

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

FILOSOFIA DO DIREITO II

JOSÉ ALCEBIADES DE OLIVEIRA JUNIOR

RENATA ALMEIDA DA COSTA

JOSÉ LUIZ BORGES HORTA

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 Alcebiades 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

F488

Filosofia do direito II [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI/ UFMG/FUMEC/Dom Helder Câmara;

coordenadores: José Alcebiades De Oliveira Junior, Renata Almeida Da Costa, José Luiz Borges Horta – Florianópolis: CONPEDI, 2015.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-85-5505-124-1

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. Filosofia. 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

FILOSOFIA DO DIREITO II

Apresentação

Apresentação

Esta obra torna públicos os textos acadêmicos debatidos pelos integrantes de três grupos de trabalhos, todos participantes do XXIV Congresso do CONPEDI, realizado na cidade de Belo Horizonte, nos dias 11 a 14 de novembro de 2015. Estimulados pelo desafio de discutir "Direito e Política", sob o viés da "Vulnerabilidade à Sustentabilidade", os membros dos grupos de Filosofia do Direito II, Cátedra Luís Alberto Warat I e Direito, Estado e Idealismo Alemão I, submeteram sua produção textual à aprovação da organização do evento e, uma vez aprovados, participaram dos debates realizados em 12 de novembro de 2015, na sala 405 do Edifício Villas-Bôas, da Universidade Federal de Minas Gerais.

Nesse sentido, aqui estão reunidos os melhores artigos científicos produzidos pelos estudantes e/ou professores de Programas de Pós-Graduação em Direito do país, que bem se coadunam à preocupação do CONPEDI em estimular o pensamento reflexivo ao encontro de soluções para as vulnerabilidades decorrentes das complexidades política, econômica, social, ambiental e jurídica que desafiam o operador do Direito na contemporaneidade.

Com esse intento, os autores do grupo de Filosofia do Direito II apresentam suas contribuições tanto para a reflexividade dos aspectos filosóficos e das ciências sociais, desde o viés interno do Direito quanto do alcance das políticas públicas e o funcionamento das instituições político-jurídicas. Isso pode ser percebido pela leitura dos textos: "A crítica de Dworkin ao positivismo jurídico e a construção do conceito de discricionariedade", de Pedro D'Angelo da Costa; "A fragilidade da prova testemunhal analisada sob os aspectos investigativos da Filosofia cética do sexto empírico", de Maurício Seraphim Vaz; "A impossibilidade de manutenção do Estado mínimo de Robert Nozick", de Adriano Ferreira de Oliveira e Virgílio Queiroz de Paula; "A interpretação dentro e fora da moldura: o pensamento jurídico hermenêutico de Kelsen e seus desafios no século XXI", de Bianca Kremer Nogueira Corrêa e Natalia Silveira Alves; "Da humanidade à animalidade: a desvalorização ao princípio fraternal", de Guilherme Bittencourt Martins e Geraldo José Valente Lopes; "Crítica da razão autocentrada: o Direito e a necessidade de uma racionalidade voltada ao outro e ao particular", de Mário Cesar da Silva Andrade e Paola Durso Angelucci; "Direitos Fundamentais e humanos. Uma leitura a partir de Rawls", de

Robison Tramontina e Anny Marie Santos Parreira; "Direitos Humanos e Justiça Internacional em Dworkin: uma comunidade de estranhos?", de Aline Oliveira de Santana; "Contribuições da Filosofia Política de Hannah Arendt para a Filosofia do Direito: considerações acerca da liberdade e da justiça numa perspectiva plural", de Cristiane Aquino de Souza e Alberto Dias de Souza; "Direito do Trabalho e subordinação jurídica: análise da sujeição e poder em Foucault e Deleuze", de Larissa Menine Alfaro; "Da arquitetura da inclusão (sociedade disciplinar) à engenharia da exclusão (biopolítica): uma análise a partir da arqueologia/genealogia do poder em Michel Foucault", de Maiquel Ângelo Dezordi Wermuth e Mateus de Oliveira Fornasier; "A ordem jurídica, a lei temporal e o poder político em Agostinho sob perspectiva jusnaturalista", de Anna Clara Lehmann Martins; "A prática argumentativa traçada na teoria do agir comunicativo de Habermas pode funcionar como elemento transformador da comunicação institucional entre Congresso Nacional e Supremo Tribunal Federal?", de Ana Cristina Melo de Pontes Botelho; "A universidade dos Direitos Humanos: análise a partir da Teoria Kantiana à paz perpétua", de Daisy Rafaela da Silva; "As origens e fundamentos da sustentabilidade conforme as exigências do secularismo e da liberdade religiosa", de Carlos Frederico Gurgel Calvet da Silveira e Lucas Baffi Ferreira Pinto; "As contribuições do pensamento ético de Henrique Cláudio de Lima Vaz para a Filosofia do Direito", de Luciano Gomes dos Santos; e "A universalidade da democracia no enfoque da cultura argumentativa para a emancipação humana: a complementaridade entre a abordagem pragmática de Amartya Sen e pragmática formal de Habermas", de José Marcos Miné Vanzella e Lino Rampazzo.

Certos de que o material aqui disponibilizado, assim como seus autores, exercerão forte influência para a reflexão jurídica nacional, é que fazemos o convite à leitura e ao pensar crítico, neste exemplar fomentado. Por essa via, acreditamos, nossa ciência do "dever-ser" produzirá efetivos propósitos no mundo do ser. Que desfrutem!

De Belo Horizonte, outono de 2015.

Renata Almeida da Costa,

José Alcebíades de Oliveira Junior e

José Luiz Borges Horta.

**CONTRIBUIÇÕES DA FILOSOFIA POLÍTICA DE HANNAH ARENDT PARA A
FILOSOFIA DO DIREITO: CONSIDERAÇÕES ACERCA DA LIBERDADE E DA
JUSTIÇA NUMA PERSPECTIVA PLURAL**

**CONTRIBUTIONS OF HANNAH ARENDT'S POLITICAL PHILOSOPHY FOR
THE PHILOSOPHY OF LAW: CONSIDERATIONS ABOUT FREEDOM AND
JUSTICE IN A PLURAL PERSPECTIVE**

**Cristiane Aquino de Souza
Alberto Dias De Souza**

Resumo

O presente trabalho tem por objetivo a exposição de elementos da filosofia política de Hannah Arendt que tenham conexão com temas recorrentes da Filosofia do Direito, quais sejam, as noções de liberdade, justiça e cidadania. A partir de considerações originadas da análise das obras *Origens do Totalitarismo*, *Eichmann em Jerusalém* e *A condição humana*, traçou-se um perfil de pensamentos centrais da obra arendtiana e, após, foram apresentadas considerações sobre a relevância dos estudos de Filosofia do Direito. Em sequência, expôs-se, com base em autores abalizados, um conjunto de considerações acerca das discussões sobre justiça e liberdade. Por fim, apresentou-se o ambiente teórico de reflexões acerca da cidadania, que, como entendida por Hannah Arendt, contém a pluralidade e o espaço público como elementos de salvaguarda do direito a ter direitos. A título de conclusão, o estudo prestou reconhecimento ao fato de que a obra de Hannah Arendt, por ser portadora de uma mensagem plural, é um contraponto eficaz à solidão perniciosa que grassou o século XX.

Palavras-chave: Filosofia política, Filosofia do direito, Hannah arendt

Abstract/Resumen/Résumé

This work aims to present elements of Hannah Arendt's political philosophy which are connected with recurring themes of Philosophy of Law, such as the notions of freedom, justice and citizenship. From considerations originated from the analysis of the books *The Origins of Totalitarianism*, *Eichmann in Jerusalem* and *The human condition*, a profile of central thoughts of Arendt's work was drawn, and thereafter, considerations about their relevance to studies of Philosophy of Law were made. Sequentially, it was exposed, based on solid views authors, a number of considerations about the discussions on justice and freedom. Finally, it was presented the theoretical environment for reflections about citizenship, which contains, as understood by Hannah Arendt, the pluralism and the public space as the protective elements to the right to have rights. In conclusion, the study has provided recognition to the fact that Hannah Arendt's work, by being the carrier of a plural message, is an effective counterpoint to the pernicious loneliness that plagued the twentieth century.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Political philosophy, Philosophy of law, Hannah arendt

INTRODUÇÃO

O desenvolvimento febril de eventos históricos do século XX foi a tônica dos trabalhos de muitos filósofos e intelectuais, em especial no que toca às tentativas de compreensão deste período. A sequência de duas guerras mundiais, a devastação dos territórios europeus, o genocídio de minorias étnicas, e a explosão de bombas atômicas, para citar apenas algumas, são ocorrências que possuem o condão de representar uma virada intensa de pensamento, com consequências sobre a literatura, as artes, as ciências e sobre a própria filosofia.

Nesse impulso, sobrevém a importância do célebre *Guernica*, de Picasso, que retrata um bombardeio alemão sobre a cidade espanhola homônima, os avanços na obtenção da energia nuclear, a qual foi estudada à exaustão com propósitos militares, assim como o incremento nas discussões de filosofia e ciência políticas, no intuito de compreender e situar o papel do homem e de suas liberdades num contexto atroz.

São notáveis, no último aspecto, os trabalhos de Hannah Arendt (1906-1975), pensadora de origem alemã e judia, a qual, tendo por base as tentativas de compreender os movimentos históricos e políticos que conduziram o mundo a um estado de guerra total, produziu notáveis considerações sobre o totalitarismo, as liberdades, a cidadania e os espaços públicos de convivência.

O presente trabalho visa explorar como o contributo da filosofia política de Arendt tem relevância para algumas recorrentes reflexões da Filosofia do Direito, em especial as adjacentes aos temas da liberdade e da justiça. A partir da leitura de obras do pensamento arendtiano, a saber, *Origens do Totalitarismo*, *Eichmann em Jerusalém* e *A Condição Humana*, bem como de comentadores dos temas nelas contidos, buscou-se traçar uma exposição abreviada dos pontos centrais da construção intelectual da autora e suas relações com o universo jurídico.

Como elemento condutor do estudo, destacou-se a centralidade que as considerações sobre a justiça e a liberdade possuem na Filosofia do Direito, com o propósito de elucidar as possibilidades de interconexão com o pensamento arendtiano. O intuito maior das considerações a seguir delimitadas é apresentar subsídios para reflexões acerca da liberdade e

da essência do justo, sem, que haja, todavia, uma pretensão de esgotar as possibilidades semânticas que tais buscas filosóficas, por sua própria natureza, podem implicar.

1 A FILOSOFIA POLÍTICA DE HANNAH ARENDT: CONHECIMENTO A PARTIR DA COMPREENSÃO

Um dos ensaios mais conhecidos de Hannah Arendt faz referência ao aniversário de oitenta anos de um dos seus mentores intelectuais, qual seja, Martin Heidegger. Este escrito, publicado em 1969, foi integrado em uma posterior edição da obra *Homens em tempos sombrios*, uma coletânea de textos que trazem referência a personalidades que, na opinião da autora, corporificaram o direito que temos, nos negros momentos da história,

[...] de esperar alguma iluminação, e que tal iluminação pode bem provir, menos de teorias e conceitos, e mais da luz incerta, bruxuleante e frequentemente fraca que alguns homens e mulheres, nas suas vidas e obras, farão brilhar em quase todas as circunstâncias [...] (ARENDR, 2008, p.9)

Um dos trechos mais instigantes do ensaio, que, por sua mera existência, já mostra-se polêmico, haja vista a hoje notória relação de intimidade amorosa e intelectual mantida por Hannah Arendt e Martin Heidegger, demonstra a vívida força que os sentimentos ocuparam na obra da primeira: “Estamos tão habituados às velhas oposições entre a razão e a paixão, entre o espírito e a vida, que a ideia de um pensar apaixonado, onde o Pensar e o Estar-Vivo se tornam um, espanta-nos um pouco” (Ibid., p.282).

Esta é, por certo, uma indelével marca dos trabalhos de Hannah Arendt, junto ao imenso rigor teórico das suas afirmações, bem como o erudito conhecimento histórico, filosófico e doutrinário que embasaram seus textos. Sua obra é, acima de tudo, uma proposta de compreensão do século XX, o qual legou à humanidade as cinzas das guerras mundiais, o fenômeno do Holocausto e a visualização das barbáries do totalitarismo, os quais tiveram reminiscências e fundamentações complexas e intrincadas. Arendt (Ibid., p. 276) chega a afirmar que “refutar ponto a ponto todos os absurdos produzidos pelo século XX exigiria o prazo de dez vidas”.

A formação acadêmica inicial de Hannah Arendt, embora eminentemente filosófica, como comprova a elaboração de seus estudos sobre Santo Agostinho, foi seguida por uma

significativa alteração de sua perspectiva para a análise política, com foco, sobretudo, na situação dos judeus como excluídos na Europa, apesar da crença no fenômeno, em voga à época, da assimilação dos mesmos à sociedade. Após passar alguns anos na França, para a qual fugira já por receio das perseguições na Alemanha, com a invasão nazista daquele país em 1940, foi forçada a migrar para os Estados Unidos, onde experimentou a condição de apátrida por mais de uma década.

Ainda que estas adversidades tenham forjado o ímpeto de compreensão da política que Hannah Arendt ostentou ao longo de sua trajetória intelectual, não é possível afirmar que houve uma completa transição de sua condição de filósofa para a de cientista política. Neste propósito, incide o comentário de Aguiar (2001, p. 12):

[...] Arendt passou a vida negando que seu campo de trabalho fosse a filosofia e reivindicava a teoria política como sua área de atuação. No entanto, após examinarmos sua obra, encontramos-nos convencidos de que Bruehl, sua biógrafa, tem razão: “Arendt passou a vida toda falando em política, mas seu testamento é filosófico.” Ao percorrer suas obras, percebemos que o questionamento arendtiano à filosofia não se punha apenas no âmbito negativo, do questionamento, mas que era possível extrair, da sua obra, uma compreensão positiva do filosofar.

Toda a obra de Hannah Arendt, justamente por ser caracterizada por um viés histórico e de busca de um sentido filosófico para compreensão, mostra-se uma reconstrução, pois os questionamentos empreendidos em seu trabalho não levam a um fim em si mesmos, mas mostram-se um ponto de partida para a visualização da realidade. Neste ponto, é necessário elucidar que o impulso, a gênese da obra arendtiana, é o seu estudo acerca do totalitarismo e seus desdobramentos.

Em um permanente diálogo com a filosofia, Arendt empenhou-se em demonstrar que a tradição ocidental, em função da experiência totalitária, denegou a política e a transformou numa esfera de dominação, atrelada, inclusive, a outras esferas da vida, tais como a religião, a ética e a economia. É essa dialética que confere uma particular significação à obra arendtiana, haja vista que o totalitarismo influenciou toda uma geração de filósofos, a exemplo de Castoriadis, Popper e Lefort, os quais tiveram a necessidade de “repensar a fundo a tradição ocidental, seu intelectualismo, conceito de verdade, ideia de razão e sua concepção de política” (AGUIAR, 2001, p. 11).

A obra que lançou Hannah Arendt nos espaços de discussão foi *Origens do*

totalitarismo, de 1951. A partir dele, conforme Lafer (2001, p. 341), ela adentrou “aquele espaço que, quando existe e não está obscurecido, tem como função [...] iluminar a conduta humana, permitindo a cada um mostrar, para o melhor e para o pior, através de palavras e ações, quem é e do que é capaz”.

A sua terceira parte, a qual seguiu-se às análises acerca do antissemitismo como forma de caracterização de um inimigo, e de como o imperialismo europeu, porquanto calcado na ideia de expansão refratária à lei, foi um dos principais motes de permissividade para as experiências nefastas do século XX, é centrada na compreensão da experiência totalitária, tendo por foco tanto a Alemanha Nazista quanto a União Soviética. A partir desta seção será feita a descrição do pensamento da autora acerca do totalitarismo.

2 EXPOSIÇÃO DE TEMAS CENTRAIS DO PENSAMENTO ARENDTIANO: UM OLHAR SOBRE A CRÍTICA AO TOTALITARISMO, A ESSÊNCIA DO MAL E A CIDADANIA

As extensas análises realizadas em torno dos acontecimentos que marcaram a existência da Alemanha Nazista e da Rússia Stalinista são a tônica utilizada por Hannah Arendt para descrever o totalitarismo, bem como os meios pelos quais esta forma quimérica de organização política conseguiu alcançar tantos efeitos nefastos.

Um movimento totalitário busca, em primeiro plano, instaurar uma facção política no poder com amplo apoio das massas, a partir de um pano de fundo de ressentimento contra o *status quo*; não trata-se apenas de insatisfação popular, mas de uma arraigada noção de ocorrência de injustiças. Com esta fundamentação, o grupo que encarnou o poder objetivará a posse de todos os instrumentos de força e violência, a eliminação completa de toda realidade rival e a luta pelo domínio total das populações.

A instrumentalização de tais metas implica no estabelecimento de uma sede oficial, na utilização da Administração do Estado para o seu objetivo de longo prazo de conquista mundial, na criação de uma polícia secreta na posição de executante e guardião da experiência de transformar ficção em realidade e na construção de campos de concentração como laboratórios especiais para o teste do domínio total (ARENDR, 2013, p. 531).

Um regime totalitário busca também inspirar uma lealdade total, na vida e na morte, às figuras de um partido, centrado no ideal de um Líder, o qual toma feições demiúrgicas. Não se admite a contestação das palavras oficiais do regime, de modo que a mentira e a manipulação são mantenedoras da ordem estabelecida. De fato, a autora compara a lealdade exigida pelo totalitarismo àquelas mantidas por sociedades secretas ou conspiratórias, sendo certo que a medida necessária de mentiras e desinformações necessária para a coesão do sistema pode ser descrita em termos da mistura “curiosamente variada” de credulidade e cinismo esperadas de cada membro em sua reação às declarações do Líder e à ficção ideológica central e imutável do movimento (ARENDDT, 2013, p. 519)

Para Hannah Arendt, é fato que o conjunto de elementos nefastos que compõe um Estado totalitário mostram-se, como técnicas de governo, “engenhosamente eficazes”. A partir deles estão assegurados o monopólio do poder e a certeza fixa de que as ordens serão executadas (Ibid., p. 547). Tal estabilidade, porém, só é alcançada quando ocorre a convergência do Estado a uma situação de guerra total: “[...] pode-se até conjecturar que Hitler provocou a guerra, entre outras razões, porque ela lhe permitiria acelerar este processo de uma forma que teria sido inconcebível em tempos de paz” (Ibid., p. 549).

O crescimento essencialmente vertiginoso e cruel do totalitarismo, aliado à tergiversação da noção de ideologia por ele realizada, conduzem Arendt a uma conclusão contundente acerca da possibilidade de êxito do sistema:

A política totalitária, que passou a adotar a receita das ideologias, desmascarou a verdadeira natureza desses movimentos, na medida em que demonstrou claramente que o processo não podia ter fim. Se é lei da natureza eliminar tudo o que é nocivo e indigno de viver, a própria natureza seria eliminada quando não se pudessem encontrar novas categorias nocivas e indignas de viver; se é lei da história que, numa luta de classes, certas classes “fenecem”, a própria história humana chegaria ao fim se não se formassem novas classes que, por sua vez, pudessem “fenecer” nas mãos dos governantes totalitários. Em outras palavras, a lei de matar, pela qual os movimentos totalitários tomam e exercem o poder, permaneceria como lei do movimento mesmo que conseguissem submeter toda a humanidade ao seu domínio. (Ibid., p. 617)

O traço mais candente dos regimes totalitários é a purificação de uma determinada raça por meio da extinção de setores da população. De fato, podemos acompanhar o raciocínio de que “Arendt identifica na tentativa de instituir um governo com pretensão de domínio total, baseado nos campos de concentração, como a positivação do mal no mundo” (AGUIAR, 2013, p. 40).

Esta categoria de mal não é diretamente relacionada a uma semântica oposta ao corriqueiro conceito de bondade. Para a autora, que descreveu a significação do termo humanidade em uma elevada perspectiva coletiva e plural, o mal perpetrado pelo totalitarismo tem uma radicalidade ínsita, haja vista que apregoa o descarte de seres humanos como condição de existência. O fito de decretar o fim da diversidade humana insere-se na perspectiva de um mal radical. Em suas próprias palavras:

[...] Apenas uma coisa parece discernível: podemos dizer que esse mal radical surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente 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 eles próprios estão vivos ou mortos, se jamais viveram ou se nunca nasceram. O perigo das fábricas de cadáveres e dos poços do esquecimento é que hoje, com o aumento universal das populações e dos desterrados, grandes massas de pessoas se tornam supérfluas de continuarmos a pensar o mundo em termos utilitários. Os acontecimentos políticos, sociais e econômicos de toda parte conspiram silenciosamente com os instrumentos totalitários inventados para tornar os homens supérfluos. (ARENDDT, 2013, p. 609)

Aguiar (2013, p. 42) informa-nos que, para Arendt, na trilha aberta por Kant, o recurso ao mal radical torna possível pensar a injustiça na sua radicalidade e o mal na sua positividade, sem, contudo, aceitar a malignidade do mal, sem o recurso à ideia de um ser maligno. Nesta perspectiva, “o mal radical é uma categoria que ultrapassa a dimensão moral e teológica, âmbito no qual o mal vinha sendo pensado, e adquire um estatuto político”.

O mal radical tem seu foco nas instituições totalitárias. Estes regimes são mantidos sob a máscara de um terror absoluto, e negam a indivíduos, por motivos puramente excludentes e intolerantes, as liberdades básicas desfrutadas por outros cidadãos considerados puros ou desejáveis. Reservam-lhes uma aniquilação industrializada e brutal. O símbolo máximo deste mal são os campos de concentração, órgãos encarregados “de fabricar sistematicamente cadáveres” (AGUIAR, 2013, p. 41).

Se, por um lado, é possível pensar o mal numa dimensão política estatal, vê-se que a solidão, a desesperança e a supressão da alteridade, consequências da convivência do indivíduo com um Estado totalitário, podem gerar nos homens um distanciamento de questões morais e éticas suficientemente capaz de produzir atrocidades. A esta degeneração, Arendt denominou *banalidade do mal*, e a sua visualização mais evidente deu-se na figura do *Obersturmbannführer* da SS nazista Otto Adolf Eichmann.

Na sua obra mais polêmica, *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, Arendt descreve o julgamento do referido oficial nazista, responsável pelo encaminhamento logístico dos prisioneiros conduzidos aos campos de concentração alemães. Com base nos depoimentos do acusado, ela percebeu que o motivo determinante na sua conduta era somente a obediência às ordens vindas de seus superiores. Com esta constatação, a autora passou a discorrer acerca da caracterização do mal perpetrado por indivíduos que convivem no interior de um Estado totalitário e a possibilidade de que os seus atos, embora horrendos, assumem feições de banalidade.

Hannah Arendt considera Eichmann um personagem banal, não apenas por ser uma figura comum, sem qualquer traço distintivo, mas principalmente por ser incapaz de reflexão, de pensar sem um regulamento; [...] alguém, em suma, que teria tomado parte no regime simplesmente porque não tinha uma resposta plausível à pergunta 'por que não?' (CORREIA, 2013, p. 73).

A obediência cega a ordens, como já dito, é uma característica marcante do totalitarismo, assim como é a contemplação da figura do Líder. Em nível individual, resta suprimido o senso pessoal de moral e ética e tudo o que se almeja é a participação nos negócios estatais. Traduz-se este sentimento pelo adágio, comum na Alemanha Nazista, “*Ein Volk, ein Reich, ein Führer*” (Um povo, um Império, um Líder). Esta adoração, por certo, produziu as condições para que a eliminação de judeus tenha sido tão extensa.

Em Jerusalém, confrontado com provas documentais de sua extraordinária lealdade a Hitler e à ordem do Führer, Eichmann tentou muitas vezes explicar que durante o Terceiro Reich, “as palavras de Hitler tinham força de lei” (Führerworte haben Gesetzkraft), o que significava, entre outras coisas, que uma ordem vinda diretamente de Hitler não precisava ser escrita. [...] Sem dúvida era um estado de coisas fantástico, e bibliotecas inteiras de comentários jurídicos “abalizados” foram escritas demonstrando que as palavras do Führer, seus pronunciamentos orais, eram lei no mundo. (ARENDR, 2014, p. 265)

O mal banal, para Arendt, não é fruto de deliberação. Inexiste uma escolha ou o exercício do livre-arbítrio; há, sim, a exclusão desta atividade consciente, de modo que a culpa não é um elemento psíquico presente nos praticantes do mal. Esta despersonalização de seus agentes é um dos traços mais impactantes do mal praticado nos regimes totalitários, e sua presença numa sociedade marcada por tal horror faz com que “somente em sua dimensão biológica, burocrática, passiva, indiferente, funcional que a vida ainda consegue ser vivida” (AGUIAR, 2013, p. 43).

O sentido de superação que Hannah Arendt atribui a todas as suas considerações sobre o mal perpassa pela amplitude de seu conceito de cidadania. Para ela, a cidadania não é apenas uma situação jurídica, mas uma condição política ampla. É insuficiente que os indivíduos pertençam à espécie humana para serem sujeitos de direitos, pois há que se criar um mínimo existencial de parâmetros de liberdade a fim de o homem poder exercitá-los. Isto implica em afirmar que a fruição de direitos humanos necessita de um anteparo, um dado prévio à existência de tais direitos.

A calamidade dos que não têm direitos não decorre do fato de terem sido privados da vida, da liberdade ou da procura da felicidade, nem da igualdade perante a lei ou da liberdade de opinião [...], mas do fato de já não pertencerem a qualquer comunidade. Sua situação angustiante não resulta do fato de não serem iguais perante a lei, mas sim de não existirem mais leis para eles; não de serem oprimidos, mas de não haver ninguém mais que se interesse por eles, nem que seja para oprimi-los. Só no último estágio de um longo processo o seu direito à vida é ameaçado; [...] Os próprios nazistas começaram a sua eliminação dos judeus privando-os, primeiro, de toda condição legal e separando-os do mundo para ajuntá-los em guetos e campos de concentração; e, antes de acionarem as câmaras de gás, haviam apalpado cuidadosamente o terreno e verificado, para sua satisfação, que nenhum país reclamava aquela gente. O importante é que se criou uma condição de completa privação de direitos antes que o direito à vida fosse ameaçado. (ARENDR, 2013, p. 402)

Este ambiente de privação de direitos fornece a tônica de um dos mais arraigados conceitos da obra arendtiana, qual seja, o *direito a ter direitos*. A simples intitulação de direitos é incapaz de proporcionar a real participação dos cidadãos na esfera pública. Os indivíduos devem poder agir e participar da vida pública, e não serem meros sujeitos de direitos formalmente instituídos. Assim, a cidadania, “só é possível no âmbito no espaço público motivado pela ação como atividade própria do viver político de homens que se realizam como cidadãos, isto é, como agentes políticos” (MELLEGARI; RAMOS, 2011, p.160). A ontologia da humanidade deve ser ligada à sua dimensão política. Somente com esta conexão será possível falar em termos de cidadania. Este tópico será retomado mais adiante.

3 CONSIDERAÇÕES ACERCA DE TEMAS CENTRAIS DA FILOSOFIA DO DIREITO: A JUSTIÇA E A LIBERDADE COMO PONTOS FOCALIS DO PENSAMENTO JURÍDICO

Não são recentes as discussões acerca do papel que o estudo das disciplinas ditas propedêuticas, tais como a Filosofia, a Sociologia e a Teoria Geral do Direito, ocupam na

formação do jurista, seja no plano global ou entre nós. A situação experimentada em *terrae brasiliis*, para fazer um bom uso de uma terminologia streckiana, é de desamparo epistêmico, haja vista que

[...] em tempos de ensino jurídico standardizado, com publicações simplificadas e simplificadores pululando em rodoviárias, supermercados e aeroportos, deveríamos esperar que houvesse um “dar-se conta” dessa crise. Mas, parece que estamos longe de uma alteração paradigmática. (STRECK, 2012, n/p)

A massificação do estudo do Direito não reverbera somente na epistemologia do saber jurídico. Aguiar (2004, p. 186) demonstra que, ao deixar de lado a apreensão de conhecimentos referentes aos desígnios da ética e da moral, saberes cuja essência é abordada pelo estudo propedêutico, as práticas jurídicas passaram a abordar um universo formal e abstrato, “onde os valores, a qualificação de condutas e a busca de um relacionamento social melhor não pertencem ao universo do direito, constituindo-se mesmo em um empecilho, nesses tempos de pragmatismo e eficácia”.

Faria (2010, p. 20), expõe um panorama de crise sobre a fundamentação epistemológica do Direito:

Essas questões refletem, igualmente, a crise de identidade epistemológica em que se debate a própria reflexão teórica e analítica sobre as funções do direito. Na literatura jurídica, esse debate vem sendo travado em torno de duas concepções distintas: a que vê o direito como uma simples técnica de controle e organização social (o que implica um conhecimento jurídico meramente informativo e despolitizado a partir de um sistema legal tido como complexo, lógico e formalmente coerente), e a que o concebe como um instrumento de direção e promoção social, encarando-o numa perspectiva histórica e valorizando-o antes como um método para a correção de desigualdades e consecução de padrões mínimos de equilíbrio socio-econômico do que como uma técnica para a consecução de certeza e segurança (o que pressupõe um conhecimento jurídico multidisciplinar a partir de uma interrogação sobre a dimensão política, sobre as implicações sociológicas e sobre a natureza ideológica da ordem legal).

A segunda concepção, em exclusão da primeira, mostra-se o meio sustentável de imprimir ao Direito a função de garantidor da democracia e das liberdades públicas galgadas a partir de uma historicidade que propôs-se à superação das vicissitudes do século XX. Entre nós, em especial após o advento da Constituição de 1988, não há mais nenhuma espécie de discurso, seja de cariz público ou privado, que resista ao ímpeto de considerar a experiência jurídica como garantidora da dignidade do homem.

Neste viés, surge a necessidade de reflexão acerca do conteúdo das liberdades que serão resguardadas pelo Direito e se sua aplicação será, em última análise, justa. É a tarefa de pensar dois dos temas mais abordados pela Filosofia do Direito, quais sejam, a liberdade e a justiça.

Afirma-nos Ferraz Júnior (2002, p. 77), que as expressões gregas clássicas para liberdade eram “elúteria” e “elúteros”, as quais significam “aquele que pertence ao povo” ou, ainda, “aquele que no grupo social pátrio não se submete a ninguém”. Vêm do helenismo, portanto, as primeiras noções de liberdade, a saber, pertinência a um determinado grupo de não-submissão.

Se, por um lado, a consideração da liberdade no contexto grego clássico referia-se fortemente a uma conotação, a um só tempo, política e jurídica, a tradição que se seguiu ao pensamento cristão da Patrística até a Idade Média passou a situar a noção de liberdade interna “como núcleo central de uma antropologia filosófica, ganhando certa autonomia com relação à liberdade como sentido político” (FERRAZ JÚNIOR, 2002, p. 87).

É que, para o Cristianismo, a questão da liberdade está adstrita ao verbo interno que, em comunicação com a divindade, preparará o julgamento moral das ações e as hipóteses de incidência de limites. Isto equivale a dizer que “pode-se obrigar alguém a fazer ou a omitir algo, mas não se pode obrigar ninguém a querer. Impedido de fazer, o homem não pode o que quer, embora, não obstante, continue a querer livremente” (Ibid., p. 88).

As reflexões cristãs de liberdade também traziam em seu conteúdo as problematizações dos futuros possíveis e da predestinação, o que impeliu, ademais, o olhar de Santo Agostinho sobre o livre-arbítrio.

Deus criara o homem como ser livre ao dotá-lo de livre-arbítrio. Liberdade é opção e nisto está a base da responsabilidade ética. O homem peca porque quer livremente. Deus, onipotente e onisciente, tudo pode e tudo sabe. Nada acontece sem que Ele permita, ou não conheça, ou não preveja. (Ibid., p. 89).

Derivado dos movimentos de Reforma e herdeiro das efervescentes e renovadoras tradições renascentistas, o contratualismo lançou as bases das concepções laicas de liberdade. O hobbesianismo inaugurou a noção de que a liberdade, conquanto não-impedimento, era

uma fonte de desagregação social, o que ensejaria a necessidade de intervenção do Estado-Leviatã. Por seu turno, Rousseau trouxe a perspectiva de que há benefícios em renunciar à liberdade natural em favor da comunidade da qual o indivíduo é participante, para que, em seu interior, possa ser construída a sua vontade como cidadão (Ibid., p. 99).

O conteúdo do conceito de liberdade evoluiu até o ponto de contemplar a participação do Estado como elemento essencial na caracterização dos limites à ação humana. O absolutismo monárquico e as disputas e revoluções burguesas que o contrapuseram ensejaram um ambiente histórico que previu, em documentos jurídicos¹, uma série de liberdades das quais os membros de um Estado poderiam usufruir, e até que ponto a intervenção estatal seria admitida na vida cotidiana dos cidadãos. A liberdade culminou, portanto, no Direito, e é desta conclusão que surge a importância das reflexões em torno de sua afirmação conceitual.

O outro tema acerca do qual o presente estudo é dirigido é a justiça. Com Gusmão (1996, p. 97), é possível antever que o debate acerca da formação de um conteúdo de justiça depende da análise de uma complexa série de fatores, e que a sequência deste pensamento, não obstante seja de grande validade teórica, não conduz a um resultado semântico imediato:

Mais de vinte séculos de especulação sobre essa ideia nos antecedem e, apesar de tudo, dela ainda temos uma noção vaga. Jamais a esgotaremos por ela não estar ao alcance da inteligência, não sendo, assim, conceituável. Dentro de uma situação histórica é possível realizá-la. Nesse caso, é a justiça para uma situação. Fora dela, mantém-se virgem, intocável, inapropriável, forjando ideias históricas, vencidas pelo tempo, por ela mesma com o tempo julgadas e condenadas. Apesar disso, filósofos, intelectuais, juristas, pensadores, políticos e homens de letras insistem em defini-la com alcance universal...

Aristóteles, em sua *Ética a Nicômaco*, refere que a justiça é a virtude perfeita, a principal, a soma de toda a virtude somada. Se a virtude é o pressuposto da *eudaimonia*, a plena felicidade, então ser feliz, no entender do Estagirita, significa ser justo.

E a justiça, nesse sentido, por conseguinte, não é uma parte da virtude, mas a totalidade desta e o seu oposto, a injustiça, não é uma parte do vício, mas a totalidade deste (a distinção entre a virtude e a justiça nesse sentido sendo clara com

¹ Assim, surgiram a Independência Americana, com a Declaração de Direitos do Bom Povo da Virgínia (1775), e a Constituição dos Estados Unidos da América (1787), documento gerador de uma ordem jurídica e social tão próspera que chegou a inspirar o Velho Continente, ajudando a compor a conjuntura que levou à Revolução Francesa de 1789, movimento que se irradiou para boa parte das nações de então. Desta última surgiram a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) e duas Constituições (1791 e 1793), todas com elevado conteúdo de proteção de direitos, conferidos de modo amplo.

base no que foi dito: são idênticas, mas sua essência é diferente: aquilo que é manifestado na relação com os outros é justiça – no ser simplesmente uma disposição de um certo tipo é virtude) (ARISTÓTELES, 2007, p. 148).

Em seu entender, o indivíduo que respeita a lei é justo, haja vista que os atos prescritos em lei são considerados justos, dado que a lei objetiva o bem comum. Esta seria a sua medida de justiça geral, e a ela contrapõe-se a ideia de justiça particular, voltada à busca da igualdade em situações peculiares. Acima de tudo, o injusto seria uma desproporção, uma violação dos influxos geométricos que, presentes em ordem natural no mundo físico, repetem-se no âmbito da sociedade (Ibid., p. 153).

Perelman (1996, p. 8), propõe-se a discorrer sobre algumas acepções de justiça, presentes em vários momentos do pensamento universal. Em primeiro plano, por verificar que a “multiplicidade de sentidos” atribuído a cada uma delas é uma forma de argumentação e, em um segundo olhar, porquanto enxerga grande utilidade em debater o que é o justo, pois, segundo ele, “Todas as revoluções, todas as guerras, todas as revoltas sempre se fizeram em nome da Justiça”. O ponto comum entre todas as acepções é a noção de finitude de meios e recursos; assim o é, e trata-se, ademais, de uma verificação lógica, afinal, se todos tivessem o que desejam, nas condições e circunstâncias que almejam, não haveria injustiça.

A acepção inicial é a máxima igualdade, ou o dar “a cada qual a mesma coisa”. Todos devem ser tratados da mesma forma, sem consideração das particularidades distintivas. A morte, seria, nesse sentido, o ser perfeitamente justo, que atinge a todos sem vinculação a privilégios. Em seguida, vemos o dar “a cada qual segundo seus méritos”. Trata-se de uma diferenciação qualitativa, ou seja, proporcional a um item intrínseco à pessoa. A dificuldade desta medida é a aferição do mérito, suas características e intensidades. Para o critério do juiz, será observado “o valor moral intrínseco do indivíduo” (Ibid., p. 10).

Dar “a cada qual segundo suas obras” é introdução de uma variável geométrica na diferenciação da distribuição da justiça. Este critério abandona as exigências relativas ao agente, e foca no conteúdo de suas ações, o resultado, a resposta e o trabalho. Dar “a cada qual segundo suas necessidades” é o parâmetro que visa diminuir os sofrimentos que resultam da impossibilidade em que o indivíduo ou sua produção se encontra de satisfazer as próprias necessidades. Essa fórmula é aproximada da noção de caridade (Ibid., p. 11).

A forma aristocrática da justiça está contida em dar “a cada um segundo sua posição”. Não se leva em conta a incapacidade do indivíduo ou o seu verbo interno, mas o seu pertencimento a uma ou outra categoria de seres; veja-se, nesse sentido, as distinções de tratamento entre senhores e escravos e entre nativos e estrangeiros. Por fim, como uma derivação das eventuais problemáticas oriundas da diversidade das acepções, surge o dar “a cada qual segundo o que a lei lhe atribui”.

A presença de uma norma, uma construção anterior ao evento que exige o critério de justiça é, por um lado, um dado de estabilidade às discussões teóricas sobre o justo. Não obstante, carrega em si mesma um paradoxo, pois, ao tempo em que se presta a ser um critério definitivo, implica “em sua aplicação tantas variantes quantas legislações diferentes houver” (Ibid, p. 12). Mas significa, novamente, a convergência de uma discussão filosófica ampla para o estrito objeto do Direito.

Para encerrar esta seção, faz-se crucial a exposição da solução encontrada por Perelman para a identificação do justo:

[...] damos preferência à terceira atitude, que se imporia a delicadíssima tarefa de pesquisar o que há de comum entre as diferentes concepções da justiça que se poderiam formular; ou, pelo menos, – para não nos impormos a irrealizável condição de pesquisar o elemento comum a uma profusão infinita de concepções diferentes – buscaríamos o que há de comum entre as concepções da justiça mais correntes [...] (Ibid, p. 14).

Este sincretismo metodológico proposto como alternativa à multiplicidade aparentemente irreconciliável de conceitos de justiça mostra-se útil ao propósito deste estudo, uma vez que o contributo de Hannah Arendt para a conceituação da pluralidade está, também, incluso no conteúdo do justo.

4 CIDADANIA, LIBERDADE E JUSTIÇA: A PLURALIDADE COMO FUNDAMENTO

Ao discorrer sobre a igualdade como condição para a justiça, e as derivações desta no âmbito das garantias individuais, Kuntz (2004, p. 155) traça uma consideração aguda, porém pertinente:

São excelentes para quem pode alcançá-las. Difícil, porém, é explicar sua importância [das garantias individuais] a quem de cidadania só tem o título de

eleitor, porque mal sabe ler, não ganha para alimentar a família, não tem carteira assinada, e só interessa à Justiça quando se transforma em réu.

Os conteúdos da cidadania, da liberdade e da justiça só têm sentido quando podem significar a melhoria ou a salvaguarda das condições existenciais de um indivíduo ou de um grupo. Nesse sentido, mostrou-se luminar a filosofia política de Hannah Arendt, pois todo o seu edifício intelectual é derivado de considerações acerca de eventos que marcaram de forma nefasta o século XX. Sempre há um propósito maior em seu diálogo permanente com a filosofia, um implemento proposto, uma forma construtiva de pensar.

Nesse viés, ao descrever a condição do homem, Arendt tece considerações acerca da *vita activa*, conceito preparatório para as noções de espaço público e vida comum. Ele refere-se à ação do homem, o seu trabalho, como atividade humana “que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens” (ARENDR, 2001, p. 31). É possível dizer, assim que o agir ético torna-se então “para fora” da subjetividade:

Ela privilegia a política, e no centro das questões políticas, está o cuidado com o mundo, não com o homem. Isto poderia se configurar como um distanciamento ético; contudo, a crítica de Arendt é contra a consagração do sujeito moderno e seu processo de alienação do mundo, a ponto de transformá-lo em mais um objeto passível de destruição. Mais do que o homem, o conteúdo de sua ética é a preocupação com os homens em sua pluralidade (PINTO, 2006, p. 17).

Como dito acima, a privação de direitos no ambiente totalitário levou as considerações da autora às referências acerca da cidadania, no sentido de anteparo, de estado de coisas preexistente à outorga de direitos – o direito a ter direitos. A medida ética de Arendt é o pluralismo, e, deste modo, o seu conceito de cidadania só pode ser entendido a partir de uma perspectiva plural.

Daí a descrição do *locus* para a existência da cidadania. Para Arendt, fazia-se essencial que

[...] political activities are located in a public space where citizens are able to meet one another, exchange their opinions and debate their differences, and search for some collective solution to their problems. Politics, for Arendt, is a matter of people sharing a common world and a common space of appearance so that public concerns can emerge and be articulated from different perspectives. In her view, it is not enough to have a collection of private individuals voting separately and anonymously according to their private opinions. Rather, these individuals must be able to see and talk to one another in public, to meet in a public-political space, so that their differences as well as their commonalities can emerge and become the

subject of democratic debate (D'ENTREVES, 2004, n/p)².

O espaço público não é um local político, mas uma condição para a política. Deriva da atividade humana, é o impacto representado por indivíduos que atuam com isonomia, “produzido pelo consentimento de todos, para que todos tenham acesso à vida” (SILVA, 2013, p. 94). Ele envolve, deste modo, uma perspectiva plural da convivência entre os homens. A construção de um *locus* comum torna-se possível apenas com o englobamento dos frutos da ação de todas as pessoas que o compõem, o que se mostra diametralmente oposto à noção de exclusão do inimigo que o totalitarismo pressupõe. Não é possível conceber o público a partir do isolamento, pois ele se faz dos elementos plurais que o constituem (SILVA, 2013, p. 94).

A construção do mundo comum também é originada no espaço público. É neste ambiente que as liberdades são cristalizadas, após vivificadas por um ímpeto histórico. Faz-se necessário pontuar que, embora a sua linha de seu raciocínio perpassasse os questionamentos teóricos do jusnaturalismo, corrente do pensamento jurídico que propaga a existência de direitos inatos do ser humano, não é intenção da autora afirmar que a natureza humana, de per si, confere direitos.

De fato, D'Entreves (2014, n/p) enfatiza o fato de que Arendt não admitia que o princípio da igualdade política repousasse em uma condição natural que precedesse o “political realm”. Para o citado autor, outra implicação da preocupação de Arendt com o espaço qualitativo da política

[...] has to do with the question of how a collection of distinct individuals can be united to form a political community. For Arendt the unity that may be achieved in a political community is neither the result of religious or ethnic affinity, nor the expression of some common value system. Rather, the unity in question can be attained by sharing a public space and a set of political institutions, and engaging in the practices and activities which are characteristic of that space and those institutions.³

2 Em tradução livre: “[...] que as atividades políticas sejam localizadas num espaço público onde os cidadãos sejam capazes de se encontrar, trocar suas opiniões e debater suas diferenças, bem como buscar uma solução coletiva para seus problemas. A política, para Arendt, é uma questão de as pessoas dividirem um mundo comum, e um espaço comum de convivência de modo que os assuntos públicos possam emergir e ser articulados de perspectivas diferentes. Em sua visão, não é suficiente que uma plêiade de indivíduos separados e anônimos votem de acordo com suas opiniões pessoais. Ao invés disso, esses indivíduos devem ser capazes de se ver e falar em público, encontrar-se num espaço político público, com o fito de que suas diferenças e também suas semelhanças emergem e tornem-se o assunto do debate democrático.”

3 Em tradução livre: “[...] tem a ver com a questão de como um conjunto de indivíduos distintos podem unir-se para formar uma comunidade política. Para Arendt, a unidade pode ser alcançada na comunidade política não é o resultado de uma afinidade ética ou religiosa, ou a expressão de um sistema comum de valores. Ao invés disso, a unidade em questão pode ser obtida pelo compartilhamento do espaço público e uma gama de instituições

As declarações dos Direitos do Homem proclamadas no fim do século XVIII, a Declaração de Independência dos Estados Unidos de 1776 e a Constituição norte-americana de 1787 são, para Arendt, uma novidade histórica importante na salvaguarda dos direitos humanos, pois congregam a delimitação de caras liberdades aos seres humanos através de um artifício da política construído pelos homens para que o mundo comum seja compartilhado.

Mas esse conceito de liberdade, todavia, deve estar ligada à participação dos cidadãos na vida pública. Arendt, embora reconheça a importância das Declarações de Direitos para o trato das liberdades humanas, é cética quanto ao seu papel de trazer ao mundo dos fatos a grandeza e a generosidade de suas prescrições. Resta sobretudo à política a efetivação das prescrições. Esta realidade é referendada quando a autora discorre acerca da violação de direitos na questão dos apátridas.

Essa nova situação, na qual a humanidade assumiu de fato um papel que antes cabia à história ou à natureza, significaria [...] que o direito a ter direitos [...] deveria ser garantido pela própria humanidade. Nada nos assegura que isso seja possível. Pois, contrariamente às tentativas humanitárias das organizações internacionais, por melhor que sejam ao formular novas declarações de direitos humanos, é preciso compreender que essa ideia [...] ainda funciona em termos de acordos e tratados recíprocos entre Estados soberanos (ARENDR, 2013, p. 406).

Verifica-se, desta forma, que as liberdades, para Hannah Arendt, não são um dado em si, mas uma construção originada do consenso. E a preservação destas liberdades só pode ocorrer num contexto de pluralidade, o qual serve para fundamentar a prática da justiça. Um ambiente de pluralidade implica o reconhecimento das diferenças como elemento integrante da realidade, não uma exceção. Deste modo, em Hannah Arendt, a justiça é tratada como uma medida de equidade política. Este é o grande contributo da filosofia política arendtiana para o conceito do que é justo.

CONCLUSÃO

Oliveira (2014, p. 138), expõe um exercício distópico para enfatizar a importância do trabalho de Hannah Arendt:

O que teria sido Hannah Arendt se, ainda estudante de filosofia, não tivesse sido políticas, bem como pelo engajamento em práticas e atividades que caracterizem aquele espaço e tais instituições”.

arrastada para o olho do furacão hitlerista? Difícil dizer. Mas é razoável especular que ela, tomada desde muito cedo pelo *amor mundi*, teria continuado se ocupando dos assuntos da “vida do espírito” – porque é dela que dependem “os princípios pelos quais julgamos e conduzimos nossas vidas”.

O presente estudo demonstrou as ligações entre a filosofia política desenvolvida por Hannah Arendt e possíveis pontos de encontro deste conteúdo intelectual com temas da Filosofia do Direito. Longe de se pretender exaustivo, visou primordialmente a exposição de elementos que conduzam à reflexão acerca das cálidas emanações que o trabalho desta autora lança em nossos dias.

É interessante pensar que, a partir de um solitário esforço para compreender um tempo, apreender o sentido de um momento de horror, surgiram elementos tão valiosos para o entendimento da realidade social. O nosso próprio século é, em muitos aspectos, herdeiro incontroverso das vicissitudes do século XX; daí a utilidade do pensamento arendtiano.

Foi possível constatar que o pluralismo é uma medida de fomento à aplicação da justiça, bem assim como a liberdade não se mostra um dado, mas uma construção comum de indivíduos ambientados num espaço público de garantias. É um círculo virtuoso, no qual as liberdades são continuamente nutridas e ampliadas.

A perspectiva plural é uma construção filosófica inspiradora. E isto não se deve, somente, à sua natureza de contraponto ao totalitarismo, ou mesmo ao fato de que a política, se nela baseada, é capaz de conduzir a uma sociedade mais justa e equânime. Em verdade, admitir que o mundo é plural afasta o sentido pernicioso da solidão, cujo desamparo levou à aniquilação dos espíritos de milhões de pessoas no século passado, vítimas de sistemas totalitários atroz. É, de fato, vivificante saber que, na pluralidade, há homens ao lado de outros homens; e todos, livres e em *pari passu*, podem caminhar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, Odílio Alves. Injustiça e banalidade do mal em Hannah Arendt. In: ASSAI, José Henrique Sousa; SILVA, Ricardo George de Araújo; MAIA, Antonio Glaudenir Brasil (Org.) **Filosofia Política: emancipação e espaço público**. Curitiba: Juruá Editora, 2013. cap. 2.

_____. **Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt**. Fortaleza: EUFC, 2001.

AGUIAR, Roberto A.R. de. **Habilidades: ensino jurídico e contemporaneidade**. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2004.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

_____. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

_____. **Sobre a revolução**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **A promessa da política**. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2013.

_____. **Homens em tempos sombrios**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Edson Bini. 2.ed. Bauru: Edipro, 2007.

D'ENTREVES, Maurizio Passerin. Hannah Arendt. In: **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Center for the Study of Language and Information, Stanford University, 2014. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/arendt/>>. Acesso em: 16 ago. 2015.

FARIA, José Eduardo. Introdução: o judiciário e o desenvolvimento sócio-econômico. In: _____ (Org.). **Direitos Humanos, Direitos Sociais e Justiça**. São Paulo: Malheiros, 2005. cap. 1.

FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. **Estudos de Filosofia do Direito: reflexões sobre o Poder, a Liberdade, a Justiça e o Direito**. São Paulo: Atlas, 2002.

GUSMÃO, Paulo Dourado de. **Filosofia do Direito**. 3.ed. revista. Rio de Janeiro: Editora Forense, 1996.

KUNTZ, Rolf. A redescoberta da igualdade como condição de justiça. In: FARIA, José Eduardo (Org.). **Direitos Humanos, Direitos Sociais e Justiça**. São Paulo: Malheiros, 2005. cap. 7.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

MACHADO, Antonio Alberto. **Ensino jurídico e mudança social**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MAIA, Greta Leite. Nos caminhos de Hannah Arendt: cartografia de um pensamento. In: SOUZA, Cristiane Aquino de (Org.). **Democracia, Igualdade e Liberdade: perspectivas jurídicas e filosóficas**. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2015. p. 131-151.

MAMEDE, Gladston. **Semiologia do Direito: tópicos para um debate referenciado pela animalidade e pela cultura**. São Paulo: Atlas, 2009.

MELLEGARI, Iara Lúcia; RAMOS César Augusto. Direitos humanos e dignidade política da cidadania em Hannah Arendt. **Revista Princípios**, Natal, v.18, n.29, p. 149-178, jan./jun.2011.

OLIVEIRA, José Luiz de. Fundação do Corpo Político e Constituição no Pensamento de Hannah Arendt. In: ASSAI, José Henrique Sousa; SILVA, Ricardo George de Araújo; MAIA, Antonio Glaudenir Brasil (Org.) **Filosofia Política: emancipação e espaço público**. Curitiba: Juruá Editora, 2013. cap. 3.

OLIVEIRA, Luciano. **10 lições sobre Hannah Arendt**. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

PERELMAN, Chaïm. **Ética e Direito**. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

SILVA, Ricardo George de Araújo. Totalitarismo e Política em Hannah Arendt. In: ASSAI, José Henrique Sousa; SILVA, Ricardo George de Araújo; MAIA, Antonio Glaudenir Brasil (Org.) **Filosofia Política: emancipação e espaço público**. Curitiba: Juruá Editora, 2013. cap. 5.

STRECK, Lenio Luís. O triste fim da ciência jurídica em terrae brasilis. **Revista Consultor Jurídico**. São Paulo, 20 set. 2012. Disponível em <<http://www.conjur.com.br/2012-set-20/senso-incomum-triste-fim-ciencia-juridica-terrae-brasilis>>. Acesso em: 16 ag. 2015.