mundo material em conceito e pensamento.

Dessa forma, o papel mais importante que na tradição era assegurado à ação, ao político, foi usurpado pelo *homo faber* e pelo *animal laborans*, guindando-os à posição mais alta entre as possibilidades humanas, e não mais o pensamento.

Arendt (2008) destaca, com ironia, que a idade moderna cumpre uma espécie de preconceito contra a ação, o discurso e a política, posto que estes são processos imprevisíveis, irreversíveis e seus atores são anônimos. Assim, o homem, senhor de seus atos do começo ao fim, já não poderia ser um homem de ação, mas um fabricante, um homem previsível, que sabe como começam e terminam os processos que desencadeia. A violência, dessa forma, é a categoria que tem marcado todas as esferas da conduta humana, inclusive dos corpos políticos.

O modo de agir humano chegou a um ponto em que a violência está tão arraigada, tão indissociável do agir humano, que se passa a admitir a validade, a admissão, a permissão e a justificação de qualquer ação para se obter um fim previamente determinado, com a única condição de que esses meios sejam eficazes. Arendt (2008) não ignora que se pode errar ao agir, mas os erros são corrigidos pelo perdão e pela promessa, sendo que, pelo perdão, se limpa o passado e, pela promessa, se constrói o futuro, em conjunto.

É importante destacar que, para Arendt (2008), “compreensão” é um processo complexo, “uma incessante atividade, sempre variada e em mudança, por meio do qual ajusta-se o real”; sendo a compreensão criadora de sentido, de “um sentido que se enraíza no próprio processo da vida, na medida em que tentamos, através da compreensão, conciliar-nos com nossas ações e nossas paixões.” (ARENDR, 2008, p. 346).

Arendt (1989) faz críticas ao trabalho e à perda da categoria do político, ao afirmar que, se o trabalho e o reino da necessidade fossem suprimidos, os homens não saberiam o que fazer. Tal como Heidegger, ela considera que grande parte da humanidade vive como animal: só sabe comer e trabalhar e não exercer as categorias especificamente humanas como a ação e o pensamento.

Para uma abordagem da ética e da política, é importante abordar a noção do mal, pois, sendo o mal unívoco à violência, combatê-lo, por meio da ação ética e política, é diminuí-lo no mundo. Ricoeur, citado por Souki (1999), considera que o que aprovisiona o caráter enigmático ao mal, pelo menos na tradição judaico-cristã do Ocidente, é a nossa intenção de

colocar, numa primeira abordagem e num mesmo plano, fenômenos desiguais, como pecado, sofrimento e morte.

Arendt (1989, p.76) destaca que Kant foi “o único filósofo que, pela denominação que lhe deu, ao menos deve ter suspeitado de que esse mal existia; embora logo o racionalizasse no conceito de uma ‘perversidade do coração’, que podia ser explicada por motivos compreensíveis.”. Apesar dessa observação, Arendt (1989) segue a trilha aberta por Kant e apoia-se no conceito de mal radical em sua investigação sobre o surgimento dessa nova forma de violência e da sua propagação e plena realização enquanto realidade política. O cerne de seu pensamento é a indagação sobre o mal radical, principalmente na sua dimensão ética e política:

Pode-se falar que esse mal radical passa a existir em relação a um sistema, no qual todos os homens se tornaram supérfluos. Os que manipulam esse sistema acreditam na própria superfluidade tanto quanto na de todos os outros, e os assassinos totalitários são os mais perigosos, porque não se importam se estão vivos ou mortos; se jamais viveram ou se nunca nasceram (ARENDR, 1990 *apud* SOUKI, 1999, p.10).

No seu ponto de vista, o aparecimento dessa nova modalidade de mal tem como objetivo não o domínio despótico dos homens, mas um sistema em que todos os homens são supérfluos. O passo fundamental no caminho desse domínio total é a destruição da pessoa jurídica do homem. Sendo o passo seguinte a anulação da individualidade e da espontaneidade, de forma que seja suprimida a capacidade humana de iniciar algo novo com seus próprios recursos. O desígnio dessa destruição é a mutação da pessoa humana em coisa.

Para Arendt (1989), o modelo de “cidadão” das sociedades burocráticas modernas refere-se ao homem que age sob ordens, que obedece cegamente e é inabilitado de pensar por si mesmo, pois essa supremacia da obediência pressupõe a abolição da espontaneidade do pensamento.

E, justamente nessa ausência de pensamento, nessa expressão humana opaca, nessa rarefação das consciências, que nasce a tragédia, batizada por Arendt (1989) de a “banalidade do mal”, como já dito.

Essa noção, de um direito ideal, normalmente consubstancia-se na ânsia pela justiça. Observe-se que não se despreza o direito secular, isto é, o direito temporal, terreno. Contudo, esse direito real é simplesmente uma imagem tosca e falha do direito ideal, do direito racional.

Se essa imagem distorcida não corresponde na prática ao direito justo, então ele deverá ser corrigido constantemente, no sentido de se aproximar desse direito justo.

3 O PODER E A LIBERDADE: OS MEIOS DO DIREITO

O positivismo jurídico rejeita a ideia de que os direitos jurídicos possam preexistir a qualquer forma de legislação, ou seja, rejeita a ideia de que indivíduos ou grupos possam ter, em um processo judicial, outros direitos além daqueles expressamente determinados pela coleção de regras explícitas que formam a totalidade do direito de uma comunidade. O utilitarismo econômico, por sua vez, rejeita a ideia de que os direitos políticos possam preexistir aos direitos jurídicos, que os cidadãos possuam outra justificativa para criticar uma decisão legislativa que não seja a alegação de que uma decisão não atende, de fato, ao bem-estar geral (DWORKIN, 2002).

Analisando o requisito das decisões e práticas políticas expressas para os direitos jurídicos, Dworkin (2002) admite ser embaraçoso conceituar elementos ditos fundamentais para a teoria do direito, como responder às indagações “o que é o direito?”, e “o que é relação jurídica?”. Ele pauta-se em Hart, não apenas por sua clareza e elegância, mas, sobretudo, por sua importância perante tudo o que se tem produzido como teoria do direito.

Para responder tais questões, Dworkin (2002) procura distinções entre princípios e regras, estas aplicáveis à maneira do tudo ou nada, isto é, afastando uma quando a outra precisar ser aplicada e, com isso, estipulando a solução do conflito. Os princípios, então, “entram em conflito e interagem uns com os outros, de modo que cada princípio relevante para um problema jurídico particular fornece uma razão em favor de uma determinada solução, mas não a estipula.” (DWORKIN, 2002, p.114).

Assim, o direito não consiste somente em regras estabelecidas por precedentes e estatutos, por também conter princípios gerais implícitos no interior das cláusulas impositivamente estabelecidas.

Por essa razão é que os juízes devem elaborar um sentido moral para a justificação coerente das regras no momento da interpretação, modificação ou aproximação da necessária justificação abstrata e geral, o que, por um lado, é muito próximo do ceticismo das regras, negando impositividade para guiar todos os precedentes judiciais, e, por outro, aproxima-se do formalismo, apesar de o juiz ultrapassar os limites da lei.

Rejeitando as propostas convencionalistas e pragmatistas, Dworkin chega finalmente ao que considera como natureza do direito, estacionando-a no princípio da integridade, segundo o qual há que existir uma coerência moral profunda diante das propostas de moralidades rivais, com uma consistência não de verificabilidade, mas de coerência moral, pautada por uma considerável expressão de igualdade.

Com isso, Dworkin esperou solucionar problemas referentes às possibilidades de os juízes modificarem as regras sem desvinculações da lei. Mas tal não ocorre por referência a um justo abstratamente, e sim, pela noção de justiça concebida como ínsito à lei, e que, do ponto de vista moral, o juiz detém. Dá-se, assim, por um processo complexo de reflexão moral adequado, a aplicação das regras. Portanto, a natureza do direito se mostra como descritiva de ajustes e, ao mesmo tempo, prescritiva de apelos, solucionadas pela hermenêutica. A teoria do direito como interpretação decorre do desejo de serem compreendidas, reflexivamente, as práticas que nos levam até os universais da investigação filosófica.

Para tanto, vai ao cultural e pode auxiliar especificamente a compreensão de “o que é o direito?” sem uma elaboração semântica da lei ou uma busca de conceitos universais, mas de uma atitude interpretativa das práticas que lhe suscitem questões gerais ou racionais. Ao apresentar uma teoria geral da interpretação como elemento do construtivismo jurídico, Dworkin compreendeu que o melhor nessa direção é satisfazer ao que ele chama de critérios de ajuste, que, em um sentido descritivo, dizem respeito à capacidade da interpretação em conjugar, mesmo que com deficiências, todo o observado na prática, por uma adequação limitada, mas que lhe dê (à prática) poder de apelação do ponto de vista moral.

Daí a necessidade de serem combinados aos ajustes os apelos, de cunho nitidamente prescritivo, por meio dos quais os atos de interpretação devem adstringir-se aos maiores graus de satisfação das exigências morais. Metodologicamente, tal se dá, segundo Dworkin, em três estágios: a) o pré-interpretativo, quando é alcançada uma identificação preliminar e simples das práticas discutidas; b) o interpretativo, no qual é alcançada uma interpretação geral do significado como base racional da prática, por opções entre as exigências de adequação, qualificando, do ponto de vista moral, o melhor que possam as práticas interpretadas; e c) o pós-interpretativo, em cuja oportunidade é revisto o compreendido na pré-interpretação em conformidade com o compreendido na fase interpretativa.

Para Perelman (1996, p.439), os direitos judaico, anglo-americano e francês, constituem “três sistemas, três ontologias jurídicas, três concepções diferentes das fontes de direito”. Ainda assim, esses sistemas têm em comum o fato de que cada um se empenha em obviar os inconvenientes resultantes na prática da ontologia admitida, mediante um conjunto de técnicas de raciocínio que caracterizam a lógica jurídica, já que esta comporta os métodos utilizados para adaptar a ontologia jurídica às necessidades de uma aplicação aceitável do direito.

Tal dilema encontra-se na argumentação enquanto retórica, consensualista, cujos critérios de interpretação (regra da maioria, regra da erudição, regra da fundamentação, regra da tradição, regra da posterioridade histórica), fundados em princípios gerais e em ficções, servirão de base metodológica para elucidar diferentes objetos da interpretação.

Opondo eficácia à validade das normas, o pensamento de Perelman (1996, p.441) se dirige mais às questões práticas que o positivismo jurídico procurou relegar, já que “o direito, tal como se apresenta nos textos, pode diferir da prática como um direito natural, ideal, difere do direito positivo, [porquanto] o direito positivo não é o direito no papel, mas aquele que se manifesta na realidade social.”.

Por conta disso, concebendo o direito nem como a expressão da justiça e da razão, nem como a expressão da vontade do legislador, e sim, como a expressão de um consenso político e social sobre uma solução razoável numa sociedade em rápida evolução, essa solução resulta de um compromisso difícil entre valores incompatíveis, cuja coexistência importa organizar. O direito assim concebido só ganha forma pelos conflitos e controvérsias em todos os níveis, e já não pode fornecer a imagem tranquilizadora de uma ordem estável, garantida por um poder imparcial (PERELMAN, 1996).

3.1 Liberalismo e democracia: capacidade destrutiva e burocratização da vida pública

A parábola entre liberalismo e democracia, além de não ser consensual, é um problema intrincado. A mistura entre o ideal democrático e o liberal no século XIX fez-se equívoca, na medida em que envolveu um confronto entre as correntes do pensamento político da época: o liberalismo, o socialismo e o anarquismo.

Em termos gerais, socialismo tem sido definido historicamente como

[...] o programa político das classes trabalhadoras que se foram formando durante a Revolução Industrial. A base comum das múltiplas variantes do Socialismo pode ser identificada na transformação substancial do ordenamento jurídico e econômico fundado na propriedade privada dos meios de produção e troca, numa organização na qual: a) o direito de propriedade seja fortemente limitado; b) os principais recursos econômicos estejam sob o controle das classes trabalhadoras; c) a sua gestão tenha por objetivo promover a igualdade social (e não somente jurídica ou política), através da intervenção dos poderes públicos. (BOBBIO et al., 2000, p.1196).

Já o anarquismo significou

[...] a libertação de todo o poder superior, fosse ele de ordem ideológica (religião, doutrinas políticas, etc.), fosse de ordem política, (estrutura administrativa hierarquizada), de ordem econômica (propriedade dos meios de produção), de ordem social, (integração numa classe ou grupo determinado), ou até de ordem jurídica (a lei). A estes motivos se junta o termo liberdade. (BOBBIO, 2000, p.23).

Tendo como fundamento o fato de o liberalismo ser justamente o critério que distingue a democracia liberal das democracias não liberais (plebiscitária, populista, totalitária), faz-se indispensável arrazoar brevemente os princípios do liberalismo e as suas raízes históricas de forma pronunciada com os princípios da democracia, para que, destarte, seja possível estabelecer os laços de parentesco e as relações entre ambos os princípios, enfrentando, assim, as tensões que existem entre eles como um problema filosófico.

Matteucci, citada por Bobbio (2000, p.687), define o liberalismo como um “fenômeno histórico que se manifesta na Idade Moderna e que tem seu baricentro na Europa (ou na área atlântica), embora tenha exercido notável influência nos países que sentiram mais fortemente sua hegemonia cultural.”. Adicione-se a isso a indefinição quanto aos referenciais históricos do termo liberalismo, já que

[...] o termo pode, segundo o caso, sugerir um partido ou um movimento político, uma ideologia política ou uma metapolítica (ou uma ética), uma estrutura institucional específica ou a reflexão política por ela estimulada para agenciar uma ordem política melhor, justamente a ordem liberal (MATTEUCCI *apud* BOBBIO, 2000, p.687).

Matteucci observa que o liberalismo se desdobra em jurídico, político e econômico. O liberalismo jurídico preocupa-se principalmente com uma organização do Estado que possa garantir as liberdades do indivíduo, “um liberalismo muitas vezes propenso a transformar suas próprias soluções particulares em fins absolutos.” (MATTEUCCI *apud* BOBBIO, 2000, p.688).

O liberalismo político, por sua vez, está relacionado ao sentido da luta parlamentar e se resume ao princípio do “justo meio” como autêntica expressão de uma arte de governar capaz de promover a inovação, nunca, porém, a revolução. Apesar disso, na sua atuação concreta, essa arte de governar oscilou constantemente entre o simples comprometimento parlamentar, objetivando manter inalterados os equilíbrios existentes, e a capacidade de uma síntese criadora entre conservação e inovação, que liberta e mobiliza novas energias.

O liberalismo econômico, vinculado à escola de Manchester, defende que o

[...] máximo de felicidade comum dependeria da livre busca de cada indivíduo da própria felicidade, não pesou suficientemente os custos que tal teoria acarretava em

termos de liberdades civis e esqueceu que a felicidade tinha sido o objetivo, também, dos Estados absolutistas. (MATTEUCCI *apud* BOBBIO, 2000, p.688).

Em vista disso, é crível perceber que existem diversas acepções sobre o pensamento liberal que nem sempre são convergentes. Segundo a corrente do iluminismo francês e do utilitarismo inglês, por exemplo, liberalismo significa individualismo, e por individualismo entende-se

[...] não somente a defesa radical do indivíduo, único protagonista da vida ética e econômica contra o Estado e a sociedade, mas também a odiosidade à existência de toda e qualquer sociedade intermediária entre o indivíduo e o Estado; em decorrência, no mercado político, bem como no mercado econômico, o homem deve agir sozinho. (MATTEUCCI *apud* BOBBIO, 2000, p.689).

Tal como se evidencia, a defesa radical do indivíduo é dominante no liberalismo. A liberdade é abarcada como “um estado de não impedimento”, e o que caracteriza a doutrina liberal do Estado “é a exigência por uma diminuição da esfera das obrigações e de uma ampliação da esfera das permissões.” (BOBBIO, 2000, p.279).

Se, na seara do “sem individualismo, não há liberalismo” (BOBBIO, 1995), ou seja, se essa corrente privilegia a figura do indivíduo, como articulá-la ao pensamento democrático centrado na sociedade? É nesse ponto que a defesa radical do indivíduo, tal como impetrada pelo liberalismo, contrapõe-se aos ideais da democracia.

Ora, se o indivíduo, com suas peculiaridades, interesses e direitos, é a figura que se encontra na base que alimenta a democracia moderna, a fonte do poder, por conseguinte, é o indivíduo independente, que, ao lado dos seus pares, constitui a comunidade homogênea de iguais. Tal concepção individualista, com efeito, pode ter se tornado, de fato, um verdadeiro obstáculo aos ideais democráticos.

Diante disso, o embate que se apresenta é o de como pronunciar os ideais da democracia e os ideais liberais. Ponderando as preocupações liberais em relação à escravidão política, à iniciativa individual, à forma de Estado e às preocupações democráticas de igualdade, coesão social e política do bem-estar, como é possível a articulação entre democracia e liberalismo? É possível que essa combinação entre as demandas individuais (liberalismo) e a coesão social (democracia) possa se resolver de forma razoável, sem que a coesão social se reduza a uma soma gigantesca de interesses individuais? Esse impasse talvez possa se resolver, desde que uma teorização do indivíduo seja feita, considerando-o

[...] não apenas como mônada, um ser “livre” que existe antes e independente da sociedade, mas sim como uma posição composta por um conjunto de “posições de sujeito”, inscrito numa multiplicidade de relações sociais, membro de muitas comunidades e participante numa pluralidade de formas de identificação coletiva (MOUFFE, 1996, p.130).

A ideia de um indivíduo assim concebido nos remete ao ajuizamento de uma democracia participativa e pluralista. Não obstante, o objetivo aqui é o de delimitar os princípios institucionais por meio dos quais a democracia foi idealizada, à luz da tradição liberal. Ou seja, sabe-se que a democracia é, para os liberais, o que era para Aristóteles e Montesquieu, ou seja, somente uma forma de governo na qual o poder não é exercido por um (monarquia) e nem por poucos (aristocracia), mas é o regime no qual é garantida a soberania do povo e no qual se governa em seu nome. A democracia é, nessa perspectiva, “um conjunto de regras (primárias ou fundamentais) que estabelecem quem está autorizado a tomar decisões coletivas e quais procedimentos deverão ser adotados.” (BOBBIO, 2000, p.5).

O ponto de tensão entre liberalismo e democracia, à luz das teorizações dos capitais representantes da tradição liberal, como se verifica, se estabeleceu com a recorrência à ideia de representação. A democracia representativa constitui, portanto, a forma pela qual os problemas relativos às demandas individuais, adicionados àqueles que dizem respeito à coesão social, podem ser confrontados e resolvidos. Todavia, o problema dos princípios é o que permanece subentendido quando se confronta o ideal igualitário da democracia com o ideal do liberalismo que, em afronte, prioriza a liberdade. Para Sartori (1965, p.122), quando nos referimos à democracia liberal, “estamos conferindo [a ela] todos os atributos do liberalismo, e o ideal democrático é, portanto, apresentado como ideal de liberdade. ”. Destarte,

[...] a elaboração de uma filosofia política democrático-liberal deverá tratar dos valores específicos do regime democrático-liberal e dos seus princípios de legitimidade ou, para usar o termo de Montesquieu, dos seus “princípios políticos”, que são os princípios da igualdade e da liberdade para todos e constituem o bem comum político característico deste regime. (MOUFFE, 1996, p.152-153).

Segundo a doutrina liberal, a concepção de liberdade contrapõe-se à de impedimento, enquanto na doutrina democrática a concepção de liberdade contrapõe-se à de coerção. Para os democráticos, liberdade não significa a ausência de leis, mas a criação de leis para si mesmos.

Segundo Bobbio (2000), a contenda sobre hierarquizar as duas concepções de liberdade – como não impedimento ou como autonomia – é inócua, pois as duas são reais.

O ponto a saber versa sobre o significado de liberdade para a tradição liberal. Nesse ponto, as explicações de Benjamin Constant, em “A liberdade dos antigos comparada à liberdade dos modernos”, pode ser utilizada. Constant concebe o elo que liga liberalismo e democracia, além de raciocinar sobre as duas exigências iniciais que remontam ao nascimento do Estado contemporâneo: a exigência de *limitar* o poder (liberalismo) e a exigência de *distribuir* o poder (democracia).

Na explicação de Bobbio sobre o filósofo liberal inglês, este não apreciava a hipótese de convivência entre a liberdade dos antigos de distribuição do poder entre todos com a liberdade dos modernos, da segurança nas fruições privadas, com clara prevalência da última. Assim,

[...] a participação direta nas decisões coletivas acaba por reprimir o indivíduo à autoridade do todo e por torná-lo não livre como privado; e isso enquanto a liberdade do privado é precisamente aquilo que o cidadão exige hoje do poder público. (BOBBIO, 1994, p.8).

Segundo a tradição liberal, a liberdade dos antigos equivale ao ideal da modernidade que enfatiza a liberdade individual. Em seu discurso distinguindo a liberdade dos antigos da liberdade dos modernos, Constant toma posição a favor da liberdade individual:

A liberdade individual, repito, é a verdadeira liberdade moderna. A liberdade política é a sua garantia e é, portanto, indispensável. Mas pedir aos povos de hoje para sacrificar, como os de antigamente, a totalidade de sua liberdade individual à liberdade política é o meio mais seguro de afastá-los da primeira, com a consequência de que, feito isso, a segunda não tardará a lhe ser arrebatada. (CONSTANT, 1985, p.21).

Nesse ponto, importa considerar o lugar do poder e o seu relacionamento com a liberdade. Liberdade e poder, assevera Bobbio (1995, p.20), “são termos antitéticos, que denotam duas realidades em contraste entre si e são, portanto, incompatíveis.”. As garantias constitucionais do Estado de Direito precisam proteger o indivíduo dos abusos do poder. Se a liberdade individual é a que deve ser resguardada pelo poder estatal, há evidente oposição entre liberdade e poder.

A percepção de poder desenvolvida pela tradição liberal é a de que este se preenche de cima para baixo. Partindo do princípio de que uma das partes abrangidas é o Estado, o seu poder deve, então, ser limitado para dar mais liberdade à outra parte constituída pelos cidadãos. O contrato é vertical e é pelo medo do *Leviatã* – o Estado Absoluto – que os indivíduos se resguardam com o Estado de Direito e, já que liberdade e poder são concebidos

como antítese, a liberdade privada deve ser maximizada frente ao poder controlador do Estado, do público.

Como é o Estado tomado como um mal necessário é melhor que este seja o Estado mínimo, por ser mais controlável que o máximo. Dessa forma, o “processo de formação do Estado Liberal pode ser identificado com o progressivo alargamento da esfera da liberdade do indivíduo, com a progressiva emancipação da sociedade civil, no sentido hegeliano e marxiano, em relação ao Estado.” (BOBBIO, 1994, p.22).

Ademais, segundo a tradição liberal, o poder também se conecta à violência, pois o Estado é quem detém o monopólio do uso legítimo da força, mesmo que sob os freios das leis e do Estado de Direito. A coerção é coligada ao poder, ao Estado, visto que é precisamente pelo medo da morte violenta, pelo medo dos abusos estatais, que se estabelece o Estado de Direito. O poder é tomado a partir da ideia de conflito, em que um ganha e o outro perde.

É, assim, contra esse poder sobre o homem que a tradição liberal explica a fundação do Estado de Direito e consolida as garantias dos indivíduos (como a liberdade). Embora a liberdade seja garantida aos cidadãos, estes não desempenham o poder para assegurá-la; é delegado a alguns essa tarefa, os representantes.

Pode-se conjecturar que, na igualdade democrática, o engenho para a ação do indivíduo é seu próprio interesse particular, e que este não tem tempo para defender os interesses comuns a todos. Desse modo, para que os indivíduos possam se ocupar com suas tarefas particulares, criam-se instrumentos de afastamento da vida política, delegando a poucos esse trabalho. Segundo as palavras do próprio liberal, evidencia-se que o sistema representativo se constitua nesse princípio: a liberdade *da* política, para que os indivíduos possam se ocupar com seus interesses próprios, relegando o público aos administradores, aos representantes.

Do mesmo modo, monopolizam-se os espaços públicos, os lugares onde debate-se o bem comum, submetendo o que é de todos a grupos/facções, por exemplo, os partidos políticos. Para operar nos partidos políticos, criam-se profissionais da política para trabalhar no que é de todos, sobrando mais tempo para os interesses privados de cada um. De tal modo, o liame entre liberalismo e democracia (representativa) é constituído, na medida em que se toma o preceito liberal como referência, segundo o qual os indivíduos estariam ocupados com seus interesses particulares, delegando a terceiros a tarefa de cuidar do espaço público.

Tais princípios não têm espaço na teoria política de Arendt (1988), pois, segundo ela, não pode existir liberdade *da* política e muitos menos há antagonismo entre liberdade e poder. Essas duas ideias fundamentalmente devem caminhar juntas.

Contra a corrente majoritária, Arendt (1988) nos oferece uma interpretação que, no lugar de instituir uma dicotomia entre os termos, procura, contrariamente, explorar o relacionamento estreito entre liberdade e poder. Assim, não é possível pensar o fenômeno da liberdade fora do espaço intermundano, em cujo âmbito os homens se associam mediante o estabelecimento de vínculos, promessas e pactos, meios pelos quais o poder se mantém vivo (ARENDR, 1988).

Ademais, se situarmos o conceito de espaço público, as discussões remontam à história política da Grécia antiga. Historicamente, era na praça que os cidadãos livres gregos daquela época tinham a oportunidade de debater os assuntos de interesse comum. Desde então, o espaço público tem sido tomado como tema e objeto de observações e estudos de diversos pensadores e áreas de conhecimento referentes ao universo político.

No âmbito dessas observações e estudos, Arendt (1989) ocupou-se do assunto e contribuiu com ricas reflexões no que se refere ao conceito de espaço público. O diálogo entre Arendt e Avritzer pode colaborar na análise do objeto de estudo deste trabalho no que tange ao espaço público em si, focando a relação política decisionística com a esfera pública. Na concepção dessa autora, o espaço público é o lugar onde o homem tem a oportunidade de agir e de se comunicar, “compartilhando” o ato de dizer e de ser ouvido. É a esfera onde os homens encontram a oportunidade da liberdade de ação e expressão para estabelecerem debates a respeito de sua própria existência humana. Nele, se expressa a “pluralidade” do agir humano (LAFER, 1988).

Segundo Arendt (2008 p.38), “historicamente, é muito provável que o surgimento da cidade-estado e da esfera pública tenha ocorrido às custas da esfera privada da família e do lar.”. O espaço público, nessa perspectiva, é composto pela ação humana, é algo que é visível, ouvido e comum a todos, ou seja, é o resultado das relações sociais desencadeadas pelos indivíduos que o compõe. Assim, ao falar do ser humano, a autora aponta para três experiências básicas: a primeira é a do *animal laborans*, que corresponde às necessidades biológicas e às necessidades físicas que todos nós compartilhamos. A segunda é a do *homo faber*, que expressa a relação dos homens entre si e com a própria natureza, convertendo-a em um espaço de objetos partilhados pelos homens. A terceira, a da *vita activa*, estabelece-se como sendo a instauração da ação humana com relação ao campo de atuação política.

Ora, observa-se que, segundo a autora, por meio dessas experiências, principalmente pela da *vita activa*, o homem é capaz de agir e formar o espaço público. Espaço este responsável pelo equilíbrio e pela atuação das relações humanas. Nele, são vivenciadas deliberações que têm como objetivo o agir pluralmente na construção da vida social. Por essa

razão, é um espaço de decisão e de confrontação de ideias que formam a “pluralidade”, já que o homem faz parte dela, sendo produto e produtor das relações sociais existentes no espaço público. A autora sublinha que, no espaço público, onde a fala e a ação dos indivíduos são proeminentes, são gestadas e desenvolvidas condições que propiciam o equilíbrio entre as atuações humanas, que, por sua vez, possibilitam o ideal de liberdade:

A esfera pública, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e, contudo, evita que colidamos uns com os outros, por assim dizer. O que torna tão difícil suportar a sociedade de massas não é o número de pessoas que ela abrange, ou pelo menos não é este o fator fundamental; antes é o fato de que o mundo entre elas perdeu a força de mantê-las juntas, de relaciona-las uma com as outras e separá-las. (ARENDETT, 2008, p.62).

Porém, convém salientar que, apesar de a autora reconhecer o espaço público como o *locus* por excelência da manifestação política, que representa o campo de embate das ideias resultantes da palavra e da ação e cuja existência permite o aparecimento da liberdade, percebe-se, por outro lado, que ela admite a possibilidade de manipulação do ato de dizer e de agir, desconfigurando, assim, as relações sociais no espaço público.

Arendt (1989) define esfera pública como uma qualidade republicana inata (a virtude cívica) em cada participante da assembleia política. A noção de “espaço público” é eminentemente republicana, no sentido de que os cidadãos que integram a arena dos discursos já possuem a virtude cívica, e é isso que os habilita a participar da assembleia pela palavra e ação.

No que tange à proposta decisionística de um modelo de participação efetiva social, Souza Neto (2008, p.86) reconstrói, com o apoio na democracia deliberativa, os elementos centrais da teoria constitucional e o problema da aplicação da teoria da justiça:

A tendência contemporânea da teoria democrática é a de valorizar o momento comunicativo e dialógico que se instaura quando governantes e cidadãos procuram justificar seus pontos de vista sobre as questões de interesse público. O fundamental para a perspectiva democrático-deliberativa é compreender a democracia além da prerrogativa de tomar decisões políticas. A democracia deliberativa implica igualmente a possibilidade de se debater acerca de qual é a melhor decisão a ser tomada. A legitimidade das decisões estatais decorre não só de terem sido aprovadas pela maioria, mas também de terem resultado de um amplo debate público em que foram fornecidas razões para decidir. (SOUZA NETO, 2008, p.86).

Diante disso, há de se questionar: O papel do direito nas garantias das condições práticas cotidianas, em que se realizam as mais diversas ações da vida humana, no padrão

decisionístico deliberativo democrático na esfera pública arendtiana, dentro do federalismo brasileiro é garantidor da aplicação da justiça?

Este estudo pretende responder a essa questão valendo-se das bases conceituais arendtianas da noção de esfera pública em *A Condição Humana* (2008), de Arendt. Nesse livro, a filósofa alemã procura resgatar os significados originais do público, do privado, do político e do social para analisar a verdadeira natureza da política. Na sua visão, nos tempos modernos, a igualdade e a liberdade se tornaram noções dicotômicas e a individualidade evoluiu em individualismo.

Desde o advento da sociedade, desde a admissão das atividades caseiras e da economia doméstica à esfera pública, a nova esfera tem se caracterizando principalmente por uma irresistível tendência de crescer, de devorar as esferas mais antigas do político e do privado, bem como a esfera mais recente da intimidade. (ARENDR, 2008, p.55).

Isso era bastante diferente na *polis* grega: a igualdade era a própria essência da liberdade. Ser igual, portanto, significava estar isento da “desigualdade” presente nos ambientes onde existissem governantes e governados. Dessa forma, conquistar tal liberdade significava ser reconhecido publicamente como um indivíduo e, para ter essa oportunidade, os homens compartilhavam da dificuldade de promover o bem comum.

A noção arendtiana de política tem como base o poder como consenso e está intimamente relacionada ao seu conceito de esfera pública: um espaço onde os participantes resgatam a ação política e procuram construir algo que também contempla as futuras gerações, buscando garantir a pluralidade, além de um denominador comum: “O termo “público” denota dois fenômenos intimamente correlatos, mas não perfeitamente idênticos. Significa, em primeiro lugar, que tudo o que vem a ser público pode ser visto e ouvido por todos e tem maior divulgação possível.” (ARENDR, 2008, p.59).

No domínio da política, a mesma sensibilidade que reconstitui a condição humana da pluralidade é também a essência do pensamento democrático. Os caminhos para a construção da democracia também passam pela capacidade humana de se valer de sua razão sensível para detectar as mais variadas formas de opressão e construir coletivamente o consenso:

A instrumentalização da ação e a degradação da política como meio de atingir outra coisa jamais chegaram a suprimir a ação, a evitar que ela continuasse a ser uma das mais decisivas experiências humanas, nem a destruir por completo a esfera dos negócios humanos. (ARENDR, 2008, p.242).

É de fundamental importância perceber que a busca pelo consenso é modularizada por fatores das mais diversas naturezas (econômicos, históricos, culturais), que necessitam não somente ser julgados pelo intelecto, mas principalmente mediados pela razão sensível. Seguindo por esse caminho, o caso brasileiro tornaria explícito um dos principais argumentos da literatura comparada dedicada ao federalismo, segundo a qual os estados federativos funcionam de maneira a diminuir as possibilidades de mudança de *status quo* por causa das diversas demandas entre as relações verticais – União para estados – e horizontais – entre os poderes federais, especialmente o Legislativo bicameral –, aumentando, assim, o poder de veto das minorias (STEPAN, 1999).

Arendt (1989) aponta que os direitos humanos, conforme declarados no século XVIII, trazem um problema já em sua fundamentação. Segundo ela, a Declaração dos direitos do homem significa o prenúncio de sua emancipação, porque foi a partir desse momento que o homem se estabeleceu como a fonte de toda a lei. Em outras palavras, o homem não se compreende mais como sujeito às regras provindas de uma entidade divina ou asseguradas meramente pelos costumes, mas como um indivíduo liberto de qualquer tutela e dotado de direitos simplesmente em virtude de sua natureza humana. Esses direitos são, portanto, concebidos como necessariamente inalienáveis.

A definição de direitos humanos como direitos que emanam do homem ou de uma ideia de homem – isto é, de um ser abstrato e indefinível –, entretanto, opõe-se à condição humana da pluralidade, essencial à ação e à dignidade humana. Nesse sentido, o indivíduo isolado continua sendo homem, porém, ao separar-se do espaço público e da companhia de outras pessoas, não pode mais se revelar e confirmar sua identidade.

De fato, na filosofia arendtiana, são as relações estabelecidas no espaço público com os diversos homens que configuram a atividade dignificadora do ser humano. No espaço público, o homem iniciará relações únicas, marcadas por sua existência unívoca e iluminadas por suas particularidades. Nessa esfera, cada ação tem sua importância exatamente porque é fruto da atividade livre de cada indivíduo específico, revelando a identidade única e singular daquele que age. A ação política, advinda da liberdade e da singularidade de cada um, revela o seu agente aos demais, e confirma para si mesmo quem de fato ele é.

Sem essa revelação, o homem não faz mais parte da história e, após a sua morte, nada existe que possa recuperar sua existência ou sua memória. Sem a companhia dos iguais, a relação do eu com o mundo se parte pela falta de ratificação do senso comum. Por isso, apenas quando o indivíduo está em companhia de outros homens diferentes de si, em um espaço público, que ele realmente age, confirmando sua singularidade e sua identidade com o

advento de relações inéditas, que refletem a si mesmo como agente unívoco na totalidade da comunidade humana, e é somente nesse momento que ele atualiza sua dignidade.

O indivíduo sozinho, excluído da teia de relações humanas, fica despido da própria dignidade humana, justamente porque nada do que ele faça ou deixe de fazer terá importância. Seus atos não atingirão o resto da comunidade humana e passarão como se não tivessem existido.

Aquilo sobre o que Arendt (1989) insiste sempre e que constitui o veio principal de sua crítica à modernidade é que o homem deve realizar atividades profundamente diversas em suas significações e, a menos que haja uma localização adequada dessas atividades no mundo, o homem corre o risco de perder a única atividade especificamente humana: a ação. A ação se faz impossível se não se lhe destina um espaço depurado da interferência das finalidades próprias de outras atividades. A reserva de espaços próprios, que consigam resguardar o espaço próprio da ação, é a única maneira de lidar com o problema constituído pelo fato de o homem ser condicionado a efetuar atividades várias e desiguais em sua vida.

Sob esse ponto de vista, a fundamentação dos direitos humanos em uma ideia de homem abstrata e universal, que exclui qualquer particularidade e singularidade dos homens que existem no mundo real, mostra-se conflitante com a própria atividade dignificadora do ser humano, que é a ação. A ação é política em sua natureza, pois é a interação peculiar do ser humano concreto e singular com outros homens tão concretos e diversos quanto existem em uma comunidade real.

Na perspectiva arendtiana, os homens não nascem iguais, somente a construção – um artifício humano – de um sentido igualitário pode afirmar a igualdade entre os homens.

Os direitos inalienáveis do homem, ressaltando-se o direito à vida, à liberdade e à busca por felicidade, são verdades evidentes que, no entanto, precisam ser constantemente reafirmadas pelo artifício humano do consenso na comunidade política. Arendt (1989) reflete sobre a liberdade e a ação política por meio da noção de começo. Segundo Arendt (1989), a condição humana não condiciona e nem explica quem somos. Desse modo, a condição humana é o campo no qual os humanos decidem os seus destinos e, por não estar determinada de uma vez por todas, não pertence à esfera dos assuntos eternos.

A condição humana é condicionada pela deliberação e pela contingência. Essas condições, evidentemente, não fabricam o conteúdo do homem, contudo, viabilizam ou obstruem o aparecimento do seu ser próprio, isto é, de sua humanidade. Nascer, existir, habitar a terra e suportar a inevitabilidade da morte são condições recriadas pelas atividades

do trabalho, da fabricação, da ação e do pensamento. Ao tentar fugir desses limites, o homem pode realizar o impossível ou inimaginável, mas ao preço de perder-se a si mesmo.

Para entendermos o sentido da ideia arendtiana de condição humana, cumpre observar, ainda, a diferença entre *mankind* e *humaness* (entre espécie humana e humanidade). A humanidade do homem não possui uma receita mensurável, da mesma forma que o trabalho (labor) garante a reprodução do homem enquanto espécie animal. A dimensão humana do ente humano realiza-se no sentido de *amor mundi*, da disposição de agir e de se interessar, na medida em que ele se singulariza num “quem” que surge e vive espontaneamente nos limites dados pela condição humana: terra, mundo (linguagem) e pluralidade.

O homem não é apenas imitação e repetição, mas capacidade de, no interior da condição humana, começar algo e, dessa forma, inserir-se no mundo humano. Essa inserção, escreve Arendt (1989), é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato original e singular do nosso aparecimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade, como o labor, nem se rege pela utilidade, como o trabalho. Pode ser estimulada, mas nunca condicionada pela presença dos outros, em cuja companhia desejamos estar. Seu ímpeto decorre do começo que vem quando nascemos e ao qual respondemos começando algo novo por nossa própria iniciativa.

A autora refere-se, sobretudo, à questão do “agir concreto” no mundo humano. O que interfere nessa lei é a faculdade de agir, uma vez que interrompe o curso inexorável e automático da vida cotidiana:

Na medida em que a moralidade é mais que a soma total de *mores*, costumes e padrões de comportamento consolidados pela tradição e validados por meio de acordos – e tanto a tradição como os acordos mudam com o tempo – a própria moralidade não tem outro apoio, pelo menos no plano político, senão a boa intenção de neutralizar os enormes riscos de ação através da disposição de perdoar e ser perdoado, de fazer promessas e cumpri-las. Estes são os únicos preceitos morais que não são aplicados à ação a partir de fora, de alguma faculdade supostamente superior ou de experiências fora do alcance da própria ação. (ARENDR, 2008, p.73).

Precisamente porque articulou a ruptura que dissolveu o geral, Arendt (1989) se deu conta da inexistência de um sistema de universais para aquilo que desborda da lógica do razoável. Por isso, toda a sua reflexão tem como horizonte o problema de como julgar um particular para o qual não existe previamente o dado de um universal. Como se afirmava que os direitos do homem eram inalienáveis, irredutíveis e indeduzíveis de outros direitos ou leis, não se invocava nenhuma autoridade para estabelecê-los; o próprio homem seria a sua origem e o seu objetivo último.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Hannah Arendt é capaz de resgatar a ideia central de autoridade corroborando o conceito dos elementos mais igualitários ao próprio conceito de ação.

Assim, o problema da autora de “A Condição Humana” (2008) é que o resgate de um conceito de ação se perde na incapacidade de fundamentá-lo enquanto modelo de institucionalização do presente, e que a fundamentação do conceito de ação depende de um acesso diferenciado ao passado que fundamentaria a capacidade dos indivíduos de agir. É esta vinculação ao tema de direitos humanos que pode ser traduzida pela ideia de justiça arendtiana não como uma construção pública da igualdade – análise da cidadania como o direito a ter direito-, mas sim como proporcionalidade e partilha.

O percurso arendtiano não é o do regresso, mas o da reconstrução da tradição, apoiada na expectativa e na esperança do novo, como caminho para lidar com a ruptura e afirmar a liberdade. Idene às plúrimas conclusões rejeita a ideia de que seja possível fundar os direitos humanos em uma pretensa natureza humana a – histórica Arendt afirma, com toda clareza, que nós não nascemos iguais, mas diferentes. E que a igualdade é o resultado do processo de inserção na comunidade jurídico-política através da determinação de um conceito de autoridade que explique a facilidade da conquista do coração das massas modernas pelo totalitarismo. Aponta para a quebra nas sociedades modernas de uma dimensão intermediária de autoridade que permitiria ao Estado totalitário relacionar-se diretamente com as massas.

A questão do fundamento poderia limitar-se ao fato de que seriam considerados direitos fundamentais aqueles que, em determinado momento histórico, o valor da pessoa humana enquanto conquista histórico-axiológica encontra a sua expressão jurídica nos direitos fundamentais do homem. É por essa razão que a análise da ruptura – o hiato entre o passado e o futuro, produzido pelo esfacelamento dos padrões da tradição ocidental – passa por análise de crise dos direitos humanos, que permitiu “o estado totalitário de natureza”. Este “estado de natureza” não é um fenômeno externo, mas interno à nossa civilização que tornou os homens sem lugar no mundo.

Uma sociedade autônoma - vale dizer: não alienada de si mesma - é aquela onde suas regras estão permanentemente em questão; onde, em outras palavras, a ordem está em questão. Sempre que garantirmos esta possibilidade, mesmo diante dos mecanismos conhecidos de apropriação privada e excludente do poder e das riquezas, saberemos que estes mesmos mecanismos estarão sob uma oposição de direito. O Estado democrático de direito, entretanto, ultrapassa esta condição por experimentar direitos que ainda não lhe estão

formalmente incorporados. O que funda a ação como artificialidade é a relação que Hannah Arendt estabelece, em *A Condição Humana* (2008), entre a própria artificialidade da ação e a ausência de institucionalização.

O Estado democrático de direito, surge e se afirma como o espaço por excelência para a contestação de opiniões e interesses em uma esfera pública regrada, onde se manifestam - pela ação dos humanos - poderes que não podem estar sob o controle de quem quer que seja. Nesse sentido faz-se peremptório o conceito arendtiano de ação e a sua vinculação com a recuperação do conceito de autoridade. Ambos colocam o problema da vinculação da ação com um momento histórico constitutivo e expressam um entendimento do exercício da política como um “aumentar” desse momento que seria a base do conceito arendtiano de autoridade.

Para Arendt, a durabilidade adquirida pela fabricação humana não é o problema. O problema, pelo contrário, é que a artificialidade produzida pela obra é limitada e deve ser colocada em contraste com a artificialidade que deriva das atividades puramente humanas.

Esse é o itinerário que conduz ao contraste entre a obra e a ação. O conceito de ação em Hannah Arendt é um dos elementos mais originais de sua obra. Ele se situa na interseção entre a igualdade e a diferença.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, O. A. A experiência totalitária em Hannah Arendt. In: **Revista de Ciências Sociais**, v. 30, n.1/2, p. 97-104, 1999.

ARENDR, H. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense; São Paulo: Salamandra; Edusp, 1981.

_____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____. *The life of the mind*. London: Secker & Warburg, 1978.

_____. **Da violência**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985.

_____. **Eichmann em Jerusalém**: um ensaio sobre a banalidade do mal. São Paulo: Diagrama & Texto, 1983.

_____. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. **Da revolução**. São Paulo: Ática, 1988.

_____. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

- _____. **Crises da República.** São Paulo: Perspectiva, 1999. (a)
- _____. **O que é política?** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. (b)
- _____. **Hannah Arendt - Martin Heidegger: correspondência 1925/1975.** Rio de Janeiro: Editora Relume-Dumará, 2001.
- _____. **Responsabilidade e julgamento.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. **A Condição Humana.** RAPOSO, Roberto (Trad.). LAFER, Celso (Posfácio). 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- BOBBIO, N. **A teoria das formas de governo.** 3. ed. - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1976.
- _____. **Thomas Hobbes.** Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- _____. **O Positivismo Jurídico.** Lições de Filosofia do Direito. São Paulo: Ícone, 1995.
- _____. **Dicionário de política.** São Paulo: Editora Universidade de Brasília - Imprensa Oficial do Estado, 2000.
- _____. **Teoria Geral da Política: A Filosofia política e as Lições dos Clássicos.** Rio de Janeiro: Editora Campus, 2000.
- CONSTANT, Benjamin. **Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos.** Filosofia Política. Editora L&PM, 1985.
- DUARTE, A. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. **Transformação**, v. 24, p. 249-272, 2000. (a)
- _____. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. In: CORREIA, A. (Org.). **Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política.** Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2002.
- _____. Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: a crítica da tradição e a recuperação da origem da política. In: MORAES, E. J. de; BIGNOTTO, N. (Org.). **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias.** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.
- _____. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000. (b).
- _____; LOPREATO, C.; MAGALHÃES, M. B. (Orgs.). **A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt.** Rio de Janeiro: [s.n.], 2004.
- DWORKIN, R. **Levando os direitos a sério.** BOEIRA, Nelson (Trad.). São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **O Império do Direito**. CAMARGO, Jefferson Luiz (Trad.). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MOUFFE, Chantal. **O regresso do político**. Lisboa: Editora Gradiva, 1996.

PERELMAN, C. **Ética e Direito**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1996.

_____; OLBRECHTS-TYTECA, L. **Tratado da argumentação**: a nova retórica. PEREIRA, Maria Ermantina Galvão S. (Trad.). São Paulo: Martins Fontes, 1996.

SOUKI, N. Da crise da autoridade ao mundo invertido. In: MORAES, E. J. de; BIGNOTTO, N. (Org.). **Hannah Arendt**: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.

_____. **Hannah Arendt e a banalidade do mal**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

SOUZA NETO, R. L. de. Hannah Arendt, Tocqueville e 1848. In: **Humanitas**, v. 7, n. 1, p. 33-48, 2004.

STEPAN, Alfred. Para uma nova análise comparativa do Federalismo e da Democracia: Federações que Restringem ou Ampliam o Poder do *Demos*. **Dados**, vol. 42, no. 2, Iuperj 1999.