

# DIREITO E POLÍTICA EM HANNAH ARENDT

*Ivana Nobre BERTOLAZO\**

**Sumário:** Introdução; 1. A Condição Humana: a vida ativa e a vida contemplativa; 2. O Espaço da Aparência; 3. O Espaço do Direito; Conclusão; Referências.

**Resumo:** Em sua obra Hannah Arendt procura respostas para os grandes acontecimentos do século XX, como os regimes totalitários e o holocausto. Essa procura leva-a ao estudo da política pela filosofia. Ao repensar a política, Arendt cria o conceito de condição humana. Ela considera que o homem é um ser humano condicionado, e a condição humana divide-se em duas esferas distintas: a esfera da vida ativa, composta pelo labor, trabalho e ação e a esfera da vida contemplativa, composta pelo pensar, querer e julgar. Dentro da vida ativa a pluralidade manifesta-se na ação e no discurso, exercidos no espaço da aparência. E dentro da vida contemplativa a pluralidade manifesta-se na faculdade do juízo, também exercido no espaço da aparência. Essa inter-relação entre a vida ativa e a vida contemplativa, por meio das atividades políticas das duas esferas demonstra que não há incompatibilidade entres esses dois modos de vida. As semelhanças existentes reforçam o espaço da aparência como o lugar onde os homens se mostram uns aos outros e exercem a verdadeira política. Dessa forma, o objetivo desse trabalho é compreender o significado do conceito de espaço da aparência qual a sua importância para a política e para o direito.

**Abstract:** In her work Hannah Arendt it looks answers for the great events of century XX, as totalitarianism and holocaust. This search takes it the study of the politics for the philosophy. When rethink the politics, Arendt creates the concept of the human condition. It considers that the man is a conditional human being, and the condition human being is divided in two distinct spheres: the sphere of the *vita activa*, composed for the labor, work and action and the sphere of the *vita contemplativa*, composed for thinking, willing and to judging. Inside of the active life the manifest plurality in the action and the speech, exerted in the space of the appearance. E inside of the contemplative life the manifest plurality in the faculty of judging, also exerted in the space of the appearance. This interrelation between the active life and the contemplative life, by means of the activities politics of the two spheres demonstrates that it does not have incompatibility you enter these two ways of life. The existing similarities strengthen the space of the appearance as the place where the men if

---

\* Advogada; Especialista em Filosofia Política e Jurídica pela Universidade Estadual de Londrina (UEL); Especialista em Metodologia da Ação Docente pela Universidade Estadual de Londrina (UEL); Professora de Filosofia do Direito e Fundamentos de Direito Público na Faculdade Norte-Parananense (UNINORTE).

show ones to the others and exert true politics. Of this form, he is objective of this work is understand the concepts of Arendt related to the space of the appearance and its importance to the politics and the law.

**Palavras –Chave:** espaço da aparência, política, direito.

**Keywords:** space of appearance, politics, laws.

## **Introdução**

Hannah Arendt presenciou os mais importantes eventos do século XX. Judia-alemã, foi presa pelo regime nazista, ficou dois meses em um campo de concentração; viu a Europa ser destruída pela guerra. Anos depois, residindo nos Estados Unidos, ela constrói uma reflexão aguçada na tentativa de entender todos esses eventos. Arendt constrói uma obra complexa e cujo tema unificador é a recuperação do espaço público, do espaço da aparência, espaço esse que permite o agir em conjunto, a manifestação da pluralidade e da verdadeira política.

Apesar de não ter feito nenhuma reflexão específica sobre o direito, Arendt abordou o tema de forma tangencial, ao analisar as condições que propiciaram o aparecimento do Holocausto. Por meio dessas análises, pode-se perceber uma ligação entre o direito e a política, ligação essa que passa pela compreensão do espaço da aparência.

Assim, o objetivo desse trabalho é compreender o significado do conceito de espaço da aparência qual a sua importância para a política e para o direito. Assim, o primeiro capítulo discutirá a condição humana, a vida ativa e a vida contemplativa, tendo como base os textos sobre “A Condição Humana”, “A Vida do Espírito” e “Lições sobre a Filosofia Política de Kant”. Na sequência, analisar-se-á o conceito de espaço da aparência. No último capítulo, será feita uma abordagem sobre as possibilidades de trabalho dos conceitos de direito em relação à obra arendtiana. Os textos de Arendt que servirão de embasamento teórico para essa discussão compreendem os textos discutidos nos capítulos um e dois e do texto de Cristina Sánchez Muñoz: Hannah Arendt. El espacio de la política. Se necessário, utilizaremos excertos de outros autores citados na bibliografia, sem prejuízo da adoção desses textos básicos.

### **1. A condição humana, a vida ativa e a vida contemplativa.**

O conceito de condição humana abrange a soma das atividades e capacidades humanas, ou seja, é tudo aquilo que se relaciona com a vida humana e

torna-se imediatamente condição da existência humana. Arendt considera que são condicionantes da vida humana: a própria vida, a natalidade, a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e o planeta Terra.

É importante separar o conceito de condição humana do conceito de natureza humana. A condição humana não é o mesmo que natureza humana, e a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana não constituem algo que se assemelhe à natureza humana.

A natureza humana, segundo Arendt, é altamente improvável de ser conhecida. Isso porque para ela não há nada que nos autoriza presumir que o homem tem uma natureza ou uma essência no sentido de que o próprio homem percebe uma natureza ou uma essência nas coisas que o rodeiam. Para se conhecer a natureza de algo é preciso colocar-se distante dele e fazer a pergunta: “o que é isso?”. Mas mesmo a cognição humana (até agora considerada a mais desenvolvida sobre a Terra) só pode perguntar-se: “quem somos nós?” Não há nenhum distanciamento nessa pergunta, o que coloca a impossibilidade do conhecimento da existência humana pelo próprio homem. A única possibilidade de resposta a pergunta “o que somos?” ou “o que é isso?” só pode ser dada por algum tipo de deus, na medida em que só um deus pode ter o distanciamento necessário para respondê-la. Nas palavras de Arendt: [...] se temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus pode conhecê-la e defini-la; e a condição prévia é que ele possa falar de um “quem” como se fosse um “que”. (ARENDDT, 2001, p. 18).

Já com a condição humana ocorre um processo diverso. Ela pode ser compreendida mesmo que o homem esteja imerso no processo. E é por isso que a condição humana pode ser uma indagação filosófica.

Dessa forma, as manifestações mais elementares da condição humana, que estão ao alcance de todo ser humano são trabalhadas por Arendt no livro “A Condição Humana”. Nesse livro, além de trabalhar esses elementos que condicionam o homem, Arendt também vai trabalhar o significado da vida ativa<sup>1</sup>, que originalmente era uma vida dedicada aos assuntos públicos e políticos. Com o desaparecimento da antiga cidade –estado (a pólis grega), a expressão *vita activa* perdeu o seu significado especificamente político e passou a denotar todo o tipo de engajamento ativo nas coisas desse mundo.

A vida ativa contrapõe-se a vida contemplativa<sup>2</sup>. Enquanto a vida ativa é o engajamento nas coisas do mundo, a vida contemplativa é a quietude necessária a atividade interior, a atividade do espírito.

Desde a mais remota época da história da humanidade os homens já conheciam a vida ativa e a vida contemplativa. O que mudou com o passar dos tempos foi a conotação, a importância dada a cada uma dessas manifestações, explica

---

<sup>1</sup> Arendt menciona o termo no latim *vita activa*, mas aqui mencionaremos sempre traduzido para o português.

<sup>2</sup> Aqui também usaremos o termo já traduzido.

Arendt. Um exemplo disso é que enquanto a Grécia Antiga (Hélide) dava valor à vida ativa no seu sentido original de engajamento político, a idade média passou a considerar mais a vida contemplativa, pois só por meio da contemplação é que se podia chegar a Deus.

Dentro da vida ativa, Arendt analisou três tipos de fenômenos, que são o labor, o trabalho e a ação. Cada um deles em separado faz parte da vida ativa, mas a vida ativa só se constitui com a presença de todos esses elementos, entretanto, não há uma hierarquia entre eles.

O primeiro desses elementos é o labor. Ele é a mais natural, a menos mundana e a mais privada das atividades humanas, que corresponde ao processo biológico, ao ciclo natural da vida e da sobrevivência. Sua importância nasce do fato da vida biológica possuir urgência, nada é mais importante do que a manutenção da vida. Só a partir do momento em que o homem já assegurou a sua própria sobrevivência é que ele está liberado para preocupar-se com outros aspectos da sua condição humana. A condição do labor é a própria vida. O homem que labora é chamado por Arendt de *animal laborans* (animal que labora). Ela usa esse termo para enfatizar o fato de que esse homem que labora não pode usar livremente do seu corpo, pois primeiro ele deve garantir a sua própria sobrevivência.

Arendt ao explicar o conceito de labor, muitas vezes o compara com o conceito de trabalho, para que, aproximando-os e contrastando-os fique mais fácil a explicação de cada um dos conceitos. Dessa forma, segundo ela:

Ao contrário do processo de trabalhar, que termina quando o objeto está acabado, pronto para ser acrescentado ao mundo comum das coisas, o processo do labor move-se sempre no mesmo círculo prescrito pelo processo biológico do organismo vivo, e no fim das “fadigas e pernas” só advém com a morte desse organismo. (ARENDR, 2001, p. 109).

Já o trabalho é realizado quando o homem, sozinho, cria a imagem mental de alguma coisa, algum objeto, cria processos para construir esse objeto que ele imaginou (ou seja, transformar a matéria-prima em produto final) e consegue, com suas mãos, fabricar, construir esse objeto, materializar o que ele tinha imaginado. Arendt chama esse homem que trabalha de *homo faber* (o homem que fabrica), que se opõe ao *animal laborans*. O caso de o *homo faber* contrapor-se ao *animal laborans*, e produzir livremente, explica-se pelo fato dele não estar sujeito às necessidades. Ele está a sós, apenas com a imagem (idéia) de seu produto, e o fabrica livremente. Sua condição é a mundanidade (a capacidade de construir o mundo).

Em outras palavras, pode se dizer que esse homem fazedor de instrumentos

inventou os utensílios e ferramentas para construir um mundo, novo, que não existia na natureza. O fato de produzir objetos variados, que são diferentes de qualquer ambiente natural, constitui o artifício humano, o artificialismo da existência humana.

Entretanto o trabalho é feito na solidão, no isolamento. O *homo faber* precisa distanciar-se dos demais homens, precisa ficar só para conceber a idéia do que quer fabricar e executá-la. Esse “ficar só” no início era literal: o artífice, o trabalhador, produzia sozinho. Depois, com a necessidade de dividir a execução material do serviço, o trabalhador transforma-se em mestre e possui seus ajudantes. Mas a produção é ainda solitária. Só o mestre, dentro do seu isolamento, concebe a idéia do objeto a ser feito, domina a idéia da produção do início ao fim. O ajudante auxilia apenas na execução material, ele não tem domínio da idéia, em muitos casos sequer a conhece.

Dentro desse isolamento há o espaço de troca, o que Arendt chama de “o mercado de trocas”. Esse mercado é um arremedo do espaço público. É um espaço que parece público, mas não é. Segundo Arendt ele existe porque:

O *homo faber*, construtor do mundo e fabricante de coisas, só consegue relacionar-se devidamente com as pessoas trocando produtos com elas, uma vez que é sempre no isolamento que ele os produz. (ARENDR, 2001, p. 174).

Esse espaço de “sociabilização” por assim dizer é o espaço que o *homo faber* consegue imaginar e criar para suas necessidades. Na verdade ele não precisa relacionar-se verdadeiramente com os outros homens. Ele precisa apenas de um espaço onde possa mostrar o que produz, e, algumas vezes, como produz e como consequência disso comercializar sua produção.

Por isso que o trabalho difere radicalmente da ação. A ação é a atividade exercida diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da natureza. E é aí que reside a sua importância: tratar dessa relação dos homens entre si sem a mediação das coisas ou de seu produto. São dos feitos humanos como eles se apresentam.

A ação só pode ser bem entendida se agregarmos ao seu conceito os conceitos de pluralidade e de discurso. A pluralidade, para Arendt, é o fato de não sermos únicos na face da Terra, é o fato de estarmos ligados sempre um ao outro, de prescindirmos da presença de outros homens. Arendt assim explica a necessidade que a ação tem da pluralidade:

Ao contrário da fabricação, a ação jamais é possível no isolamento. Estar isolado é estar privado da capacidade de agir. A ação e o discurso necessitam

tanto da circunvizinhança de outros quanto a fabricação necessita da natureza, da qual obtém matéria –prima e do mundo, onde coloca o produto acabado. (grifo nosso). [ARENDT, 2001, p. 201].

A condição humana da pluralidade corresponde ao momento em que nós como seres humanos conseguimos perceber a diversidade existente em nosso próprio meio, ou seja, o fato de que nenhum ser humano é igual a outro; é a percepção de que os homens que vivem e se movem e agem neste mundo, só podem experimentar o significado das coisas por poderem falar e ser inteligíveis entre si mesmos. Essa característica, de falar e poder ser inteligível entre si é o que Arendt chama de discurso.

O discurso é a própria palavra, os atos de fala. É a capacidade humana de elaborar um raciocínio e transmiti-los aos demais por meio da linguagem oral. É a possibilidade que o homem tem de se fazer entender pelos outros homens. É o falar em conjunto. Arendt considera indissociável a ação e o discurso porque a ação é revelada pelo discurso e o discurso também pode ser uma forma de ação. Arendt assim explica:

[...] o discurso e a ação eram tidos com coevos e coiguais, da mesma categoria e da mesma espécie; e isto originalmente significava não apenas que quase todas as ações políticas, na medida em que permanecem fora da esfera da violência, são realmente realizadas por meio de palavras, porém, mais fundamentalmente, que o ato de encontrar as palavras adequadas no momento certo, independentemente da informação ou da comunicação que transmitem, constitui uma ação. (grifo nosso) [ARENDT, 2001, p. 35].

Além disso, a ação tem características que a diferenciam das demais atividades da vida ativa. São elas: a imprevisibilidade do resultado, a irreversibilidade do processo e o anonimato dos autores.

A imprevisibilidade do resultado e a irreversibilidade do processo correspondem aos fatos de que a ação, uma vez iniciada, não poder ser revertida, ou seja, não existe a possibilidade de se parar uma ação da mesma maneira que se pára uma máquina, apertando um botão. E uma vez iniciada a ação o seu resultado não pode ser previsto. Esses são riscos inerentes ao processo. Junto a eles, o anonimato dos autores gera não só uma angústia muito grande, como mostra a fragilidade inerente à condição humana da pluralidade, que foge de qualquer desejo de solidez<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Cf. Muller, Maria Cristina. Hannah Arendt: O resgate de política. Parte I. Crítica, 2000. p 277.

Essas características inerentes da ação da mesma forma que a individualizam permitem que se crie uma desconfiança e uma incerteza muito grande em relação à própria ação e ao discurso (que é a forma como os homens se relacionam dentro da pluralidade da condição humana). Essa desconfiança e essa incerteza contribuem para uma desvalorização da ação e para uma excessiva valorização da vida contemplativa, analisada a seguir.

Na epígrafe da introdução do livro “A Vida do Espírito” Hannah Arendt cita o seguinte trecho de Heidegger:

O pensamento não traz conhecimento como as ciências. O pensamento não produz sabedoria prática utilizável. O pensamento não resolve os enigmas do universo. O pensamento não nos dota diretamente com o poder de agir<sup>4</sup>.

Essa citação por si só já anuncia o objetivo de Arendt nesse livro: escrever sobre algo difícil de ser definido, algo que melhor se explicita não por suas definições sobre o que é capaz de fazer, mas sim por suas definições sobre o que não é capaz. Algo que ocorre no interior do ser humano. Algo que tem por sua característica básica a invisibilidade. Algo que pode ser percebido, mas não pode ser visto. Algo que não “aparece” para os outros.

Comparando a vida ativa com a vida contemplativa, Arendt diz que “o modo ativo de vida é ‘laborioso’” (ARENDT, 2002, p. 7), o modo contemplativo é pura quietude; o modo de vida ativo dá-se em público, o contemplativo no ‘deserto’, o modo ativo é devotado às ‘necessidades do próximo’, o modo contemplativo à ‘visão de Deus’” (ARENDT, 2002, p. 7).

A idéia de vida contemplativa é tão antiga quanto à filosofia ocidental. Antiga também é a noção pela qual a contemplação constitui o mais alto estado do espírito. Arendt assim considera as diferenças entre a vida ativa e a vida contemplativa:

O que me interessava no estudo sobre a vida ativa era que a noção de completa quietude da vida contemplativa era tão avassaladora que, em comparação com ela, todas as diferenças entre as diversas atividades da vida activa desapareciam. Frente a essa quietude, já não era importante a diferença entre laborar e cultivar o solo, trabalhar e produzir objetos de uso, ou interagir com outros homens em certas empreitadas. (ARENDT, 2002, p. 8).

---

<sup>4</sup> Arendt não explicita de onde esse trecho foi retirado.

A vida contemplativa também é chamada por Arendt de “a vida do espírito”, acentuando o caráter imaterial dessa parte da vida humana. Dentre essas ações imateriais, Arendt considera o pensar, o querer e o julgar como as três atividades espirituais básicas. Para ela essas atividades são básicas porque são autônomas; cada uma delas obedece às leis inerentes à própria atividade, embora todas elas dependam de uma certa quietude das paixões que movem a alma.

Para Arendt, embora essas atividades tenham certas características em comum, não podem ser reduzidas a um denominador comum. E, além disso, essas atividades não são condicionadas; nenhuma das condições da vida ou do mundo lhes é diretamente correspondente. Segundo Arendt aquilo com que o espírito se ocupa (os objetos do pensar, do querer e do julgar) são dados pelo mundo ou surgem da vida neste mundo, mas como atividades não são nem condicionados nem necessitados quer pelo mundo, quer pela visão de mundo.

A primeira das atividades da vida contemplativa que Arendt elencou foi o pensar. Para ela a definição de pensar seria “o diálogo sem som de mim para comigo mesmo” (ARENDDT, 2002, p. 59). Ela também considera que “quando estou pensando não me encontro onde realmente estou; estou cercado não por objetos sensíveis, mas por imagens invisíveis para os outros”. (ARENDDT, 2002, p. 67).

A atividade do pensar se caracteriza por um pára - e - pensa (na linguagem arendtiana). A atividade do pensar interrompe qualquer outra atividade comum, seja ela qual for. Ela necessita da ausência do algo sobre o que se está pensando, é uma atividade baseada na lembrança do objeto sobre o qual se pensa.

Além de tudo isso a atividade do pensar rege-se pelas seguintes características: a retirada do mundo das aparências (uma vez que o pensar é uma atividade invisível que não necessita desse espaço para se expressar); a retirada do mundo do senso comum (pois pensar é uma re-elaboração sobre algo e não pode ser baseada por pressupostos existentes no mundo do senso comum); a tendência auto-destrutiva em relação aos seus próprios resultados (como o pensar é pura reflexão ele não precisa necessariamente de resultados, por isso essa tendência); a flexibilidade (o flexionar-se sobre si mesmo, debruçar-se sobre si mesmo, auto-examinar-se); a consciência da pura atividade que a acompanha (ou seja, pensa-se por pensar).

Essas características separam o pensamento das demais experiências humanas, relegando-o a uma esfera que tanto pode ser considerada superior (como os filósofos faziam) como inferior (como o homem comum fazia, já que essa atividade aparentemente não “serve para nada”), mas que nunca pode ser confundida com a esfera dos negócios humanos.

Já o querer é a faculdade que tem o ser humano de escolher, de livremente praticar ou deixar de praticar certos atos. Também pode ser denominado como vontade. É interessante observar que Arendt conceitua o querer como faculdade de escolha, mas ao mesmo tempo escreve que a faculdade de escolha é a precursora do



querer, da vontade. O que ela quer dizer com esse paradoxo?

Para Arendt o início de um querer ou de uma vontade é a faculdade de escolha, mas o querer, a vontade, não se resume só a isso. Além da faculdade de escolha é preciso um comando, é preciso que se comande algo. Isso é o querer. Nas palavras de Arendt: querer não é o mesmo que desejar, esforçar-se por algo ou ter necessidade de algo: distingue-se de tudo isso através do elemento do Comando [...] Que se comande algo, isto é inerente ao querer (ARENDDT, 2002, p. 307).

Ou seja, inerente ao querer está o pensamento que comanda. Além dessa faculdade de escolha que comanda algo, Arendt também adota a definição Kantiana na qual a vontade ou o querer é “um poder para começar uma série de coisas ou estados sucessivos” (ARENDDT, 2002, p. 191).

A Vontade, além de sempre querer manter-se em movimento, fazer algo, está ligada a um projeto futuro. Querer é sempre uma projeção de ação para o futuro.

Pelas definições expostas, percebe-se que Arendt adota duas maneiras diferentes de entender a vontade:

1) faculdade de escolha entre objetos ou metas, o livre arbítrio, que atua entre fins dados e delibera livremente sobre os meios para alcançá-la;

2) faculdade de começar espontaneamente uma série no tempo (Kant), ou seja, a capacidade do homem começar, por ser ele mesmo um começo.

Dessa forma, percebe-se que Arendt considera o querer o germe da ação. Não basta desejar agir, pensar em agir. É necessária o comando interno e a obediência interna, que ocorrem ambos no espírito para que o imaginado possa ser realizado.

Por sua vez, o julgar, para Arendt é a faculdade de julgar o particular. Ou seja, é a faculdade intelectual que permite avaliar algo com correção, discernimento, bom senso, capacidade de ponderação.

Arendt vai buscar esse seu conceito de juízo no *kantismo* e no *hegelianismo*, que consideram que o julgar é a faculdade mental de pensar o particular (ou seja, o sujeito) como contido no interior do universal (ou seja, o predicado). E essa é a principal dificuldade do juízo. Se ao mesmo tempo o juízo é a faculdade de pensar o particular levando-se em consideração o geral, o problema advindo disso é como combinar esse particular com o geral.

Para pensar o conceito de julgar, Arendt utiliza-se dos juízos reflexionantes estéticos analisados por Kant em A Crítica do Juízo. Arendt constrói uma argumentação que correlaciona a possibilidade de utilização dos juízos reflexionantes estéticos de forma análoga para poder se pensar os juízos reflexionantes políticos. Isso porque tanto o juízo reflexionante estético quanto os juízos reflexionantes políticos são para ela atividades políticas por excelência, pois dependem do acordo de muitos. Como Kant não escreveu sobre Filosofia Política, Arendt pensa que a

chave para compreender o que Kant pensava sobre política está em seus textos sobre estética, gosto e juízo.

Arendt expõe sua argumentação sobre a faculdade do juízo estético iniciando suas considerações sobre como o objeto a ser julgado é produzido. O objeto a ser julgado, aqui, refere-se à obra de arte. Para produzir esse determinado tipo de objeto (a obra de arte) é necessário gênio, ou seja, para produzir esses objetos é necessário que alguém possua uma imaginação diferenciada e outras características próprias que possibilitem a aparição desse objeto enquanto fenômeno físico. Já para julgar esse objeto é necessário gosto.

O que é gosto para Arendt? Para ela, nós possuímos cinco sentidos. Desses sentidos, três são claramente relacionados com o mundo exterior e são, por causa disso, facilmente comunicáveis. São eles: a visão, a audição e o tato. Já os outros sentidos, o olfato e o gosto nos dão sensações inteiramente novas, sensações privadas e incomunicáveis, sensações que não podem ser expressas em palavras. Isso porque elas advêm de uma relação muito íntima entre o objeto percebido e a sensação que ele transmite. Essa sensação é interna, passa por órgãos do sentido situados interiormente ao sujeito, o que dificulta mais ainda a comunicabilidade das sensações percebidas por esses sentidos.

Além disso, o tato, a visão e a audição são passíveis de representação, ou seja, eles podem ser re-apresentados sempre que necessários. O sujeito os pode ter presentes em sua imaginação, eles estão presentes mesmo quando ausentes. Eles estão guardados dentro do sujeito.

Já com o gosto e o olfato isso é impossível. Eles podem ser reconhecidos quando novamente vivenciados, mas não podem estar presentes mesmo quando estão ausentes. O gosto é a propriedade que tem certas substâncias de nos impressionar, impressionar a quem entra em contato com elas. Além disso, o sujeito não consegue ficar indiferente ao que o afeta, ao que o impressiona. E o que impressiona pode fazê-lo tanto de modo positivo, quanto de modo negativo, afeta-lo diretamente. Ou seja, para Arendt, gosto é o que apraz ou não apraz, é o que impressiona, o que afeta diretamente o sujeito.

Assim, o gosto constitui-se de uma forma muito particular. Mas, considera Arendt embasada em Kant, que “em questões de gosto, o belo interessa a nós apenas quando estamos em sociedade [...]” (ARENDR, 1993, p. 86). O gosto, por ser muito particular, só faz sentido quando compartilhado, quando comunicado, quando objeto de uma relação intersubjetiva, plural. Segundo Arendt: O aspecto mais surpreendente dessa questão é que o senso comum, a faculdade de julgar e discriminar o certo e o errado deve basear-se no sentido do gosto. (ARENDR, 1993, p.82).

Ou seja, Arendt constrói toda uma argumentação baseada em Kant para justificar que o gosto, como particular, só tem sentido ao sujeito que tem contato com esse fenômeno. Mas como as questões estéticas só fazem sentido se compartilhadas em sociedade, elas dependem do acordo de muitos, as questões

relativas ao juízo emergem das questões relativas ao gosto, pois o gosto só interessa ao sujeito que vivencia a sensação, mas o juízo interessa a todos aqueles que vivem em sociedade, ao coletivo.

Dessa forma, o juízo emerge do gosto por meio de duas operações básicas. A primeira é uma operação de imaginação, na qual os objetos não estão mais presentes e eles são resgatados pela memória do sujeito. Ou seja, como eles não afetam mais o sujeito de forma direta, eles estão distanciados do sujeito, este pode apreciá-los de forma distante, como um expectador.

Para a faculdade do juízo é fundamental a figura do expectador. Como ele não está imerso no processo, como ele está distante, ele pode olhar o que acontece com outros olhos, olhos de quem vê o resultado final, de quem tem uma visão do todo, e não uma visão parcial, típica de quem está imerso no processo.

O expectador é, pois, a peça fundamental desse mecanismo. Sem ele, não haveria sentido em se criar algo que a princípio não seria “visto”. Mas como o juízo interessa somente em sociedade, não há o expectador, há expectadores. Como Arendt explicita: “expectadores existem somente no plural” (ARENDR, 2002, p. 373).

A segunda operação é uma operação de reflexão, ou seja, é a operação na qual o pensamento debruça-se sobre esse objeto distante para poder emitir um julgamento.

Entretanto a condição para a existência dessa segunda operação, desse juízo, é a sua comunicabilidade. A apreciação sobre algo só tem sentido se puder ser dividida com os outros, em um espaço comum, em que o que está sendo julgado aparece para todos, sem distinção. O juízo do expectador cria esse espaço, sem o qual seria absolutamente impossível a aparição de tais objetos, pois sem essa faculdade de criticar, de julgar, aquele que faz ou fabrica (autor ou ator) ficaria tão isolado do expectador que nem seria percebido. Essa comunicabilidade também se liga com a pluralidade, pois comunicar só faz sentido quando não se está sozinho, quando existe o sujeito que transmite a comunicação e o sujeito que recebe essa comunicação, em linguagem arendtiana, há o sujeito que se mostra e o sujeito que vê.

O fato da faculdade do juízo ser uma faculdade plural e também o fato da faculdade do juízo ser uma faculdade comunicável remete-nos aos conceitos de pluralidade e de discurso. O fato de que não é o homem, mas os homens que povoam a terra e habitam o mundo faz lembrar que esses homens no plural relacionam-se uns com os outros por meio da aparência. E o fato de que a comunicabilidade é peça imprescindível da faculdade do juízo remete-nos também ao fato de que quando comunicamos algo, aparecemos a quem nos ouve. Em resumo, assim como a ação e o discurso o são na vida ativa, a faculdade do juízo é, dentro da vida contemplativa, a faculdade que habita o mundo da aparência.

## 2. O espaço da aparência

O espaço da aparência é o espaço por excelência onde se desenvolve a ação, o discurso e a manifestação da faculdade do juízo.

O espaço da aparência é um espaço que se caracteriza por vários detalhes que o diferenciam dos outros espaços. A primeira característica do espaço da aparência é a artificialidade. O espaço da aparência não é um espaço natural, existente na natureza. É um espaço artificial na medida em que é criado pelo homem. É um espaço que depende inteiramente da intervenção humana, depende inteiramente do comportamento humano enquanto morador e construtor do mundo. Arendt assim o explica: [...] o espaço mundano que os homens necessitam para aparecer, é, portanto, “obra do homem” num sentido mais específico que o trabalho de suas mãos ou o labor do seu corpo (ARENDDT, 2001, p. 220).

O espaço da aparência também é um espaço atemporal. Ele não tem uma definição temporal, ou seja, ele não é associado a uma época histórica. O espaço da aparência apareceu, aparece e aparecerá sempre que necessário, sempre que houverem homens reunidos na ação, no discurso e na possibilidade de emissão de juízos, na possibilidade de exercício da faculdade do juízo.

A aparência também se manifesta na aespacialidade, ou seja, o espaço da aparência não pode ser identificado como um lugar físico, material. O espaço da aparência pode ocorrer em todo *locus geográfico* existente no planeta Terra se para isso ocorrerem às condições mínimas para a sua existência. Da mesma forma o espaço da aparência pode não se manifestar em espaço algum, justamente por não ter as condições mínimas para a sua existência. É um espaço que pode ocorrer no topo do Himalaia ou no fundo do mar. Não importa nem a latitude nem a longitude.

Também o espaço da aparência é aquele em que um aparece e se mostra ao outro. Não há a possibilidade da existência do espaço da aparência se os homens não puderem ver e também serem vistos. Se não houver condições de visibilidade.

Outro ponto importante é que o que garante a existência do espaço da aparência é justamente a pluralidade, ou seja, a pluralidade humana, a presença dos outros. O espaço da aparência, por ser um espaço onde um se mostra ao outro, só pode existir na pluralidade, só pode existir onde não exista apenas a singularidade, onde se manifestem no mínimo dois seres humanos, o que se mostra e o que vê, o que aparece e o que percebe o aparecimento. Segundo Cristina Sánchez Muñoz: A percepção das aparências para Arendt depende do olhar do outro, isto é, requer uma pluralidade de agentes. (MUÑOZ, 2003, p. 263)<sup>5</sup>

Outra característica do espaço da aparência é a sua potencialidade. O espaço da aparência tanto pode ocorrer quanto pode não ocorrer. A sua função não é ligada a uma obrigatoriedade de presença. O espaço da aparência só pode cumprir a

---

<sup>5</sup> Tradução nossa.

finalidade para qual ele é destinado se ele puder se expressar de forma livre, não esperada. Se ele puder “aparecer” quando é necessário, quando as condições para a sua manifestação sejam preenchidas. Se o espaço da aparência for forçado a aparecer, ele será um pseudo-espaço, ele não será real, ele não manifestará suas verdadeiras características, ele será mais uma fonte de manipulação, dominação ou ilusão. Outro detalhe que reforça a potencialidade do espaço da aparência é que nem sempre ele existe. Embora todos os homens sejam capazes de agir e de falar, a maioria deles não vive no espaço da aparência.

E isso mostra outra característica do espaço da aparência. É um espaço contraditório, que precisa existir e precisa não existir. Ele precisa existir, pois nenhum homem pode privar-se dele, porque se privar dele significa privar-se da realidade; realidade que humana e politicamente, é o mesmo que a aparência. Para os homens, a realidade do mundo é garantida pela presença dos outros, pelo fato de aparecerem a todos. Segundo Muñoz “aparecer em público significa adquirir realidade para os demais” (MUÑOZ, 2003, p. 264).

Só que nenhum homem pode viver permanentemente nesse espaço, e é aí que se fundamenta a contraditoriedade do espaço da aparência. Ele é um espaço que se caracteriza por aparecer – e - desaparecer. Só quando isso ocorre é que ele consegue cumprir sua função.

O espaço da aparência também é um espaço imprevisível. Ele não pode ser controlado, marcado. Ele não é uma consulta médica, ou uma aula, que tem horário previsto para iniciar e terminar. Ele se manifesta na imprevisibilidade, na faculdade de manifestar-se nas horas nas propícias para sua implementação.

Para Arendt, o espaço da aparência também pode ser entendido como espaço público. Ela dá duas definições do que seria esse espaço público:

Em primeiro lugar: tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem maior divulgação possível. Para nós a aparência - aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos- constitui a realidade. (ARENDR, 2001, p. 59)

Em segundo lugar: o termo público significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que cabe dentro dele. Tem a ver com o artefato humano. [...] Antes, tem a ver com o produto de mãos humanas, com os negócios realizados entre os que, juntos, habitam o mundo feito pelo homem. (ARENDR, 2001, p. 62).

A palavra público, no cotidiano, pode expressar vários conceitos: pode significar aquilo que é acessível a todos; pode ser o que pertence a todos; pode identificar aquilo que afeta a todos ou aquilo que é destinado a todos. Também há um outro sentido da palavra público, que se relaciona com o que pertence a um

povo, a uma coletividade determinada, como também aquilo que é relativo a governo, administração. Todos esses significados pode expressar a dimensão que o conceito de “público” adquiriu.

Entretanto Arendt deixa explícito em sua obra o que ela quer dizer com o conceito de “público”. Para ela, “público é o que pode ser visto e ouvido por todos (em outras palavras, o que aparece a todos); é aquilo que tem a maior divulgação possível; e também significa o próprio mundo natural e o mundo artificial construído pelo homem.

Dessa forma, percebe-se que Arendt, no seu conceito do que é “público” não engloba a significação de governo ou administração pública. E por que isso? Se ela considerasse que esse significado fizesse parte do seu conceito do que é público ela estaria reduzindo um conceito que ela procurou dar uma significação a mais ampla possível. Arendt, ao propor o conceito de espaço público, quer referir-se a um espaço em que todos podem (têm o direito) de serem vistos e ouvidos por todos e que isso tenha a maior divulgação possível. E esse espaço pode até identificar-se com um espaço do mundo natural, mas não é um espaço do mundo natural; é um espaço artificial, construído dentro de um mundo artificial que foi criado pelo homem e para o homem. E esse espaço só tem sentido se for usufruído, se for utilizado, não por um só homem, mas pelos homens no plural. Pois são os homens no plural que habitam a Terra. E como nesse espaço os homens podem ser vistos e ouvidos, outro nome dado a esse espaço é espaço da aparência. Pois quem fala aparece ao outro; e quem ouve, vê o outro aparecendo. A aparência sempre é uma via de mão dupla, para existir quem se mostre, deve existir quem veja, para existir quem vê, deve existir quem se mostre. Por isso o espaço da aparência é plural, pois sua existência é impossível na singularidade.

O espaço público ou espaço da aparência também é o espaço da verdadeira política. E a verdadeira política é aquela que se manifesta por meio da ação e do discurso. Por isso que no seu conceito de público Arendt não considera público como significado de governo ou de administração pública. Arendt pensa que os governos atuais não “abrem”, não “permitem” o espaço da verdadeira política. Isso porque a nossa organização política atual, ou a organização das nossas instituições políticas é incompatível com o espaço necessário para a verdadeira política.

Esse espaço necessário para a verdadeira política é incompatível com o espaço utilizado pela política institucionalizada. Por isso que a política institucionalizada não “permite” na medida do possível esse espaço da aparência. Porque os dois tipos de política não conseguem coexistir. Um é a negação do outro. Ou existe a política institucionalizada ou existe a verdadeira política. Cristina Sánchez Muñoz explica que só nos tornamos verdadeiramente humanos no espaço da aparência, porque ele garante a ação e o discurso, ou seja, garante a verdadeira política. Segundo Cristina Sánchez Muñoz:

Somos humanos na medida em que exercemos nossa capacidade para a ação e o discurso, quando aparecemos perante os demais em um espaço público que garante a memória e a estabilidade de nossas ações. (Muñoz, 2003, p. 1)<sup>6</sup>.

Nesse sentido, também se manifesta Bethânia Assy:

Proclamar uma opinião em público significa comunicar-se e expor-se ao teste dos outros. A existência humana implica essencialmente aparecer, para si mesmo e para os outros; sendo que “ser a aparecer coincidem, tendo em vista que não apenas estamos no mundo, mas somo do mundo, necessariamente vendo e sendo vistos pelos outros”. (ARENDRT, 2004, p.45).

Outra consideração a ser feita em relação ao espaço da aparência é que há vários graus de sua manifestação. Uma atividade pode ser invisível, do ponto de vista material, mas precisar do espaço da aparência para se consubstanciar. Como exemplo disso tem-se a faculdade de julgar. Essa atividade não pode ser vista de forma material, com os nossos olhos, mas para tornar-se, para existir ela necessita do espaço da aparência, que a revela. Da mesma forma, há atividades que podem ser vistas do ponto de vista físico, pelos nossos olhos, mas não necessitam do espaço da aparência para revelar-se. Como exemplo disso temos o labor e o trabalho.

Por fim, deve-se analisar o espaço da aparência como o espaço em que se manifestam a ação, o discurso, e a faculdade de julgar. O que liga essas três atividades, duas delas pertencentes à vida ativa (agir e discursar) e uma pertencente à vida contemplativa (julgar) é o fato de que todas elas prescindem da condição da pluralidade e são exercidas no espaço da aparência. Não há sentido na ação, no discurso ou no julgamento se eles não puderem ser compartilhados entre os homens, em coletividade. É essa interação na coletividade aproxima a vida ativa da vida contemplativa e é a partir dessa interação que é possível resgatar a verdadeira política, livre da submissão à vida contemplativa e livre das limitações da política institucional.

### **3. O espaço do direito**

O espaço da aparência é, por excelência, o espaço público, o espaço da política, no qual se desenvolve a ação, o discurso e a manifestação da faculdade do juízo. Entretanto, embora Arendt não tenha trabalhado especificamente com a filosofia jurídica, a sua obra contém reflexões que podem muito bem ser aplicadas

---

<sup>6</sup> Tradução nossa.

ao mundo jurídico. Celso Lafer, em seu livro, “A Reconstrução dos Direitos Humanos”, utiliza a obra de Arendt como base para reconstruir a possibilidade dos Direitos Humanos no mundo após a Segunda Guerra Mundial. Entretanto, embora a análise de Lafer seja brilhante, o enfoque que aqui se deseja é uma nova possibilidade de reconsiderar o lugar social do direito.

Como o espaço da aparência é o espaço por excelência da ação, do discurso, e da faculdade de julgar, ele também pode ser considerado como um espaço possível de desenvolvimento do direito, que sendo entendido como um fenômeno social pode ser analisado utilizando-se de todas as características imputadas ao espaço da aparência. Dessa forma ele pode ser assimilado a esse espaço, uma vez que tem condições de se desenvolver nele.

O primeiro ponto importante é que o direito necessita da ação e do discurso. Arendt foi a primeira a sugerir a importância do discurso para a política, e podemos considerar, analogicamente, ele importante também para o direito. O direito se move em um mundo humano, não natural, e o que o homem como gênero tem de mais específico, é a capacidade de elaborar a fala, de discursar. Além disso, o direito precisa da pluralidade, do fato de existirem homens, uma comunidade, e precisa também do agir em conjunto, do fato desses homens agirem em conjunto, em coletividade ou em pluralidade, que Arendt chama de Ação. O direito também abrange a faculdade de emitir juízo de valor, ou seja, a capacidade de julgar; a capacidade de valorar uma ação e de transmiti-la, e no caso específico do direito, atribuir determinadas conseqüências sociais dependendo do juízo de valor feito.

Além disso, como o espaço da aparência têm características próprias, e o direito compartilha com ele várias características, percebe-se a capacidade que o direito tem de se desenvolver nesse espaço específico. O direito é como o espaço da aparência, uma realidade artificial, porque não existe na natureza, é criada pelo gênio humano, depende diretamente da intervenção do homem.

Também é um espaço atemporal porque não se liga ao fenômeno do tempo. O direito não começa ou termina em um determinado tempo histórico. Ele é contínuo, permanente. A lei sim é que é temporal, que tem prazo, tem início e fim, mas o direito não. Ele se reinventa no tempo, conforme a necessidade presente.

O direito também compartilha com a aparência a visibilidade, o fato de poder se tornar visível, de se substanciar, pois depende do homem para se expressar, não há direito que não seja vinculado a apresentação, ao ver e ser visto proporcionado pela condição humana.

Também o direito é potencial, porque ele pode ocorrer como pode não ocorrer. A sua função não é ligada a uma obrigatoriedade de presença, até porque ele só é invocado quando desobedecido, e assim, só pode cumprir a finalidade para qual ele é destinado. Ele pode “aparecer”, se manifestar quando necessário, quando as condições para a sua manifestação sejam preenchidas. Se o direito for forçado a aparecer, ele será um pseudo-espaço, ele não será real, ele não manifestará suas



verdadeiras características, ele será mais uma fonte de manipulação, dominação ou ilusão.

Além disso, o direito é contraditório, pois ele não é fechado, estático. Por ser vivo, dinâmico, ele não necessariamente é lógico, sempre com a mesma premissa levando ao mesmo resultado. E também é um espaço imprevisível, pois ele pode ser evocado, mas nem sempre se tem à certeza da sua aparição ou da sua continuidade, pois como ele não é exato, não tem previsibilidade.

Esse espaço da aparência, que é o espaço da política, o espaço público, como já explicitado anteriormente, é o espaço no qual propomos que também pode habitar o direito, pois ele também se manifesta por meio da ação e do discurso.

Ação e o discurso são os fenômenos políticos por natureza, pois são eles que impulsionam a humanidade para a frente, e são eles os fenômenos que realmente interessam. O discurso, a possibilidade da fala, é o meio por excelência de transmissão do direito, é o meio pelo qual ele se efetiva, é o meio pelo qual ele age ou influencia na ação.

Além disso, por ser o espaço da aparência o espaço no qual manifesta-se a faculdade de julgar, é que esse espaço, por mais uma razão, também é o espaço de manifestação do direito. O que liga essas três atividades, duas delas pertencentes à vida ativa (agir e discursar) e uma pertencente à vida contemplativa (julgar) é o fato de que todas elas prescindem da condição da pluralidade e são exercidas no espaço da aparência. Não há sentido na ação, no discurso ou no julgamento se eles não puderem ser compartilhados entre os homens, em coletividade. Dessa forma o fenômeno do direito pode ser acolhido no seio do espaço da aparência, pois tem todas as características para aí se abrigar.

## **Conclusão**

Hannah Arendt em sua obra como um todo procura respostas para os acontecimentos do século XX, acontecimentos que não haviam sido presenciados antes na história da humanidade e para os quais a filosofia tradicional não tinha respostas. A investigação que ela promove leva-a a diagnosticar a política como a principal fonte dos problemas. A política do século XX havia perdido muitas de suas características básicas, desvirtuando-se e possibilitando os regimes totalitários.

Não satisfeita só com o diagnóstico, Arendt repensa a própria política e remonta a Grécia Antiga para explicar os descompassos entre a política real, institucional e a política verdadeira. Esse descompasso, segundo ela, começou com a superioridade que a vida contemplativa assumiu perante a vida ativa, e as conseqüências disto advindas, como a desvalorização da ação e do discurso.

Arendt considera que o homem é um ser condicionado e que tudo que influencia a existência humana acaba condicionado-a. Dessa forma, tanto a vida

ativa quanto à vida contemplativa fazem parte da condição humana e são importantes para o homem. Cada uma dessas partes da esfera humana, a ativa e a contemplativa têm suas características próprias e suas esferas de ação. Ambas são importantes e não há uma hierarquia ou supremacia de uma sobre a outra.

Dentro da vida ativa (composta por labor, trabalho e ação), a ação é a dimensão política por natureza, já que é por meio da ação e do discurso, exercidas no espaço da aparência, que se desenvolve a verdadeira política. Dentro da vida contemplativa (composta pelo pensar, pelo querer e pelo julgar), o julgar é que é a dimensão política, uma vez que a faculdade de julgar só tem sentido quando amparada na pluralidade e exercida no espaço da aparência.

Esses pontos de contato entre a vida ativa e a vida contemplativa, a ação, o discurso e a faculdade de julgar, revelam o espaço comum entre essas duas esferas, a vida ativa e a vida contemplativa, e demonstram que não há incompatibilidade entres esses dois modos de vida. Há sim semelhanças, e essas semelhanças constroem a esfera do espaço da aparência, lugar onde os homens se mostram uns aos outros e exercem sua vocação política. O espaço da aparência é um espaço imprescindível para a vida em sociedade, para a implementação de uma política que leve em conta a dignidade do ser humano; para uma política que seja ela mesma digna.

Para a manutenção e inter-relação dessa política com os outros fenômenos do mundo, tem - se o direito, que nada mais é do que regulamentação do poder político. Como essa política é exercida por meio do espaço da aparência, é também por meio dele que o direito pode ser acolhido, pelo fato dele, como a política, necessitar da ação, do discurso e da faculdade de julgar. E, além disso, o direito também possui a maior parte das características que o próprio espaço da aparência também possui, e isso gera não só uma identificação, mas uma assimilação entre os dois conceitos.

Dessa forma, para Arendt, só por meio da ação, do discurso, e da faculdade do juízo, da política e do direito; exercitadas por meio do espaço da aparência é que o homem pode ser tornar verdadeiramente humano.

## Referências

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. *Filosofando: introdução à filosofia*. 2. ed. São Paulo: Moderna, 1993.

ARENDR, Hannah. *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. Tradução de André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume – Dumará, 1993.

\_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém: um retrato sobre a banalidade do mal*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. 336p.

\_\_\_\_\_. A Condição Humana. Tradução de Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. 352p.

\_\_\_\_\_. A Vida do Espírito: O Pensar, O Querer, O Julgar. Tradução de Antônio Abranches, César Augusto R. de Almeida, Helena Martins. 2v. 5. ed. Rio de Janeiro: Relume – Dumará, 2002. 382p.

\_\_\_\_\_. Filosofia e Política. In: \_\_\_\_\_. A Dignidade da Política. Organizador Antônio Abranches. Tradução de Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume – Dumará, 2002. p. 91 – 115.

\_\_\_\_\_. Responsabilidade Pessoal sob a Ditadura. In: \_\_\_\_\_. Responsabilidade e Julgamento. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. 375p.

AZEVEDO, Plauto Faraco de. Direito, Justiça Social e Neoliberalismo, 1ª ed. 2ª Tiragem. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2000.

BUENO, Robison Poreli Moura. Em Busca do Justo Perdido: Crítica à Ciência Jurídica e a Dicotomia Direito e Justiça. 2001. Monografia de conclusão de curso (Bacharelado em Direito) – Centro de Estudos Sociais Aplicados, Universidade Estadual de Londrina, Londrina.

CHAUÍ, Marilena. Convite à Filosofia. 4º ed. São Paulo: Ed Ática, 1995.

\_\_\_\_\_. O que é Ideologia. (Coleção Primeiros Passos). São Paulo: Brasiliense, 1980.

CORREIA, Adriano et.al. Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. 165p.

DWORKIN, Ronald. O Império do Direito. Tradução Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ECO, Umberto e MARTINI, Carlo Maria. In Cosa Crede Chi Non Crede? 3º edizione. Roma: Atlantide Editoriale. 1998.

ECO, Umberto. Como se faz uma Tese. Trad. Lucrecia D'Aléssio Ferrara. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

ETTINGER, Elzbieta. Hannah Arendt / Martin Heidegger. Tradução de Mário Pontes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. 140p.

FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. Introdução ao Estudo do Direito. Técnica, Decisão, Dominação. 2. ed. São Paulo: Atlas, 1994.

GUSMÃO, Paulo Dourado de. Introdução ao Estudo do Direito. 23. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1998.

LAFER, Celso. A Reconstrução dos Direitos Humanos. Um diálogo como pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LÖWY, Michael. Ideologias e Ciência Social: elementos para uma análise marxista. 11ed. São Paulo: Cortez, 1996.

LYRA FILHO, Roberto. O que é Direito. 17. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.

HISTÓRIA VIVA GRANDES TEMAS. Edição Especial Temática: Os Gregos. São Paulo: Ediouro, ano 1, n. 3. 2003.

MAAR, Wolfgang Leo. O que é Política. 4ª ed. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 1984.

MÜLLER, Maria Cristina. Hannah Arendt: O Resgate da Política. Parte I: O Conceito de Ação. Crítica, Londrina, v. 5, n. 19, p. 271 –280, abr/jun.2000.

\_\_\_\_\_. Hannah Arendt: O Resgate da Política. Parte II: Vita Contemplativa: A Faculdade de Julgar e sua Intrínseca Politicidade. Crítica, Londrina, v. 6, n. 23, p. 403 –419, abr/jun. 2001.

MUÑOZ, Cristina Sánchez. Hannah Arendt. El Espacio de la Política. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003. 364p.

REALE, Miguel. Lições Preliminares de Direito. 24º ed. São Paulo: Saraiva, 1998.

SUNDFELD, Carlos Ari. Fundamentos de Direito Público. 4ª ed., 4ª tiragem. São Paulo: Malheiros, 2003.

VILLA, DANA (editor). The Cambridge Companion to Hannah Arendt. Cambridge: Cambridge University Press. 2000. 304p.

WOLKMER, Antonio Carlos. Modernidade no Direito e Novos Paradigmas de Legitimação. Palestra proferida em 12.08.2002. Londrina: Paraná