

## JUSTIÇA E CIDADANIA NOS ANTIGOS E MODERNOS

**N**a tradição ocidental, a história da política se inicia com os gregos. Assim, quando se fala de justiça e cidadania, a tradição grega surge como um tipo de organização política cuja base de sustentação provinha da participação do povo (*demos*) na vida da cidade-estado (*pólis*). A civilização grega retrata, dessa forma, a civilização da *pólis*.

Não se sabe exatamente quando e quais as razões específicas do surgimento da *pólis* no mundo grego. Sabe-se, porém, que entre os séculos VIII e VII a.C. surgiu uma nova forma de vida social cuja ocupação política do espaço revelava uma estrutura diferente: a cidade-Estado.

Essa nova forma de organização política, no contexto do movimento de expansão do que se conhece como a *colonização grega*, levou à criação, em menos de duzentos anos, de centenas de novas cidades-Estados.

Mas, parece ter sido Atenas aquela que obteve maior expressão histórica, sendo geralmente considerada como a cidade-Estado por excelência.<sup>1</sup> Por esta razão, a temática da cidadania é comumente vinculada à experiência grega, mais especificamente à experiência da *pólis* ateniense.

## BEM COMUM E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA

A cidade-Estado era a forma pela qual se organizavam os povos antigos. O que caracterizava essencialmente esse tipo de organização política era o fato de que aqueles que compunham a *pólis*, os cidadãos, dividiam seus territórios em comunidades, as quais tomavam, em conjunto, as decisões políticas da

MARILDE LOIOLA DE MENEZES\*

## RESUMO

Refazendo o itinerário da *pólis* grega e de seus paradigmas sucessivos, configurados no Estado Moderno, a autora faz uma reflexão sobre os conceitos de *justiça* e *cidadania*, no contexto das sociedades contemporâneas. Sob a ótica de uma análise histórica e política do mundo antigo, busca o encontro de zonas solidárias entre os conceitos de *bem comum* e *participação*, nos antigos, assim como entre os conceitos de *direitos individuais* e *representação política*, nos modernos.

## ABSTRACT

This paper revisits the itinerary followed by the Greek concept of the *polis* and by its successive embodiments, ultimately enshrined as paradigms in the modern State, and then posits the need to reexamine the concepts of *justice* and *citizenship* within the context of contemporary societies. A historical and political analysis is used to discern cross-cutting aspects of the concepts of *common good* and *participation* in the ancient world and *human rights* and *political representation* in modern thought.

\* Doutora em Sociologia, Professora do Instituto de Ciência Política, Universidade de Brasília.

cidade. O traço marcante desse tipo de organização social era a presença de um conjunto de instituições que garantia a participação direta do cidadão na vida política da cidade.

A base superior desse desenho institucional era garantida pelo *arcontado*. No século VIII a.C., Atenas era dominada pelas famílias de grandes proprietários – os chefes dos *gêne* – que, por intermédio de um *conselho aristocrático*, com sede na colina do Areópago, tinham a primazia de governar. O poder dessas famílias aristocratas, que tinham como aliados os principais sacerdotes da *pólis*, era dividido entre três *arcontes* (magistrados).

O *arcontado*, segundo explica Aristóteles em *A Constituição de Atenas*, teria nascido da fragmentação do poder real primitivo entre três magistrados: o rei, o *polemarco* e o *arconte*. O rei presidia os sacrifícios; o *polemarco* dirigia

as operações militares; ao *arconte* cabia a função de distribuir justiça. Os três magistrados eram, porém, designados coletivamente de *arcontes*. No início, eram eleitos para o cargo vitalício; posteriormente, passaram a ser eleitos para um mandato de dez anos. Muitos anos depois, surgiram os *tesmótetas*, magistrados judiciários que, em número de seis, foram acrescentados aos *arcontes*. Aristóteles denomina o regime dessa época de *oligárquico*, chamando a atenção para o fato de que “particularmente os pobres (eles próprios mais as mulheres e os filhos) tornavam-se escravos dos ricos”<sup>2</sup>

Dessa forma, em seus primórdios, a *pólis* ateniense era dominada por famílias proprietárias de

terra, detentoras do poder político e de distribuição de justiça. “A massa da população constitui, para essa aristocracia, uma espécie de clientela, reunida no seio das *fratrias* para o culto do ancestral comum ao *génos*”.<sup>3</sup> Nessa configuração, a participação popular ficava restrita ao voto e às consultas esporádicas em forma de assembléias, estas, ainda incipientes.

Além de um exército comum para garantir a defesa do território, a *pólis* ateniense era marcada por grandes disputas internas entre as famílias aristocratas. Tais disputas só foram contornadas quando, nos últimos anos do século VII a.C., o Código de Dracon limitou as vinganças de morte entre as famílias, prescrevendo punição para os casos de assassinato. O código estabelecia o que seria, mais tarde, a gênese de um direito comum a todos, sem, no entanto, pôr em risco o monopólio político da aristocracia. Mesmo considerando essas limitações, é indiscutível sua importância como uma das primeiras tentativas de regulamentação da vida social. Aristóteles chega mesmo a induzir uma forma de clivagem da história política de Atenas, “antes e depois de Dracon”, qualificando de “regime primitivo” as formas de organização social anteriores a Dracon.<sup>4</sup>

Atribui-se a Sólon, *arconte*, eleito em 594 a.C., a criação – paralela ao Areópago – de um Conselho de 400 membros. Entretanto, é por meio da reforma de Clístenes que a *pólis* ateniense consolida suas instituições democráticas, ampliando a participação dos cidadãos na esfera política. A partir de então, os membros de cada tribo (em número de dez) passaram a designar as 50 pessoas que os representariam na *Boulè* dos Quinhentos. Esse conselho, formado por quinhentos membros escolhidos por sorteio, veio a tornar-se o órgão principal da democracia ateniense. Mais tarde, quando Péricles instituiu a *mistoforia*, isto é, a remuneração àqueles que exercessem as funções públicas, a participação popular alcança seu esplendor e são criadas as condições formais para o efetivo exercício da cidadania.

Desde então, a justiça e a cidadania na *pólis* ateniense passaram a ter expressão por meio da participação direta dos cidadãos nos negócios públicos. Essa participação seria assegurada pela criação de uma esfera pública cuja base de formação não estaria apenas no direito, mas também na obrigação de participar.

A participação política dos antigos se dava restritamente, apenas entre os cidadãos. A cidadania se constituía em um privilégio para aqueles que poderiam ser considerados como iguais. Tal igualdade de condições pressupunha uma total ausência de hierarquia ou subordinação, condição *sine qua non* para a efetiva participação do cidadão na esfera pública. Somente entre iguais o cidadão poderia participar da vida política sem sofrer nenhuma forma de constrangimento ou coerção. A ausência de hierarquia entre os participantes da esfera pública levava, assim, à exclusão de todo aquele que, de alguma forma, estivesse submetido à autoridade patriarcal, quer por força de relações familiares, quer por força de alguma forma de subordinação econômica. Esse era o caso das mulheres e crianças, dos estrangeiros e dos escravos.

Se, para os antigos, o exercício pleno de sua cidadania se dava por meio da *participação* ativa na vida pública, para os modernos, como já observou Benjamin Constant, essa perspectiva se inverte: o exercício pleno de sua cidadania tem como ponto culminante a livre escolha de seus representantes.

Ser cidadão, para os antigos, era uma prerrogativa a ser preservada e o exercício de sua cidadania se constituía não em um direito individual, como nos modernos, mas em um dever de participação nos negócios comuns da cidade. Assim, tendo constatado a existência de atenienses que não tomavam partido nas freqüentes dissensões da cidade, e que aceitavam, por comodidade, o que acontecesse, Sólon promulgou uma lei específica a eles dirigida: “Aquele que, quando houver dissensões na cidade, não dispuser de suas armas com nenhum dos dois lados, perde as prerrogativas e não participa da cidade”.<sup>5</sup> A lei visava, dessa forma, coibir a indiferença política nos momentos cruciais em que a cidade estivesse dividida por conflitos, obrigando o cidadão a definir-se por um dos lados. Em sua biografia sobre o legislador, Plutarco justifica o propósito da lei pelo princípio da dedicação irrestrita da cidadania ao bem público, contra qualquer razão ditada pelos interesses privados.<sup>6</sup> Tal dedicação à sociedade variava, contudo, em função dos recursos do cidadão. Isso porque, para os gregos, a riqueza criava, necessariamente, obrigações suplementares em relação à cidade. Essas despesas públicas que os mais ricos tinham obrigação de assumir

eram denominadas de *liturgias*. Isso significava que a designação dos cidadãos mais ricos para o exercício de certas funções tinha como consequência imediata a disposição de parte de sua fortuna a serviço da cidade.

A *liturgia* mais importante era a *trierarquia*, que consistia em equipar uma nau e mantê-la em pleno funcionamento, por um período de um ano. Essa se constituía numa das *liturgias* mais caras da época. As demais correspondiam à manutenção dos cultos, como a *coregia*, que obrigava o treinamento de um coro para as representações dramáticas da cidade; a *hestíases*, que consistia em oferecer um sacrifício, seguido de banquete, para todos os membros da tribo; a *hippotrophia*, destinada à obrigação da manutenção de um cavalo para as procissões da cidade. Ser designado para exercer uma *liturgia* constituía-se numa honra e distinção para o cidadão.

Além das obrigações cívicas, culturais, o cidadão ateniense também tinha obrigações religiosas. A esfera pública incluía o culto comum, adorações e respeito às divindades próprias de cada cidade-Estado. A morte de Sócrates, condenado à pena capital por “corromper a juventude e por não crer nos deuses da cidade”,<sup>7</sup> ilustra bem esse aspecto da cidadania ateniense. Tamanha era a importância dessa fidelidade aos deuses da cidade que, na primeira frase de *A República*, Platão refere-se a Sócrates dirigindo-se ao Pireu “para orar à deusa”, numa clara indicação de que, sendo este fiel à religião da cidade, os atenienses teriam cometido um grave equívoco em relação ao seu mais ilustre cidadão.

A cidade-Estado representava, assim, a expressão da vida coletiva. Todos os conflitos, resoluções, proposições tinham de ser deliberados no âmbito da esfera pública. Tudo que fosse privado era tido como algo menor. Somente na esfera pública o homem poderia atingir a imortalidade dos deuses: certos da inexorabilidade da morte, a única forma de atingir a imortalidade seria através da herança deixada pelos grandes feitos. Estes ficaram registrados na história como sinais de destreza, coragem e heroísmo dos povos gregos.

## DIREITOS INDIVIDUAIS E REPRESENTAÇÃO POLÍTICA

Se as questões ligadas à *participação*, ao *bem comum* e à vida pública são imprescindíveis à compreensão da justiça e ao exercício da cidadania na cidade-Estado, a *representação*, os *direitos individuais* e a esfera privada adquirem uma dimensão essencial, um peso imensurável no desenvolvimento das relações sociais do Estado moderno.

Diferentemente do modelo familiar aristotélico – em que as famílias, reunidas em *fratrias*, vão paulatinamente se associando em tribos para a formação da cidade-Estado –, o novo modelo de organização social apresenta a defesa das liberdades individuais e dos direitos civis como patamar básico na formação do consenso firmado a partir da vontade racional das partes. A ética baseada nas crenças e valores comuns cede lugar à ética marcada pela existência de indivíduos livres e iguais. A idéia inicial de um associativismo via família contrapõe-se à concepção do contrato social, cuja legitimação não mais estaria na noção comunitária dos antigos, mas, ao contrário, numa percepção moderna da relação indivíduo/Estado.

Essa nova forma de organização social surge em oposição ao Estado absoluto, que resultou da dissolução das sociedades medievais, caracterizadas por Bobbio como “eminentemente pluralistas”. Ao afirmar o caráter pluralista das sociedades medievais, Bobbio chama a atenção para o fato de que nessas sociedades inexistia a idéia de um ordenamento jurídico único. Os limites do poder estavam subordinados às particularidades de cada segmento da sociedade, isto é, do Império, da Igreja, do feudo, das comunas ou mesmo das corporações. O Estado absoluto surge, dessa forma, em decorrência da unificação da sociedade medieval dispersa e fragmentária.<sup>8</sup>

Um dos testemunhos desse movimento em prol da formação do Estado absoluto é a obra *O Príncipe*, de Nicolau Maquiavel. Ao refletir sobre a realidade da época, Maquiavel apresenta as bases preliminares de uma doutrina em favor de uma forma de Estado cujo poder dispensasse qualquer base ou critério de limitação. Distanciada da moral, a política não teria mais como objetivo o alcance da felicidade humana, tal como sugerido por Aristóteles. Ao contrário,

as *razões do Estado* seriam diferentes da moral dos indivíduos, podendo mesmo, para alcançar os seus objetivos, lançar mão de qualquer meio, inclusive da mentira e do embuste. Longe da virtude cristã, pautada na fraternidade e na humildade, em nome de uma vida eterna, a *virtú* da vida terrena deveria incorporar a “força de um leão”, para aterrorizar os “lobos”, e os “vícios da raposa”, para saber que “um príncipe prudente não pode, nem deve, guardar a palavra dada, quando isso se torna prejudicial ou quando deixem de existir as razões que o haviam levado à promessa”.<sup>9</sup>

Ao substituir o “reino do dever ser” da filosofia anterior pelo “reino do ser” da realidade em que estava inserido, Maquiavel indicava novos parâmetros de justiça, cujas bases estariam circunscritas na manutenção do poder. Os ditames da moralidade cristã poderiam levar à ruína do príncipe:

*(...) É preciso entender que um príncipe, sobretudo um príncipe novo, não pode observar todas aquelas coisas pelas quais os homens são considerados bons, sendo-lhe freqüentemente necessário, para manter o poder, agir contra a fé, contra a caridade, contra a humanidade e contra a religião.*<sup>10</sup>

Por outro lado, sendo os homens ingratos, volúveis, simulados e dissimulados, em nome da proteção do príncipe, os súditos devem ficar constantemente ameaçados pelo temor e o medo do castigo.

Fora do contexto do Estado sem freios e sem limites, os conceitos de cidadania e justiça só irão ser retomados quando do surgimento de diversos movimentos de reação ao Estado absoluto e à falta de limites ao poder estatal, mais precisamente, com as revoluções inglesas do século XVII e a Revolução Francesa no século XVIII. A doutrina contratualista foi uma das primeiras correntes filosóficas que questionaram o absolutismo do Estado. Na base desta doutrina, estava a idéia de que a justiça deve ser pautada pela consideração segundo a qual ninguém pode deter o poder supremo sem o acordo explícito, baseado na vontade, dos cidadãos.

Em Hobbes, encontramos as principais características dessa concepção, ainda que não se possa dizer que o autor fosse um representante genuíno de qualquer doutrina em prol da limitação do poder absoluto do Estado. Trata-se, antes, de uma justificação do que de uma resposta ao Estado absoluto, legitimado, agora, por um acordo entre os cidadãos, expresso em um “pacto social”.

Segundo Hobbes, vivendo em um estado de natureza, homens livres e iguais encontravam-se em constante estado de ameaça mútua. Não existindo uma maneira sensata de defender-se dessa desconfiança recíproca, os homens estavam sujeitos à guerra generalizada de todos contra todos. A única forma de sair dessa “miserável condição de guerra” seria por meio de um pacto capaz “de os defender das invasões estrangeiras e dos danos uns dos outros, garantindo-lhes, assim, uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos”.<sup>11</sup>

Para tornar constante e duradouro esse “pacto artificial” entre os homens, seria necessário o estabelecimento de “um poder comum que os mantenha em estado de respeito mútuo, e que dirija suas ações para o benefício comum”.<sup>12</sup> Até porque, nesse estado de guerra, nada poderia ser considerado justo ou injusto e as noções de certo e errado não poderiam aí ter lugar: “Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça. E onde não há poder comum, força e fraude são duas virtudes cardeais e a justiça e a injustiça não fazem parte da convivência entre os homens”.<sup>13</sup> A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de defender os homens dos danos que causam uns aos outros, seria por meio da doação de sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir todas as vontades a uma só vontade:

*Quando uma multidão de homens concorda e pactua, cada um com cada um dos outros, que a qualquer homem ou assembleia de homens a quem seja atribuído, pela maioria, o direito de representar as pessoas de todos eles (ou seja, de ser o seu representante), todos sem exceção, tanto os que votaram a*

*favor como os que votaram contra ele, deverão autorizar todos os atos e decisões desse homem ou assembléia de homens, tal como se fossem os seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos demais homens.*<sup>14</sup>

O Estado surge, assim, de um pacto que os indivíduos firmam entre si, com o propósito de garantir a segurança das suas vidas pela sujeição comum a um único poder. Mais do que um acordo, o pacto hobbesiano exige do cidadão uma verdadeira renúncia ao autogoverno, ao mesmo tempo em que confere um poder incondicional ao soberano. Visando à preservação de suas vidas, os cidadãos transferem a um terceiro a força coercitiva da comunidade, trocando, voluntariamente, sua liberdade pela segurança do Estado-Leviatã. Dessa forma, não podem os súditos mudar a forma de governo e ninguém pode, sem cometer um ato de injustiça, protestar contra a instituição do soberano pactuado pela maioria.

Nesse contexto, a justiça, por definição, é prerrogativa única do soberano. Infantilizado, o cidadão hobbesiano deve obediência cega ao Estado e este, como um bom genitor, deve oferecer-lhe proteção e segurança. Ao se deixar ser *representado*, o cidadão renuncia a qualquer forma de participação política. A esfera pública torna-se o espaço nobre da submissão.

Diferentemente da visão aristotélica, do homem como um animal político, Hobbes acredita que, na inexistência de um poder capaz de inspirar respeito a todos, os homens não teriam nenhum prazer na companhia dos outros – pelo contrário, haveria um enorme desprazer nesse convívio. Se a igualdade era tida como condição para a participação do cidadão da *pólis*, no Estado hobbesiano essa consciência de que todos teriam as mesmas faculdades do corpo e do espírito provocaria a discórdia e seria responsável pelo permanente estado de guerra entre os homens.

Se, para Hobbes, a representação exclui o cidadão de qualquer forma de participação política e o justo é o que determina o soberano, em Locke, a representação é simbolizada pelo acordo comum entre as partes, proveniente do contrato social. Não

sendo o estado de natureza um estado beligerante, como quer Hobbes, ele só se torna perigoso, segundo Locke, quando ocorre a acumulação e distribuição desigual dos bens entre os homens.

O contrato lockeano é, acima de tudo, um pacto de não-agressão à propriedade privada. Pelo consentimento unânime, os participantes concordam em se unir em uma sociedade civil, tendo em vista a proteção de seus direitos naturais inalienáveis: o direito à vida, à liberdade e aos bens – os direitos básicos do cidadão lockeano.

Para Locke – e nesse sentido contrapondo-se a Hobbes –, nenhum homem pode ficar sob o poder absoluto de outro. Em tais condições, isto é, quando o cidadão é tomado como escravo, ele pode e deve entrar em estado de guerra, como uma forma de defesa de sua vida, de sua liberdade e dos seus bens.

A lei, a justiça, deve garantir a preservação do cidadão contra todos os atos de violência. A justiça tem por finalidade proteger e reparar os inocentes, *mediante* sua aplicação justa a tudo que está sob sua tutela. A preservação do cidadão em uma sociedade política organizada só pode existir diante da investida de um poder supremo ao qual todos os outros cidadãos estão e devem ser subordinados. Trata-se do poder legislativo, cujos integrantes se constituem em representantes do povo, escolhidos a partir de sua vontade livre e autônoma. A população somente será compelida a obedecer às leis que tenham sido ratificadas pelos seus representantes e com o consentimento da maioria.<sup>15</sup>

Enquanto o contratualismo de Hobbes confere legitimidade e reforça o poder absoluto do Estado, a proposta lockeana desautoriza qualquer investida contra os *direitos individuais* e, ao mesmo tempo, ratifica a idéia de *representação política*, tida como expressão genuína da defesa dos cidadãos, de sua liberdade e da propriedade privada.

A concepção de ambos os autores encontra grande repercussão e é objeto de críticas da parte de um terceiro contratualista, Jean-Jacques Rousseau. Em sua história hipotética da humanidade, Rousseau descreve o que considera ser o perfil do “homem natural”. Para Hobbes, este seria naturalmente intrépido, beligerante, pronto para atacar e combater. Rousseau, ao contrário, assegura que “nada é tão tímido quanto

o homem no estado de natureza”, estando “sempre trêmulo e pronto para fugir ao menor ruído que o impressione, ao menor movimento que perceba”.<sup>16</sup> Por outro lado, o primeiro que, tendo cercado um terreno, atreveu-se a dizer “isto é meu” teria sido o verdadeiro fundador da sociedade civil.<sup>17</sup>

Além da idéia de que o homem é bom por natureza, mas, corrompido pela sociedade, um outro componente do contrato rousseauiano se distancia da concepção de seus predecessores: a idéia de bem comum e de representação política. Para Rousseau, quando os homens, reunidos em um só corpo, “têm uma única vontade que se refere à comum conservação e ao bem-estar geral”, nesse estado não existem interesses confusos ou contraditórios: “O bem comum se mostra em geral com evidência e não exige senão bom senso para ser reconhecido”.<sup>18</sup> Por essa razão, a *vontade geral* de Rousseau é sempre reta, prudente e nunca poderá errar. Entendida como uma vontade que, para ser verdadeiramente geral, deva refletir aquilo que as pessoas têm em comum, a *vontade geral* estaria isenta de qualquer possibilidade de equívocos, erros, distorções. Entretanto, quando se formam “pandilhas e associações parciais à custa da totalidade”, a *vontade geral* cede lugar à *vontade de todos*, não atendendo, assim, ao interesse comum. Nesse caso, não seria senão uma soma de vontades particulares. A justiça é feita quando se subtrai do interesse e da voz de cada pessoa aquilo que ela tem em comum com os outros cidadãos, uma vez que a “vontade particular tende, por natureza, para as suas preferências, e a vontade geral para a igualdade”.<sup>19</sup> A soberania estaria, dessa forma, restrita à *vontade geral*; só ela poderia conduzir o Estado de acordo com o *bem comum*.

Assim, para Rousseau, a soberania seria o exercício pleno da *vontade geral* e “o soberano, que é apenas um ser coletivo, só pode ser representado por ele mesmo: o poder pode muito bem ser transmitido, mas não a vontade”.<sup>20</sup> Por esse motivo, quando um povo nomeia seus representantes, deixa de ser livre. Tal como na Grécia antiga, uma vontade não pode ser delegada nem representada. Na medida em que isso ocorre, esta passa a se constituir na vontade do outro e este passa a ficar sem vontade. Em Rousseau, a idéia de representação contribuiria não para a liber-

dade, mas para a escravização do cidadão moderno. A soberania não pode ser representada, pela mesma razão por que a *vontade geral* não se representa. Os deputados do povo não poderiam ser, assim, seus representantes. Toda lei que o povo pessoalmente não ratificou é nula e não se constitui exatamente numa lei: “O povo inglês pensa ser livre e engana-se. Não o é senão durante a eleição dos membros do Parlamento. Uma vez estes eleitos, torna-se escravo e nada mais é”.<sup>21</sup> Essa seria o que Rousseau denomina de escravidão dos modernos.

Além dos contratualistas, outras teorias modernas propuseram, igualmente, uma limitação no poder estatal. Na obra *O espírito das leis*, Montesquieu afirma a necessidade de não apenas vigiar o Estado, mas de dividi-lo de tal forma que o poder possa ser distribuído em três instâncias: legislativa, executiva e judiciária. A separação desses poderes em instâncias diferentes evitaria, assim, a preponderância de um só poder sobre os demais, ao mesmo tempo em que propiciaria controle recíproco entre os poderes independentes.

Conforme Montesquieu, o impulso natural ou desejo de um subjugar o outro que Hobbes atribui à espécie humana estaria longe de qualquer fundamento: o temor em relação à natureza e aos demais animais encorajaria os homens a se aproximarem uns dos outros:

[...] eles seriam levados a isto pelo prazer que um animal experimenta ao sentir a aproximação de outro animal da mesma espécie. Além disso, o encanto que os dois sexos inspiram um ao outro, devido à sua diferença, aumentaria esse prazer e o apelo natural que sempre fazem um ao outro.<sup>22</sup>

Para Montesquieu, não é no estado de natureza que se estabelece a guerra de todos contra todos. Ao contrário, o estado de guerra começa precisamente quando os homens são isentos de sua fraqueza inicial e reforçados pelo estado de igualdade que a sociedade lhe confere:

Cada sociedade particular começa a sentir sua força, o que produz um

*estado de guerra de nação a nação. Os particulares, em cada sociedade, começam a sentir sua força; procuram colocar a seu favor as principais vantagens desta sociedade, o que cria entre eles um estado de guerra.*<sup>23</sup>

Haveria, assim, dois tipos de estado de guerra que levam ao estabelecimento de leis entre os homens. O primeiro seria regido pelo *Direito das Gentes*, cujo objetivo é regulamentar a relação entre os povos. O segundo, o *Direito Político*, teria a função essencial de regulamentar aqueles que governam e os que são governados; finalmente, o *Direito Civil* iria garantir a normatização das relações que todos os cidadãos estabelecem entre si. Estes formariam o conjunto de direitos que protegeriam o cidadão “particular” e a sociedade em geral.

Quanto à representação, Montesquieu considerava o povo “admirável quando escolhe aqueles aos quais deve delegar uma parte de sua autoridade”.<sup>24</sup> Detendo o poder soberano, o povo deve fazer por si mesmo tudo aquilo que sabe fazer bem. E, no caso de dúvida em relação à capacidade dos governados em escolher seus governantes, Montesquieu, inspirado nos antigos, confia na sabedoria natural do povo, no reconhecimento de suas limitações e no mérito dos notáveis. Assim, em Roma, ainda que o povo tivesse outorgado a si mesmo o direito de dar cargos aos plebeus, dificilmente os elegia. Sabe-se também que em Atenas, ainda que fosse possível, pela lei de Aristides, escolher magistrados entre todas as classes, nunca a “arraia miúda” elegeu algum representante de seu próprio meio. Sólon estabeleceu que senadores e juízes atenienses seriam escolhidos por sorteio, mas, para “corrigir” eventuais desvios ou erros, determinou que só poderiam ser eleitos aqueles que “apresentassem” sua própria candidatura. Isso porque Sólon também instituiu que, ao fim do mandato, o representante teria de passar por um julgamento sobre a maneira pela qual teria se comportado durante o período em que exerceu seu mandato. Nesse caso, é de se esperar que as pessoas que se julgavam “incapazes” não quisessem disponibilizar seu nome para essa forma singular de sorteio, que poderia implicar o julgamento de suas eventuais omissões e ações durante o período que esteve a serviço da *pólis*.

A síntese que podemos retirar de *O Espírito das Leis* é que “o bom senso e a felicidade dos particulares consiste, em larga medida, na mediocridade de seus talentos e de suas riquezas”.<sup>25</sup> A base de um Estado justo estaria sujeita à qualidade de sua representação política, bem como à autonomia de seu poder de julgar. Não existe, assim, liberdade se o poder de julgar não for separado do poder legislativo e do poder executivo. Se o poder legislativo estiver reunido numa mesma pessoa ou no mesmo corpo de magistratura, isto é, se o poder legislativo estiver reunido ao poder executivo, não existe liberdade. Nesse caso, diz Montesquieu, pode-se temer que o monarca ou o Senado crie leis tirânicas para executá-las de forma arbitrária. E conclui: “Tudo estaria perdido se o mesmo homem, ou o mesmo corpo de principais ou nobres, ou do povo exercesse os três poderes: o de fazer leis, o de executar as resoluções públicas e o de julgar os crimes ou as querelas entre os particulares”.<sup>26</sup>

Por outro lado, em um Estado livre, todo cidadão deve ser governado por si mesmo. Na impossibilidade de tal empreendimento, o cidadão deve fazer, por meio do poder legislativo, tudo aquilo que não pode fazer por si mesmo. Para Montesquieu, um dos grandes vícios da maioria das antigas repúblicas teria sido a concessão ao povo do direito de tomar decisões. Em função dessa natural incapacidade do povo para decidir, “o poder legislativo será confiado ao corpo dos nobres e ao corpo que for escolhido para representar o povo, que terá, cada um, suas assembléias e suas deliberações separadamente, e opiniões e interesses separados”.<sup>27</sup>

Para Montesquieu, não conhecendo a “distribuição dos três poderes no governo de um só”, os antigos não podiam ter uma idéia clara da monarquia. No governo dos reis dos tempos heróicos, os três poderes estavam mal distribuídos e é por essa razão que tais “monarquias não podiam se manter pois assim que o povo possuísse a legislação, podia, ao menor capricho, aniquilar a realeza, como o fez em todo lugar”.<sup>28</sup>

Tal como os contratualistas, Montesquieu procura limitar o poder real. Além disso, regula na mesma proporção o poder do povo. Qualquer forma de transferência irrestrita de poder é refutada em nome do equilíbrio entre o poder do monarca, dos legisladores e do cidadão.

## EQUIDADE, INCLUSÃO, REDISTRIBUIÇÃO, RECONHECIMENTO

Apesar do indiscutível peso das contribuições dos antigos e modernos, as questões da justiça e da cidadania permanecem ainda em aberto. No esforço inesgotável de uma melhor compreensão dos princípios gerais da convivência humana, as atuais teorias da justiça ampliam novos conceitos de cidadania quando se referem a equidade, inclusão, redistribuição, reconhecimento.

Na obra *Uma Teoria da Justiça*, John Rawls propõe que cada pessoa tenha uma inviolabilidade baseada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade poderá sobrepujar. Assim, a idéia de que o sacrifício de uns poucos é compensado com o benefício de muitos é completamente desconsiderada por Rawls. A concepção da justiça como equidade generaliza e leva a um nível mais alto de abstração os conceitos tradicionais contidos na doutrina do contrato social. O pacto social é, assim, substituído por uma situação inicial, baseada em um acordo entre os homens sobre os princípios da justiça. O contrato social entre os cidadãos, segundo Rawls, só admite que uma sociedade esteja bem ordenada na medida em que esteja, efetivamente, regulada por um conceito público de justiça: trata-se de uma sociedade na qual, por um lado, todos aceitam e sabem que os outros aceitam os mesmos princípios de justiça e, por outro lado, as instituições básicas da sociedade aceitam e cumprem tais princípios de justiça.

É por meio dessa concepção partilhada de justiça, que se estabelecem os vínculos de convivência cívica. Nessa concepção, os cidadãos e as instituições sociais devem satisfazer os princípios básicos de convivência social, estabelecendo, assim, os vínculos necessários ao ideal de construção de um Estado liberal e justo. Os princípios de justiça, o que Rawls denomina de estrutura básica da sociedade, são o objeto do consenso original.

Na justiça com equidade, a posição original de igualdade corresponde ao estado de natureza da teoria tradicional do contrato social. Tal posição original não é concebida como uma situação histórica real, mas como uma situação puramente hipotética na qual, sob o véu de ignorância, ninguém é favorecido ou desfavorecido na escolha dos princípios que irão

definir a base do consenso entre os cidadãos. A justiça com equidade de Rawls transmite, assim, a idéia de que os princípios de justiça são acordados numa situação inicial equitativa e que os seres humanos – como pessoas éticas e racionais –, tendo uma concepção do seu próprio bem, são capazes, dessa forma, de também adquirir um senso geral de justiça.

Nessa concepção, as instituições sociais definem os direitos e deveres dos homens e influenciam seus projetos de vida. Isso significa que homens nascidos em condições diferentes possuem expectativas diferentes, determinadas, em parte, pelo sistema político bem como pelas circunstâncias econômicas e sociais. Dessa forma, as instituições da sociedade favorecem certos pontos de partida mais do que outros. Essas desigualdades afetam, desde o início, as possibilidades de vida dos seus cidadãos. Contudo, elas não podem ser justificadas mediante um apelo às noções de mérito e valor. Rawls sustenta que, além da igualdade de condições na atribuição de deveres e direitos básicos, as desigualdades econômicas e sociais – desigualdade de riqueza e autoridade – são justas apenas se resultam em benefícios compensatórios para cada um, e particularmente para os membros menos favorecidos da sociedade.

A idéia geral é que, pelo fato de o bem-estar de todos depender de um sistema de cooperação sem o qual ninguém pode ter uma vida satisfatória, a divisão de vantagens deveria acontecer de modo a suscitar a cooperação de todos os participantes, incluindo os menos bem situados. Tais condições definiriam os princípios de justiça como sendo aqueles que pessoas racionais preocupadas em promover seus interesses aceitariam, consensualmente, os benefícios da cooperação social desde que estivessem em condições de igualdade, nas quais ninguém é consciente de ser favorecido ou desfavorecido por contingências sociais ou naturais.

Em oposição à doutrina utilitarista, Rawls afirma que

*Cada membro da sociedade é visto como possuidor de uma inviolabilidade fundada na justiça, ou, como dizem alguns, no direito natural, que nem o bem-estar de todos os outros pode anular”.<sup>29</sup>*

No ideal moral da justiça como equidade, os direitos assegurados pela justiça não estariam sujeitos a negociações ou ao cálculo dos interesses sociais. O utilitarismo não levaria a sério a diferença entre as pessoas, ao passo que a justiça com equidade expressa a idéia segundo a qual o conceito de justo precede ao conceito do bem.

Na teoria da justiça com equidade, as pessoas aceitam, de antemão, um princípio de liberdade igual e o fazem sem conhecer seus próprios objetivos pessoais. Implicitamente, concordam em conformar seu próprio bem com os princípios gerais de justiça que serão aplicados a todo o corpo social. Os princípios da justiça impõem limites, estabelecendo quais satisfações serão válidas em termos coletivos, ao mesmo tempo em que impõem restrições a concepções que ferem um sistema social justo em que todos possam se beneficiar. Dessa forma é que os ideais morais de justiça de Raws estão profundamente incorporados aos princípios fundamentais de uma teoria ética típica das concepções do direito natural, em oposição à teoria da utilitária.

Para outras teorias da justiça contemporâneas, além da distribuição nos moldes propostos por Raws, qualquer que seja a concepção de justiça deve abordar também as lutas por reconhecimento. Em sua perspectiva dualista, Nancy Fraser propõe uma concepção bidimensional de justiça que envolve tanto *redistribuição* como *reconhecimento*. A idéia da autora é fazer uma correlação que possa tornar evidentes as conexões entre a desigualdade de classe e a hierarquia de *status*, nas sociedades contemporâneas.<sup>30</sup>

A partir dessa perspectiva, Fraser apresenta dois tipos de apelos por justiça social: os apelos por redistribuição mais justa dos recursos e riqueza e os apelos por políticas de reconhecimento, cuja motivação seria o respeito às diferenças, em substituição à assimilação às normas culturais dominantes. Uma concepção de justiça requer, dessa forma, tanto *redistribuição* como *reconhecimento*. À justiça distributiva de Rawls é acrescentado o *reconhecimento*, cuja origem pode ser identificada na atuação dos movimentos sociais contemporâneos.

Nessa linha, o cidadão, é visto como igual, e, simultaneamente, deve ser reconhecido nas suas diferenças. Para Fraser, além das injustiças originadas

da estrutura econômica da sociedade, temos de levar em consideração as injustiças culturais. O sujeito coletivo de Fraser não se define somente nas relações de produção, mas, também, pelo grau de estigma em relação aos padrões sociais de representação e comunicação dominantes. Para superar ou estabelecer uma mudança cultural ou simbólica, a autora propõe a exaltação das diferenças, a partir da desconstrução progressiva da “hierarquia negativa de valores” presentes no conjunto da sociedade.

A proposta de Fraser poderia ser resumida em duas dimensões: *redistribuição* para as classes exploradas e *reconhecimento* para grupos sociais cuja sexualidade seja desprezada, como mulheres e homossexuais. É no interior dessas divisões bidimensionais” que Fraser identifica os grupos que sofrem injustiças *distributivas* e de *reconhecimento*. Para a autora, a desvalorização econômica e/ou cultural gera exclusão social e marginalização política. Além do reconhecimento daquilo que é comum a todos, a justiça requer o reconhecimento do que é diferente nos indivíduos. No seu *modelo de status de reconhecimento*, Fraser admite que não ser reconhecido não significa somente ter sua identidade ou subjetividade prejudicadas, depreciadas. Não ser reconhecido é, acima de tudo, ser impedido de participar como um igual na vida social, em razão de padrões institucionalizados de valor cultural. Nesse sentido, a concepção de justiça fraseana não somente ultrapassa a questão grega do *bem comum*, como exige a operacionalização de um modelo que contenha em suas bases a paridade participativa.<sup>31</sup>

Como Fraser – defensora da democracia como forma de governo que restringe o abuso de poder, que combate a injustiça e promove a justiça –, Iris Young objetiva construir uma relação teórica normativa, entre democracia e justiça. Para Young, a democracia seria um meio por excelência de promoção da justiça e da inclusão social. No contexto de uma democracia aberta e justa, partes mais fracas podem atingir seus objetivos políticos e, mediante discussões públicas, podem *persuadir* cidadãos a incorporarem a sua causa como justa. Assim, pessoas marginalizadas, com desigualdades de recursos, podem se organizar para superar as desigualdades. A democracia deve ser pensada, assim, como sendo capaz de promover

mudanças legais, administrativas e sociais, na busca de mais justiça e da superação das desigualdades estruturais.

A *democracia comunicativa inclusiva*, proposta por Young, não significa, por outro lado, a unificação pura e simples dos participantes, que, por meio do subterfúgio do discurso único sobre o *bem comum*, perpetuam injustiças e preservam privilégios. Uma vez que os grupos se distribuem desigualmente quanto ao poder e ao controle dos recursos, sempre haverá grupos com mais habilidade em usar o processo democrático para seus próprios fins, enquanto outros serão excluídos ou marginalizados. As discussões surgidas tendo como referência de análise a questão da desigualdade não ocorrem livres de coerção e ameaça; daí a necessidade de um modelo comunicativo de inclusão democrática, no qual os segmentos sociais lutem e se engajem em defesa de suas diferenças, ao invés de colocá-las à parte, em nome de um *bem comum*.<sup>32</sup>

Ao contrário da vertente liberal, para a qual o processo democrático básico é o voto, no modelo de *democracia comunicativa* o processo básico de exercício da política seria concretizado mediante a discussão dos problemas e conflitos, bem como a exposição de necessidades e interesses que atravessam o conjunto do corpo social. A decisão, não vindo simplesmente do apoio numérico, seria exercida considerando a *inclusão, a igualdade, a razoabilidade e a publicidade*, mediante as quais o processo de justiça democrática se legitimaria.

Sendo o objetivo da democracia a resolução de problemas coletivos, tendo em vista a formulação de um acordo entre as partes, as idéias devem ser expostas, ouvidas e debatidas com vistas a procurar transformar e influenciar as preferências, os interesses, as crenças e os julgamentos incrustados no tecido social. Nesse contexto, os interesses deixariam de ser meramente individuais e se orientariam, não para uma noção abstrata de justiça, mas para um *juízo particular* sobre quais ações ou políticas, de uma determinada coletividade, seriam adequadas aos princípios gerais de justiça social. É por essa razão que Young acredita que um processo de decisão inclusivo produz, para o cidadão, justiça com inclusão social.

A justiça social, para Young, é aquela que pro-

move as condições institucionais de promoção do *autodesenvolvimento* e da *autodeterminação*. O *autodesenvolvimento* é apreendido a partir de condições institucionais que permitam a interação e a comunicação entre pessoas. A *autodeterminação*, por sua vez, ofereceria as condições para o desenvolvimento e questionamento da organização institucional do *poder*, do *status* e da *comunicação*. Às duas concepções de justiça social corresponderiam as outras duas concepções de injustiça social: a opressão, entendida como o constrangimento para o autodesenvolvimento, e a dominação, entendida como o constrangimento tendo em vista a autodeterminação.

Certa de que nenhuma democracia real seria perfeitamente justa, em função das desigualdades estruturais de riqueza, de poder de acesso ao conhecimento, Young considera tais desigualdades estruturais injustas, uma vez que ajudariam a perpetuar condições que apóiam a dominação ou inibem o autodesenvolvimento, marginalizando algumas vozes e privilegiando outras. Em oposição aos defensores do *bem comum*, os cidadãos deveriam perceber “algo comum”, no ato de abandonar seus interesses pessoais e na busca do bem de todos. A idéia de *bem comum* ou *interesse geral*, longe de incluir, poderia, ao contrário, ser usada como meio de legitimar a exclusão social.

O compromisso com o consenso poderia, da mesma forma, promover a exclusão de questões consideradas arriscadas para a preservação do *bem comum*. Tais diferenças têm, entretanto, de ser entendidas no contexto do alcance de uma maior justiça social, e é nesse sentido que Young se refere aos processos políticos mais em termos de *lutas* do que de *acordos*. Esse apelo à unidade, ao *bem comum*, na visão de Young, seria funcional apenas na medida em que atendessem os interesses de grupos dominantes, uma vez que os “outros” são tidos como “desviantes”.

Ao invés do *bem comum*, Young propõe uma concepção de política e sociedade na qual os setores sociais se comunicam uns com os outros, num esforço de convivência com suas diferenças. Contra o debate dominante, polido, ordenado, desapaixonado, Young defende um modelo de processo democrático mais *agonístico*, em que as diferenças sociais e injustiças significativas se transformam numa luta constante, em prol do processo de *engajamento comunicativo* entre

os cidadãos. Sob a ótica dos oprimidos, o *bem comum* deve sempre ser visto com ceticismo e suspeita.

## ANTIGOS, MODERNOS, CONTEMPORÂNEOS

Apesar da enorme distância que separa antigos, modernos e nós, contemporâneos, a busca de zonas comuns que envolvem tais experiências parece nos indicar alguns pontos de reflexão.

O primeiro deles aponta para a questão dos direitos. Na Grécia antiga, pode-se dizer que eles quase inexistiam e o cidadão era pleno de deveres. Esses deveres se referiam, basicamente, ao compromisso do cidadão com a vida da *pólis*. A questão dos direitos individuais não se constituía em uma preocupação da cidade-estado. Tudo aquilo que se referisse à esfera individual, ou ao “reino da necessidade”, não era considerado importante para a cidade. Assim, questões como o *bem comum*, o *belo*, o *justo*, o *estético* prescindiam da esfera privada, considerada como uma esfera menor do mundo grego. Era a esfera pública o mundo de heróis e grandes feitos, cujas ações seriam imortalizadas pela presença de espectadores que, por meio de seus poemas, de suas narrativas, pudessem rememorar os instantes de glória e fulgor. Heróis e deuses se aproximavam, povoando a cidade com atos e bravatas únicas, singulares, típicas dos homens dignos e destemidos. O patamar da imortalidade exigia dos heróis algum legado para a posteridade, no sentido de serem lembrados pelos historiadores e poetas épicos.

Com o surgimento da tragédia, no século V, o herói lendário cuja glória e grandes feitos foram enaltecidos pela epopéia se transforma em objeto de debate. As obras dos dramaturgos – como Ésquilo, Sófocles – põem em cena um novo homem, que aparece como pessoa enigmática, ambígua, precária, desconcertante. Para Vernant, a tragédia, evidentemente, tem como matéria a lenda heróica. A diferença ou a descontinuidade existente entre a epopéia e a poesia lírica está na forma pela qual o herói é visto e questionado: “Deixando de ser modelo, torna-se agora um problema”.<sup>33</sup> O herói, na tragédia, traduz não somente uma consciência dilacerada com sentimentos contraditórios entre “agente e agido, culpado e inocente, livre e escravo”. Quando ele é questionado

diante do público, “é o homem grego que, nesse século V ateniense, no e através do espetáculo trágico, descobre-se ele próprio problemático”.<sup>34</sup> Assim sendo, quando o herói é posto em xeque diante do público, é também o homem grego do século V que está sendo questionado. À saída do teatro, “depois de terem visto uma tragédia grega, é sobre si mesmos, sobre a solidez de seu sistema de valores, sobre o sentido de sua vida, que os espectadores se interrogam”.<sup>35</sup> A esfera privada começa a surgir como um campo de diálogo possível, entre o indivíduo e a cidade: idealizada como parâmetro de grandeza, glória e justiça, assiste perplexa à chegada de um novo homem, que surpreende com suas contradições não somente em relação aos deuses e aos outros, mas, acima de tudo, consigo mesmo.

Esse “jogo de diálogo” entre o cidadão e a cidade, de que nos fala Vernant, referindo-se à experiência trágica, vai ser retomado, no século seguinte – a partir de um outro discurso e da inauguração de uma prática filosófica –, nas obras de Platão e Aristóteles.

No diálogo sobre a justiça e a injustiça, do Livro 2 d’*A República* de Platão, o cidadão surge como algo “menor” do que a cidade. Para Sócrates, a justiça não seria um atributo apenas do indivíduo, mas também de toda a cidade. Sendo a justiça e a virtude símbolos de sabedoria, e a injustiça representada pela maldade e pela ignorância, esta “produz revoltas, ódios, contendas, ao passo que a justiça gera concórdia e amizade”.<sup>36</sup>

A partir de uma visão que parece aproximar o cidadão dos governantes, Aristóteles procura estabelecer laços solidários de fraternidade, entre governantes e governados. A *amizade* e a *justiça* estariam, assim, diretamente relacionadas: “Numa forma de governo na qual os que mandam e os que obedecem nada têm em comum, não há tampouco amizade, já que não há justiça”. Longe da idéia de uma “amizade cívica”, só não existirão laços de amizade entre os cidadãos da *pólis* e seus governantes, nas formas degeneradas de governo; o que significa, para Aristóteles, a completa inexistência de qualquer sentimento de cidadania e justiça.<sup>37</sup>

Os protagonistas da era moderna inauguram suas doutrinas também com uma espécie de narrativa trágica: para não perecer sob as garras de seus pró-

prios irmãos, o homem entregava a vida não a Zeus, mas ao Leviatã (Hobbes). Posteriormente, a ganância e a acumulação de riquezas desmedidas levam os homens a selarem um pacto de não-agressão às suas respectivas propriedades (Locke). Insatisfeito com os resultados obtidos mediante sucessivos contratos, Rousseau aponta a tragédia de nossa realidade: era no estado de natureza que convivíamos em harmonia plena. Mas, o homem comete o pecado da acumulação e da ganância. Como reflexo da ira dos deuses, teríamos de conviver, pelo resto de nossas vidas, com o inexorável processo civilizatório.

Para não alimentar nem deus nem o diabo, Montesquieu divide o Estado de forma a que haja uma cooperação mútua, entre os poderes executivo e legislativo. Através do diálogo recíproco entre os dois poderes, os bons governos poderiam agir de forma moderada, justa e equilibrada. Esta seria a condição *sine qua non* da expressão da liberdade política.

É sob o legado desse arcabouço teórico que as concepções contemporâneas de justiça e cidadania – com *equidade, inclusão, redistribuição e reconhecimento* – ampliam a discussão sobre *bem comum e participação política*, dos antigos, bem como a discussão sobre *direitos individuais e representação política*, dos modernos.

Essa distância e proximidade que nos separa e nos aproxima dos gregos parece nos indicar que a questão platônica, sobre o que seria o cidadão justo no interior de uma *pólis* justa, ainda anima as principais reflexões do pensamento político contemporâneo.

## NOTAS

- 1 Não se sabe se a falta de documentação de outras experiências levou à conclusão sobre a pouca importância creditada às demais experiências ou se, de fato, Atenas foi a mais fecunda em termos de organização e desenvolvimento da cidade-estado.
- 2 Aristóteles, *A Constituição de Atenas*. São Paulo: Editora Hucitec, 1995, p. 17.
- 3 Claude Mossé, *Atenas, a história de uma democracia*. Brasília: Editora UnB, 1997, p. 12.
- 4 Aristóteles, *op. cit.*, p. 17/22.
- 5 Aristóteles, *op. cit.*, p. 28/29.
- 6 *Vie parallèles*. Plutarque. Éditions publiées sous la direction de François Hartog. Quarto Gallimard, 2001.
- 7 Platão, *Apologia de Sócrates*. Brasília: Editora UnB, 1999.
- 8 Norberto Bobbio. *Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant*. Brasília: Edunb, 1969.
- 9 Nicolau Maquiavel. *O Príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 84.
- 10 *Op. cit.*, p. 85.
- 11 Thomas Hobbes. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, capítulo XIII, 2003, p. 147.
- 12 *Op. cit.*, capítulo XIII, p. 146/147.
- 13 *Op. cit.*, capítulo XIII, p. 111.
- 14 *Op. cit.*, capítulo XVIII, p. 148/149.
- 15 John Lock. *Segundo tratado sobre o governo civil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.
- 16 Jean-Jacques Rousseau. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 149.
- 17 *Op. cit.*, p. 181.
- 18 Jean-Jacques Rousseau. *O Contrato Social*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996, p.112.
- 19 *Op. cit.*, p. 47/48.
- 20 *Op. cit.*, p. 43.
- 21 *Op. cit.*, p. 105.
- 22 Montesquieu. *O Espírito das Leis*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, capítulo II, p. 15.
- 23 *Op. cit.*, p. 15.
- 24 *Op. cit.*, p. 20.
- 25 *Op. cit.*, p. 55.
- 26 *Op. cit.*, p. 168.
- 27 *Op. cit.*, p. 172.
- 28 *Op. cit.*, p. 181.
- 29 John Rawls. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 30.
- 30 Nancy Fraser. *Justice Interruptus: critical reflections on post-socialist condition*. Nova York: Routledge, 1997.
- 31 *Op. cit.*, p. 31.
- 32 Iris Marion Young. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton Press, 1990.
- 33 Jean Pierre Vernant e Vidal Naquet. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Brasiliense, 1999, p. 15.
- 34 Jean Pierre Vernant. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga II*. São Paulo: Perspectiva, 1999, p. 25.
- 35 Jean Pierre Vernant. *Entre Mito e Política*. São Paulo: Edusp, 2002, p. 396.
- 36 Platão. *A República*. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1997, Livro 1, p. 33.
- 37 Aristóteles. *Ética a Nicômacos*. Brasília: Editora da UnB, 1985, p. 166.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *A Constituição de Atenas*. São Paulo: Hucitec, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Ética a Nicômacos*. Brasília: Editora UnB, 1985.
- BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Brasília: Edunb, 1969.
- FRASER, Nancy. *Justice Interruptus: critical reflections on post-socialist condition*. New York: Routledge, 1997.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.
- MAQUIAVEL. *O Príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- MONTESQUIEU. *O Espírito das Leis*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- MOSSÉ, Claude. *Atenas, a história de uma democracia*. Brasília: Editora UnB, 1997.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Brasília: Editora UnB, 1999.
- \_\_\_\_\_. *A República*. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1997.
- RAWS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- YOUNG, Iris Marion. *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton Press, 1990.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga II*. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Entre mito e política*. São Paulo: Edusp, 2002.
- VERNANT, Jean-Pierre e NAQUET, Pierre Vidal. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Brasiliense, 1989.