

# IDENTIDADES COMPLEXAS E A SOBERANIA DA ABSTRACÇÃO. LIÇÕES JURÍDICO-HERMENÊUTICAS DE PIRANDELLO

Joana Aguiar e Silva  
<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.148.15>

## 1. Introdução: o ponto de partida

Ainda que gozando de plena autonomia significativa, este ensaio não deixa de constituir um desenvolvimento, ainda que exploratório, de algumas ideias em que temos vindo a reflectir. O ponto de partida, que deu origem a um texto entretanto publicado<sup>1</sup>, foi o da leitura de alguns excertos da jurisprudência de Roland Freisler, juiz presidente do Tribunal do Povo da Alemanha nazi durante o período entre 1942 e 1945, data da morte do magistrado germânico. Destacámos na altura dois dos aspectos com que aquela leitura mais nos inquietou. Em primeiro lugar, a complacência e a cumplicidade manifestadas por uma grande parte dos juristas mais eminentes da Europa culta de então com um regime que flagrantemente esventrou, esvaziou de sentido, a própria existência daquilo que há mais de dois mil anos conhecemos

---

<sup>1</sup> Joana Aguiar e Silva, “Direito, método e ideologia: lições da História do Direito nacional-socialista”, in *Anamorphosis*, Revista Internacional de Direito e Literatura, v.6, n.2, 2020.

e reconhecemos como Direito. Surpreendeu-nos, em segundo lugar, a constante e reiterada invocação, em sede de retórica e argumentação forense, de noções como as de honra, moral e fidelidade às tradições mais arreigadas de uma elevada cultura nacional. Incomodou-nos o recurso insidioso às ideias de direito natural e do histórico e romântico, ou neo-romântico, savignyano espírito do povo, com as quais tão frequentemente se espezinhou qualquer resquício da Constituição de Weimar. Percebemos aqui, e sobre isso tecemos a nossa reflexão, a própria evolução e transformação, operada na passagem do século XIX para o século XX, do/no referido conceito de *volksgeist*. De comunidade cultural de indivíduos que partilham uma língua comum, um direito comum, uma história comum, conteúdos de que se valia o seu uso, que diríamos empírico, ao longo do século XIX germânico, o ubíquo conceito de *volksgeist* foi-se transmutando numa acepção metafísica, abstracta, em que os indivíduos deixam de fazer sentido para serem plenamente absorvidos pelo todo, que ganha um significado verdadeiramente orgânico, autónomo e superior. Como nos mostra Dubber, cada uma destas noções acaba por substanciar um diferente entendimento do conceito de comunidade, sendo que um deles – este último –, não se mostra necessariamente compatível com a defesa de direitos individuais<sup>2</sup>.

## 2. Identidade, abstracção e totalitarismo

A partir daqui a nossa reflexão levou-nos pelos meandros desta noção abstracta de um povo em que perdem identidade os respectivos elementos singulares para que se possa fazer valer a grandiosidade e hegemonia da identidade colectiva. Um colectivo homogéneo, em que as diferenças se anulam num projecto que se faz valer de categorias abstractas e generalizantes. No caso particular, as de raça, nação, sangue, cultura e tradição. Uma construção em que abafadas vão as tensões próprias do interior das mesmas entidades colectivas, como absorvida fica a natural heterogeneidade dos sujeitos que as compõem. Aí voltaremos.

<sup>2</sup> Cfr. Markus Dirk Dubber, “The german jury and the metaphysical volk: from romantic idealism to nazi ideology”, 43, *The American Journal of Comparative Law*, 1995, pp. 229.

Aquilo que nos pode soar estranho é um certo paralelismo que é possível encontrar entre um regime totalitário como aquele que vai referido, subjacente à estrutura social e política do regime nacional socialista que vimos ascender nas décadas de 30 e 40 do século XX, e que de modo flagrante e despudorado procedeu a uma sistemática instrumentalização da ordem jurídica e dos seus profissionais para impor uma determinada ideologia, e a herança do individualismo moderno liberal, assente na defesa e promoção de direitos individuais e na respectiva protecção relativamente a interferências abusivas de legítimos poderes estaduais. De que forma se consegue perceber a continuidade entre um modelo político-jurídico que institui aquilo que identificamos como um Estado de Direito – o da modernidade liberal –, e o mais completo esvaziamento do mesmo, através de medidas de natureza política, administrativa e jurisdicional, como aquele a cuja ascensão se assistiu a partir de 1933? Poder-se-ia procurar essas afinidades na matriz jusmetodológica de cariz positivista, aderindo à sugestão de autores como Gustav Radbruch que, no rescaldo da II Guerra Mundial, vem defender a imersão dos juristas oitocentistas em práticas daquele jaez como razão justificativa para o alheamento dos seus sucessores nacional-socialistas em relação à eventual tibieza ética dos conteúdos de um Direito formalmente legítimo, que assim cumpria aplicar. Práticas que os “haveriam impedido (...) de apreciar a imperativa existência de princípios que transcendiam as exigências das leis, e que os teriam impedido de reconhecer que um direito que contrariasse estes preceitos estaria desprovido de validade”<sup>3</sup>. Não é aí que vemos aquela continuidade. Até porque, como já tivemos oportunidade de sustentar no texto referido, não nos parece que essa associação seja demasiado linear, ou sequer congruente com a realidade histórica.

Onde encontramos a ligação é naquilo que Hanna Arendt foi caracterizando, ao longo da sua obra, como a soberania da abstracção, que, impondo-se paulatinamente ao longo de toda a modernidade, lançou raízes profundas para o desenvolvimento de regimes totalitários já no século XX. A ideia segundo a qual o século XIX culmina um percurso em que a filosofia se vem a distanciar

---

<sup>3</sup> Cfr., *v.g.*, Gustav Radbruch, “Statutory Lawlessness and Supra-Statutory Law (1946)”, translated by Bonnie Litschewski Paulson and Stanley L. Paulson, in *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 26, n. 1, 2006, pp. 1-11; Joana Aguiar e Silva, *op.cit.*, pp. 351 e ss.

drasticamente da vida concreta que a deveria alimentar, leva a pensadora a querer demarcar-se da sua própria categorização enquanto filósofa, apresentando-se acima de tudo como alguém que procura compreender a realidade pensando-a a partir da sua experiência. Integrando os seus escritos e a sua reflexão no terreno da ciência política, ou da teoria política – nunca no da filosofia (nem sequer política), – a justificação é precisamente a da responsabilidade que atribui aos filósofos por aquela nefasta exaltação do abstracto. São vários os textos, escritos por Arendt ou resultantes de entrevistas dadas pela pensadora, em que manifestas se tornam quer esta sua posição, quer a dificuldade que sempre existirá em situá-la num dado espectro da reflexão teórico-prática<sup>4</sup>. Nas suas palavras, “depois das ideologias terem ensinado as pessoas a se emancipar da experiência real e do choque da realidade, aliciando-as para um paraíso de loucos onde tudo é conhecido *a priori*, o próximo passo conduzi-las-á, se é que já não o fez, para longe do conteúdo do seu paraíso; não para as tornar mais sábias, mas para as desviar mais ainda no sentido do deserto das deduções e conclusões lógicas meramente abstractas”<sup>5</sup>. No seu entender, esta sedução pelo abstracto, que culminaria no século XX, teria tido a sua origem em Platão, quando este, desiludido com a acção política por ver ao que essa tinha conduzido o seu mestre, Sócrates, deitara fora o menino com a água do banho – permita-se-nos a expressão – e se refugiara na filosofia teórica e especulativa. Um terreno em que se manifestaria um crescente e progressivo afastamento e alheamento dos afazeres humanos, e uma fuga à fragilidade da acção, aos seus processos imprevisíveis e irreversíveis<sup>6</sup>. Como observa Arendt a dada altura:“(q)ual o objecto do nosso pensamento? A experiência! Nada mais! E se perdermos a base da experiência, então

<sup>4</sup> Cfr., *v.g.*, Hannah Arendt, “What remains? The language remains”: a conversation with Günter Gaus”, in *Essays in Understanding*, pp. 32-54; *ibidem*, “On the nature of totalitarianism: an essay in understanding”, pp. 360 e ss.; *idem*, “Philosophy and politics”, in *Social Research*, v. 57, n.1, Spring 1990, The John Hopkins University Press, pp. 73 e ss.. Sobre o político e o filosófico em Hannah Arendt, ver também o texto de Maria José Cantista, “O político e o filósofo no pensamento de Hannah Arendt”, *Revista da Faculdade de Letras*, Universidade do Porto, vol. XV-XVI, 1998-1999, publicado em 2014, pp. 41-57.

<sup>5</sup> Cfr. Hannah Arendt, “On the nature of totalitarianism: an essay in understanding”, p. 388.

<sup>6</sup> Quanto à fragilidade dos negócios humanos, e àquilo a que a autora chama “o triplo malogro da acção – a imprevisibilidade dos seus resultados, a irreversibilidade do processo e o anonimato dos seus autores”, cfr. Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998, 2.ª ed., pp. 188 e ss. e 220 e ss.. Referindo-se à tentativa de substituição do agir (*acting*) pelo fazer (*making*), observa Arendt que as calamidades da acção todas derivam da condição humana da pluralidade, sendo que a mais óbvia salvação dos perigos engendrados por essa pluralidade é a monarquia, ou o governo de um só, nas suas muitas variantes. Cfr. *op. cit.*, p. 220-221.

entramos em todo o tipo de teorias. Quando o teórico da política começa a construir os seus sistemas, está invariavelmente a lidar com a abstracção”<sup>7</sup>.

O império da ideia, fruto de um processo de conceptualização teórica e abstractizante, acabará por promover o afastamento em relação à experiência de vida concreta (subjungando o medo da incerteza), marcada pelas múltiplas subtilezas da natureza e das relações humana(s). Irá simultaneamente impedir o próprio pensamento, para a autora íntima e historicamente dependente dessa mesma experiência, implicando com isso uma transfiguração do conceito de verdade. No entender de Arendt, a denúncia de Platão contra a *doxa*, no seguimento do julgamento e condenação de Sócrates, não só se imprimiu nos seus escritos sobre Política como se tornou um eixo fundamental do seu conceito de verdade: “o espectáculo de Sócrates a submeter a sua própria opinião às irresponsáveis opiniões dos atenienses, e a ser derrotado pela maioria, fez Platão desprezar as opiniões e aspirar a critérios absolutos. (...) A oposição entre verdade e opinião foi certamente a conclusão mais anti-socrática que Platão retirou do julgamento de Sócrates”<sup>8</sup>. Referindo-se à tirania da verdade que percebe ter sido instituída por Platão a partir deste momento, em que a verdade deixa de ser o que é temporariamente bom, de que os homens podem ser persuadidos, para ser antes a verdade eterna, de que os homens não podem ser persuadidos, Arendt critica o facto de o filósofo ter entendido que essa construção deveria orientar o governo da cidade<sup>9</sup>. A sua censura vai no sentido de os filósofos não só se terem alienado do mundo, pela desconfiança nutrida em relação à incerteza característica da acção, mas de terem – a partir de Platão – entendido que a melhor forma de ordenar o mundo deveria estar em conformidade com o tipo de certeza e de previsibilidade inerentes ao pensamento lógico<sup>10</sup>. Uma ideia que havia já desenvolvido em *The Life of the Mind*, com a contraposição entre verdade e sentido, afirmando logo na

<sup>7</sup> Cfr. Hannah Arendt, “On Hannah Arendt”, in Melvyn A. Hill, ed., *Hannah Arendt: The recovery of the public world*, St. Martin’s Press, New York, 1979, p. 308.

<sup>8</sup> Cfr. *Idem*, “Philosophy and Politics”, pp. 74 e 75.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>10</sup> Cfr. Melvyn A. Hill, “Introduction”, in *idem*, ed., *op.cit.*, p. xi.

Introdução que “a necessidade da razão não é inspirada pela busca da verdade mas pela busca de sentido. E verdade e sentido não são a mesma coisa”<sup>11</sup>.

### 3. Política, Identidade e Direito

Arendt refere-se concretamente a aspectos de natureza política. Este percurso, que historicamente conduziu à absorção da *praxis* aristotélica pela *poiesis*<sup>12</sup>, que acabou por determinar a destruição do pensamento e da reflexão autónoma e o afastamento da vida política por parte do cidadão comum, - um percurso de idolatração das ideologias, que ela vê como tendencialmente tiranas e ditatoriais (no império dos -ismos)<sup>13</sup> -, é um percurso que podemos facilmente transpor para o pensamento jurídico.

A crença na forma, nas ideias e nos conceitos, a crescente exaltação do abstracto e das verdades lógicas em detrimento da acção, aquela que permite o pensamento e o sentido/significação, e em que por sua vez radica a verdadeira liberdade - e nela a faculdade humana do juízo -, transformaram a dada altura a própria face do Direito e da racionalidade jurídica. Enquistaram-se irrealidades teóricas, encaixando a variabilidade infinita da vida em categorias abstractas e, de certa forma, fictícias, em ruptura com o próprio devir e com a ideia de dinamismo histórico tão essencial ao universo jurídico. Arendt considerava aquela faculdade do juízo como a mais política das capacidades do homem, identificando-a com a faculdade de julgar “particulares” sem os subsumir em regras gerais: “a faculdade de julgar particulares (...), a capacidade para dizer ‘isto é errado’, ‘isto é bonito’, e por aí fora, não é o mesmo que a faculdade de pensar. Pensar tem sempre que ver com invisíveis, com representações das coisas que estão ausentes; julgar tem sempre que ver com

<sup>11</sup> Cfr. Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, Harcourt, Inc., San Diego, New York, London, 1977, pp. 15, e *maxime* 53 e ss.. da I parte.

<sup>12</sup> Em que a *praxis* se identifica com a acção (*action*) e a *poiesis* se refere à fabricação (*making*), sem que Arendt deixe de apontar a ambiguidade que os termos assumem no próprio discurso aristotélico. Cfr. *idem*, *The human condition*, p. 192 e ss.

<sup>13</sup> Cfr. *idem*, v.g. *The origins of totalitarianism*, Meridian Books. The world publishing company, Cleveland and New York, 2<sup>nd</sup> enlarged edition, 1958, 7<sup>th</sup> printing, 1962, *maxime* o capítulo XIII: “Ideology and terror: a novel form of government”, pp. 460 e ss.

particulares e coisas que estão à mão”<sup>14</sup>. É neste sentido que, comentando a crítica da autora às ciências sociais, Melvyn Hill observa que ela vê o desenvolvimento daquelas como um esforço de ampliação das técnicas para administrar ‘racionalmente’ a sociedade de massas, onde os homens teriam aprendido a se comportar (ou a se conformar) em vez de agir. “A procura dos cientistas sociais pelas leis abstractas que tornam o comportamento humano previsível coincide com o objectivo do administrador de controlar os homens”<sup>15</sup>.

Em certa medida, podemos dizer que toda esta configuração teórica, e com ela a própria soberania da abstracção, espelhada no império da lei, constitui ainda hoje o tecido subjacente a grande parte das construções políticas e jurídicas adoptadas pelas nossas comunidades ocidentais, tributárias de um modelo de Estado de Direito. Construções e comunidades que pressupõem um grau de homogeneidade que passa pela necessidade de adopção de determinadas categorias que nos permitam a identificação de perfis. Dito de outra forma, passa pela necessidade de integrar os membros de uma comunidade em grupos que partilham de certas características pelas quais, invariavelmente, acabam por ser definidos. E aqui queríamos chegar. Falar em políticas de identidade tornou-se hoje quase imperativo, quando nos deparamos com sociedades altamente complexas, heterogéneas e multiculturais. O tema é hoje debatido em incontáveis frentes, não tendo nós aqui a veleidade de sobre o mesmo nos debruçarmos a não ser na limitada medida dos propósitos deste ensaio.

A vida em sociedade, como a própria vida individual, requer a mobilização do modelo identitário, com o entrecruzar e tantas vezes sobreposição de identidades colectivas e individuais. Quando nos referimos à identidade, pensamos em algo como “mesmidade”, que nos leva a atribuir determinadas características a todo o sujeito que seja classificado como integrando um dado grupo. Esta associação permitir-nos-á, de igual modo, esperar de quem integra esse grupo, e assim partilha dessas notas caracterizadoras, um certo comportamento. Como nos diz Kwane Appiah, “a partir do momento em que atribuímos uma identidade a alguém, podemos frequentemente fazer

<sup>14</sup> Cfr. Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, pp. 192 e ss.

<sup>15</sup> Cfr. Melvyn A. Hill, “The fictions of mankind and the stories of men”, in *idem*, ed., *Hannah Arendt: The recovery of the public world*, p. 283.

previsões sobre o respectivo comportamento”<sup>16</sup>, precisamente porque as identidades sociais estão associadas a normas de comportamento. O que o mesmo autor não deixa de sublinhar são os problemas que uma tal predisposição comporta, na medida em que se dá a entender que todos os que partilham de uma identidade são, num certo sentido, “o mesmo”, quando, de facto, a maior parte dos grupos é internamente muito heterogénea, composta por elementos que têm, cada um, muitas e variadas camadas identitárias.

A noção de sujeito liberal, e a sua permanente insinuação nas nossas instituições e normas sociais e jurídicas, pressupõe, como sugere William Connolly, um modelo padrão do indivíduo ‘normal’, ou ‘racional’, em relação ao qual a conduta de cada ser em concreto deve ser apreciada. Este padrão corresponderá à consolidação de identidades fixas, “pensadas e vividas como se a sua estrutura expressasse a verdadeira ordem das coisas”, naturalmente avessa a contextualizações e contingências<sup>17</sup>. Avessa a variações e diferenças que são, no fundo, aquelas que permitem a mesma afirmação identitária. Nessa nota insistem igualmente autores como Rita Dahmoon ou Kevin Duong, reforçando a ideia segundo a qual a identidade se estabelece necessariamente em função da diferença, pelo que discutir políticas de identidade terá que comportar um espaço para a discussão sobre o modo como essa abstracção se consolida pelo privilegiar de determinados traços e pelo sucessivo prescindir ou afastar daqueles outros que com ela não se comparam. Isto é, discutindo a relação da identidade com a diferença que a constitui e de que depende<sup>18</sup>. Em *Identity|Difference*, e de modo muito impressivo, Connolly defende ser esta a tese do seu trabalho: “confessar uma particular identidade é também pertencer à diferença”. Mais à frente, acrescentará que “uma identidade é estabelecida em relação a uma série de diferenças que se tornaram socialmente reconhecidas. Estas diferenças são essenciais à sua existência”.

<sup>16</sup> Cfr. Kwane Anthony Appiah, “The politics of Identity”, *Daedalus*, Fall 2006, v. 135, n. 4, p. 16. O autor britânico de origem Ganesa tem escrito recorrentemente sobre a questão da identidade, defendendo a necessidade da ciência política contemporânea repensar políticas de identidade, consciente do seu grau de artificialidade, e do papel nelas desempenhado pela diversidade, pela diferença e pelo conflito. Cfr. v.g. *The Lies that Bind. Rethinking Identity*, Liveright Publishing Corporation, New York, London, 2018, *maxime* o 1.º capítulo; *The Ethics of Identity*, Princeton University Press, New Jersey, 2005.

<sup>17</sup> Cfr. William Connolly, *Identity|Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox*, University of Minnesota, Minneapolis, London, 2002, p. 64.

<sup>18</sup> Em *Identity|Difference Politics. How difference is produced and why it matters*, Dahmoon faz desviar o debate em torno da questão do habitual foco cultural para o âmbito do poder. Cfr. *ibidem*, UBC Press, 2010.



Evocando práticas de leitura desconstrucionistas, poderíamos dizer que o sentido de qualquer identidade só será acessível pela percepção e compreensão da diferença que privilegia face à que vem a ser ocultada, num percurso que tanto poderá reflectir uma variante cultural como poderá resultar de determinantes políticas. O desenvolvimento deste paradoxo leva Connolly a debruçar-se sobre as relações de poder que se jogam em toda esta arquitectura social, relevando o autor a tendência que constata existir para o reforço destas identidades, para a sua auto-promoção e privilégio, pela desvalorização ou depreciação daquelas diferenças em relação às quais se estabelece. Nas palavras do autor, “pela exclusão das diferenças de que depende para se especificar”. Ou seja, pela marginalização do diferente, do outro, com a sua conversão em alteridade e a sua não rara demonização, de modo a assegurar a auto-certeza da identidade confessada<sup>19</sup>.

Também nesta linha, Kevin Duong desenvolve uma noção de essencialismo que considera um efeito transversal das políticas de identidade contemporâneas, reflectidas ao nível das várias actuais instituições societárias. Um efeito que ele vê como inegável, mas não inexorável, encontrando na sua desconstrução um passo fundamental a dar no seio do debate que coloca as políticas de identidade no centro da discussão das questões de justiça<sup>20</sup>. Por essencialismo, entende o autor a ideia segundo a qual essas identidades que operam nas sociedades contemporâneas são estáveis e incontestáveis, na medida em que correspondem a uma realidade que é anterior à sua emergência social. A sua natureza essencial reside no facto de estarem retiradas da história e do próprio contexto cultural, com elas se pretendendo expressar a verdadeira ordem das coisas<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Em determinadas circunstâncias, observa Connolly, “uma identidade poderosa vai-se esforçar por constituir um leque de diferenças como *intrinsecamente* maldosas, irracionais, anormais, loucas, doentes, primitivas, monstruosas, perigosas ou anárquicas – como outras. Fá-lo-á de modo a se proteger como intrinsecamente boa, coerente, completa ou racional, e de modo a se proteger do outro que iria perturbar a sua auto-certeza e capacidade para a mobilização colectiva se estabelecesse a respectiva legitimidade. Esta constelação de outros construídos torna-se agora tanto essencial à verdade da identidade poderosa como uma ameaça à mesma (...) O elemento paradoxal na relação da identidade com a diferença é o de que não podemos dispensar identidades pessoais e colectivas, mas os múltiplos impulsos para imprimir verdade nessas identidades funciona convertendo as diferenças em alteridade e a alteridade em bodes expiatórios, criados e mantidos para assegurar a aparência da verdadeira identidade”. Cfr. *op.cit.*, pp. 65-67.

<sup>20</sup> Cfr. Kevin Duong, *A Politics of Singularity: Identity, Responsibility, and Storytelling in a New Political Ethics*, Undergraduate Honors Thesis Submitted to the Faculty of Vanderbilt University, College of Arts and Science, 2009, pp. 3-4.

<sup>21</sup> Cfr. *idem*, p. 14.

Daqui resulta que, ainda que afirmada a centralidade do indivíduo, esse é tido como integrado e reflexo de múltiplas identidades colectivas que, muito distantes do Eu individual, parecem girar em torno de amplas categorias como as de género, nacionalidade, raça ou credo<sup>22</sup>. Poder-se-ia falar no paradoxo do individualismo liberal, que parece dissolver o sujeito no altar de abstractas categorias humanas e intelectuais, fixas e constantes. De tal modo que o diferente só se consegue fazer ouvir se conseguir inserir-se numa identidade colectiva cujas reivindicações sejam reconhecidas politicamente como legítimas<sup>23</sup>. Diferente que, por outro lado, ainda que necessário à afirmação da identidade do todo, é por esse todo demonizado, transformado no Outro, invariavelmente tido como disruptor de estabilidades adquiridas e tidas por essenciais. A isto chama Connolly uma doutrina da normalização pela individualização, nela vendo reflectida a redução do político ao jurídico inerente ao liberalismo individualista: pela construção de um modelo único do indivíduo genérico, virtuoso e estereotipado, o discurso liberal acaba por condensar a maior parte das questões de natureza política em categorias jurídicas como a dos direitos, da justiça, das obrigações ou da responsabilidade<sup>24</sup>.

No entender de Duong, temos hoje uma política obcecada com identidade e com direitos, sendo que as duas ideias se intersectam para formar políticas de identidade cujos actores se definem em antagonismo uns com os outros, simultaneamente afirmando a sua particularidade e aí reinscrevendo pretensões de universalidade<sup>25</sup>. E isto desemboca em regimes de verdade que determinam o que conta como bem e como mal, como certo e errado, e que determinam quem conta como sujeito de direitos, digno da sua protecção, e quem é excluído dessa mesma protecção<sup>26</sup>. São políticas em que a afirmação da integridade e segurança de um “Nós” necessariamente exige um “Eles” a que se contrapõe e em função do qual se afirma. Sendo que ambas as categorias surgem com essa áurea de abstracção e descontextualização material que parece transcender a história e a cultura, desprezando a singularidade

<sup>22</sup> Cfr. Kwame Appiah, “Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction”, in Charles Taylor, *Multiculturalism*, Amy Gutmann, ed., Princeton University Press, New Jersey, 1994, pp. 149-64.

<sup>23</sup> Cfr. Kevin Duong, *op. cit.*, p. 13.

<sup>24</sup> Cfr. William Connolly, *op. cit.*, p. 74.

<sup>25</sup> Cfr. *idem*, p. 48.

<sup>26</sup> Cfr. *idem*, p. 31.

vivente dos sujeitos que as integram. E que partem do pressuposto irreal da sua própria estabilidade e incontestabilidade. Como se no seio daquele “Nós” não se digladiassem tensões, instabilidades e ambiguidades.

Evocando uma das faces da poderosa herança do pensamento político-jurídico liberal, Duong mostra como o positivismo jurídico constrói o Direito para ser um conjunto de códigos aplicados de modo uniforme a uma particular instância, sendo que quaisquer dificuldades que resultem da ambiguidade na sua aplicação serão consideradas como meramente incidentais. O sujeito individual, como as entidades colectivas (sejam instituições, empresas ou famílias), na tradição do positivismo jurídico, é um sujeito intrinsecamente a-problemático, sem tensões internas ou interesses conflitantes<sup>27</sup>. Criticando a perspectiva de encarar o direito como se o seu sentido e a sua legitimidade fossem de algum modo separados das forças históricas e culturais responsáveis pela sua própria existência, Desmond Manderson aponta o dedo a juristas como Austin ou Hart, que o teriam tornado numa prática puramente hermética assente apenas na sua própria lógica, não reconhecendo que a atitude dos cidadãos para com o “seu” Direito é fundamental para a força do mesmo<sup>28</sup>. Partindo de uma experiência pedagógica em que insta os seus alunos a resolver situações contemporâneas à luz do Direito presente nas obras de Shakespeare, sublinha um reparo presente nesse mesmo universo: o mundo não é um código e cometeremos injustiças se tentarmos tratá-lo como um. Nas suas palavras, os sistemas jurídicos foram-se tipicamente afirmando com a arrogância da formulação de manifestos e comandos – gerais e abstractos –, esquecendo-se que a identidade de uma ordem jurídica tem uma relação de íntima dependência com a materialidade de uma sociedade composta por indivíduos de carne e osso, com identidades e existências próprias para lá das assacadas ao todo<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Cfr. *idem*, pp. 34 e 35.

<sup>28</sup> Cfr. Desmond Manderson, “In the Tout Court of Shakespeare: Interdisciplinary Pedagogy in Law”, 54 *Journal of Legal Education*, 283, 2004, p. 284.

<sup>29</sup> “O Direito de Shakespeare tem que começar com a adequada e justa humildade”. Cfr. *idem*, p. 291.

#### 4. Identidade, justiça e singularidade

É em parte por isto que Duong – aliás, no mesmo sentido de Manderson –, afirma que falar de justiça é começar por falar de identidade, que, sendo invariavelmente uma questão política, acaba por se projectar largamente no palco jurídico e judiciário. E se muitas das actuais políticas de identidade reduzem o indivíduo a uma particular instância de uma essência sem história, necessário é repensá-las, repensando o terreno em que questões de justiça são trabalhadas e decididas, e evitando o binarismo de padrões de “nós” e “eles”. O que estará em causa, nesta reformulação, será a própria formação do sujeito e da sua identidade, individual, social, cultural, jurídica, política, psicológica; uma identidade marcada pela heterogeneidade, pela opacidade e pela relacionalidade. Uma reformulação que abra caminho àquilo em que o autor vê um projecto fundamentalmente ético de uma política de singularidade.

Referindo-se à presença nos actuais sistemas de direitos constitucionais da herança político-jurídica liberal, em que os direitos estão associados a uma concepção largamente individualista da humanidade (e em que o indivíduo portador de direitos pode ser considerado o sujeito básico do pensamento político liberal), Jessica Nedelsky aponta o dedo a um individualismo que falha no reconhecimento da sua dimensão inerentemente relacional. Falha em reconhecer as formas em que a nossa humanidade essencial não é nem possível nem passível de compreensão sem a rede de relações de que faz parte<sup>30</sup>. O Eu que é protegido pelo discurso dos direitos é visto como um ser abstracto, essencialmente isolado, e não como criatura cujos interesses, necessidades e capacidades se constituem reciprocamente na rede de relações que estabelece com o outro<sup>31</sup>. Um outro que não se lhe opõe necessariamente, mas que é pedra de toque na formação da sua própria identidade singular. Isto mesmo vinha também afirmado por Charles Taylor, quando, em “The politics of recognition”, vem a destacar a natureza dialógica inerente à definição da nossa identidade humana, individual e social, e enquanto traço marcante

<sup>30</sup> Cfr. Jessica Nedelsky, “Reconceiving Rights and Constitutionalism”, in *Journal of Human Rights* 7, 2008, 139-173, p. 149.

<sup>31</sup> Cfr. *idem*, p.149.

da própria vida humana<sup>32</sup>. Não só esta perspectiva relacional permite uma melhor apreensão das dinâmicas intrínsecas à própria identidade colectiva, e às políticas que se propõe, como abre espaço à própria compreensão do discurso dos direitos<sup>33</sup>.

## 5. Pirandello e a crise de identidade: *Um, ninguém e cem mil*

A propósito de todo este debate em torno de políticas de identidade, de construção de categorias abstractas, e da resistência da singularidade, extraordinariamente fecunda se nos mostra a obra de Luigi Pirandello, *Uno Nessuno Centomila*. E isto no contexto de reconhecimento de que a narrativa e o *storytelling* poderão desempenhar um papel crucial no âmbito daquela mesma reestruturação de políticas de identidade. Devemos dizer que a leitura da obra em questão do Nobel italiano da Literatura veio, de forma sugestiva, ao encontro das reflexões que a propósito de soberania da abstracção e políticas de identidade íamos fazendo, desencadeando o curso e o conteúdo das páginas anteriores.

O protagonista do romance em causa, em simultâneo seu narrador, é Vitangelo Moscarda, homem de 28 anos com uma vida desafogada e algo diletante. Mora na pequena cidade italiana de Richieri, fictícia, e vive às custas dos rendimentos proporcionados pela quota social do banco que o pai lhe deixou em herança. Sendo sócio banqueiro, pouco ou nada sabe quanto ao funcionamento da instituição de que lhe vem a riqueza, pois que desde a morte do pai a gestão dos respectivos negócios se encontra nas hábeis e competentes mãos de Sebastiano Quantorzo e Stefano Firbo, amigos de confiança do pai, e que o tratam a ele como filho, um, e como irmão, o outro. Entregue ao ócio, não trabalha e tem dificuldade em se empenhar em qualquer actividade mais séria ou responsável. Seguro de si e pouco ambicioso, é casado com Dida, que o trata carinhosamente pelo diminutivo Gengè.

<sup>32</sup> Cfr. Charles Taylor, “The politics of recognition”, *in idem, op.cit.*, pp. 32-34. O mesmo se diga, igualmente, da perspectiva assumida por William Connolly ao longo da obra que temos vindo a referir, e à qual regressaremos.

<sup>33</sup> No entender de Nedelsky, a linguagem da justiça verte-se hoje, de forma avassaladora, na linguagem dos direitos. E aquilo que os direitos fazem, e sempre terão feito, é construir e estruturar relações – de poder, responsabilidade, confiança e de obrigação. Cfr. *op. cit.*, pp. 140 e ss.

Tudo isto até ao dia em que, estando ele a contemplar-se frente a um espelho, a esposa brinca com ele pelo facto de o seu nariz pender ligeiramente para a direita. O diálogo que ocupa as primeiras linhas do romance, dita o desenrolar de toda a trama subsequente, com o protagonista a mergulhar incontavelmente num vazio existencialista face às dúvidas que o assaltam, a partir do momento em que a esposa lhe aponta uma característica de que ele era inconsciente até àquele momento:

“– Que estás a fazer? – perguntou-me a minha mulher, ao ver que me demorava inusitadamente diante do espelho.

Nada – respondi-lhe –, estou a olhar para o meu nariz, para dentro desta narina.

Quando carrego, sinto uma dorzinha. A minha mulher sorriu e disse:

Julgava que estavas a ver para que lado te pende.

Voltei-me, como um cão a quem tivessem pisado a cauda:

Pende? A mim? O nariz?

E a minha mulher, placidamente:

Claro que sim, querido. Olha bem para ele: pende-te para a direita”<sup>34</sup>.

A inocente observação desencadeia uma profunda crise de identidade, com Moscarda a partir numa desesperada e intensa jornada interior, em busca do seu verdadeiro “Eu”. Uma jornada que o conduzirá obsessivamente a desconfiar de tudo e de todos à sua volta, de si próprio, e da sua auto-percepção, e que eventualmente o mergulhará na loucura, num processo de dissolução psicológica e de auto-destruição. Gengé sempre se vira e se conheceu de uma certa forma, e constatava agora que ninguém o via como ele se achava ser, sendo que cada um o via de um modo próprio. Ele próprio deixa de se ver

---

<sup>34</sup> Cfr. Luigi Pirandello, *Um, ninguém e cem mil*, Cavallo de Ferro, Amadora, 2017, p. 5. A obra, publicada em fascículos entre 1925 e 1926, foi escrita ao longo de um período de cerca de 15 anos, constituindo, nas palavras do autor, um epílogo da sua obra teatral, na medida em que representava o epitome dos temas por ele nessa trabalhados. Em prefácio à publicação, o seu filho Stefano escreve: “Durante quinze anos foi o motivo que te fez trabalhar com tanta alacridade. Um refúgio tormentoso. Também evitado, por vezes, bem sei, e receado”. Cfr. Robin Healey, *Twentieth-Century Italian Literature in English Translation, An annotated bibliography 1929-1997*, University of Toronto Press, Toronto, 1998, p. 377.

como se via, apercebendo-se que aquele não era o seu verdadeiro Eu, pois que ninguém o via assim. Subitamente, dá-se conta do estranho que do espelho olha para si: “Enquanto eu tiver os olhos fechados, somos dois: eu aqui e ele no espelho. Tenho de impedir que, ao abrir os olhos, ele se torne eu e eu ele. Eu devo vê-lo, e não devo ser visto. É possível? (...) O meu esforço supremo deve consistir nisto: não me ver em mim, mas sim ser visto por mim, com os meus próprios olhos, mas como se eu fosse outro; esse outro que todos vêem e eu não. Portanto, vamos lá: calma, parar toda a vida, e atenção!<sup>35</sup>”.

Se os outros vêem nele aquilo que ele desconhece em si, se o identificam como outro que não o que ele se pensou a vida inteira, percebe a certa altura que o mesmo se poderá passar com a própria percepção que tem, não apenas de si – também essa posta em suspenso –, mas em relação a todos quantos o rodeiam. E cada um desses em relação a cada um dos outros.

Estendendo a sua descoberta ao seu entorno, apercebe-se que o Gengè pelo qual a sua mulher se mostra apaixonada é outro diferente de si mesmo, um que ela construiu à sua maneira, e que nem por isso lhe agrada a si, Vitangelo Moscarda; o próprio diminutivo o incomoda, confessando que “dificilmente se poderia imaginar uma criatura mais pateta que esse querido Gengè da minha mulher, Dida”<sup>36</sup>. Os ciúmes começam a atormentá-lo, em vista dos carinhos e atenções que Dida tinha para com aquele estranho que havia construído à sua revelia: ciúmes, não de si próprio, sublinha, “mas de alguém que não era eu, de um imbecil que se metera entre mim e a minha mulher (...), apropriando-se do meu corpo para que ela o amasse”<sup>37</sup>. Apercebe-se igualmente que a comunidade fictícia de Richieri o vê como um usurário, na esteira do legado paterno<sup>38</sup>. Algo que só vem agravar a sua indignação, pela distância que representa relativamente ao modo como antes do reparo da esposa se via a si mesmo, longe do estigma de que se começa a sentir vítima com a nova tomada de consciência. E se disto se vai dando conta, vai também observando o mesmo padrão em tudo e todos quantos os que em seu torno se movimentam, que se vêem a si mesmos de forma única, sem consciência

---

<sup>35</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 19.

<sup>36</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 44.

<sup>37</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 47.

<sup>38</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 56.

de que as suas identidades são igualmente desmultiplicadas por todos com quantos estabelecem relações. Nessa medida, a procura de Moscarda pela sua verdadeira identidade está votada ao fracasso, pois dado que a existência de cada um é relacional, e que cada um apreende a realidade a partir de um mundo interior que é só seu, ela não pode existir. “Não me conhecia de todo”, diz a dada altura, constatando esse vazio; “não tinha, para mim, nenhuma realidade propriamente minha, encontrava-me num estado como que de fusão contínua, quase fluido, maleável; os outros conheciam-me, cada um a seu modo, de acordo com a realidade que me tinham atribuído; ou seja, cada um via em mim um Moscarda que não era eu, enquanto eu, para mim, não era propriamente ninguém; tantos Moscardas quantos eram esses outros e todos mais reais do que eu, que não tinha para mim próprio, repito, nenhuma realidade”<sup>39</sup>. Isso mesmo, essa desolação auto-destrutiva em que se compraz pela constatação desse vazio existencial e identitário, motiva uma cena curiosa em que, regressando a casa de um passeio com o seu cão, encontra Dida com Quantorzo, o gerente do Banco. Quando exclama “cá estamos!”, reconhece que se refere não aos três presentes na sala de visitas, como eles pensarão ao ouvi-lo, mas antes aos oito personagens cuja presença “identifica”:

1. Dida, tal como era para si;
2. Dida, tal como era para mim;
3. Dida, tal como era para Quantorzo;
4. Quantorzo, tal como era para si;
5. Quantorzo, tal como era para Dida;
6. Quantorzo, tal como era para mim;
7. O querido Gengè de Dida;
8. O caro Vitangelo de Quantorzo<sup>40</sup>.

Não nove, mas oito, uma vez chegado à conclusão que a nona pessoa – ele, como se vê a ele mesmo – a nada corresponde.

Poderíamos dizer que a narrativa de Pirandello, centrada na tragédia de um homem em luta para reclamar uma identidade coerente para si

<sup>39</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 44.

<sup>40</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 105-106.



mesmo, face a um mundo irrevogavelmente plural e multifacetado, se mostra de alguma maneira nihilista, pelo cepticismo com que encara a mera possibilidade de recuperar um sentido de unidade para a identidade do sujeito contemporâneo. Pelo próprio isolamento a que vota esse mesmo sujeito, no seu desconhecimento de si e na sua radical incapacidade de comunicar dialogicamente, à luz desse vaivém construtivo, com os seus semelhantes. Mas vemos nela simultaneamente a percepção de uma certa ambiguidade na acepção da noção de identidade. Se Moscarda rejeita as categorizações em que percebe submergir-se a sua identidade pública, de que resultam os rótulos de usuário ou de inepto, de certa forma rejeitando a ideia de estabilidade e fixidez subjacentes a “formações sociais pré-existentes e anónimas”<sup>41</sup>, ele viabiliza – a partir desse momento – a superação da submersão e alienação no colectivo (do *tutti*), com a possibilidade de recriação de uma identidade futura. No momento em que revela o seu entendimento (privado) da sua relação com os outros, momento em que se capacita da sua condição nula (*nessuno*) – aquilo a que Petruzzi chama uma postura de auto-descoberta afectiva – ele abre-se à possibilidade de recriar a sua identidade, reinterpretando o seu mundo em função daquela relacionalidade. Infelizmente para si, Moscarda não consegue desprender-se daquilo em que aquele autor vê um reflexo de uma lógica metafísica, segundo a qual a interpretação pública – o Eu formado pelos outros – é uma forma necessária e inevitável do “ser” estável: “um Eu estável e falso será substituído por um Eu estável e vazio”<sup>42</sup>.

## 6. Identidade, singularidade e comunidade relacional

Num momento histórico como o actual, obcecado com políticas de identidade, em que estas surgem ainda largamente forjadas ao abrigo de

<sup>41</sup> Cfr. Anthony Petruzzi, “Nihilism, errancy and truth in Pirandello’s *Così è (se vi pare)*”, *Italica*, vol. 83, n.3 and 4, 2006, pp. 433-467, p. 435.

<sup>42</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 442-443. Para o autor, Pirandello vai ao encontro do argumento de Nietzsche segundo o qual a fé metafísica é sempre uma forma de nihilismo, na medida em que preclui qualquer ambiguidade dentro do conceito de verdade. A metafísica sempre exigirá uma efectiva fidelidade à crença de que a verdade é não só imutável como é também objectiva e fixa, pensada fora da temporalidade. Ainda assim, reconhecendo a rejeição operada por Pirandello de uma visão modernista da verdade, nos termos da qual existiria um método correcto capaz de revelar a coisa em si, Petruzzi vê na obra do autor italiano – não circunscrita a *Uno, nessuno, centomila* – a adopção de um nihilismo matizado e ambíguo, que não se esgota num subjectivismo relativista.

fictícias e distantes categorias estáticas, abstractas, homogéneas e coerentes, e em que cada vez mais vozes reclamam a respectiva reformulação e redenificação material, com alternativas de singularidade, o texto de Pirandello sublinha a impossibilidade de algum dia encontrarmos genuínas correspondências entre qualquer modelo de abstractas e fixas identidades e as reais, heterogéneas e permanentemente instáveis identidades do ser humano / social. Ainda que afirmando a causa perdida de encontrar a verdadeira identidade do Eu, o escritor italiano não deixa ainda assim de abrir espaços criativos para o reconhecimento da sua profunda complexidade. E não deixa igualmente, parece-nos, de reforçar a perspectiva da singularidade de matriz relacional. Isto é, no entendimento de que a identidade é evanescente e dependente das (pré-)concepções de quantos rodeiam o sujeito, não deixa de estar implícita a função que esses outros desempenham para a própria formação da identidade do Eu. A ideia é a de que, como afirmava Nedelsky, não é possível compreender a nossa humanidade sem a rede de relações de que faz parte, e que molda a nossa identidade singular, que se renova e transforma mediante cada contacto que é estabelecido<sup>43</sup>. A textura fragmentada da identidade resulta assim dos laços humanos e sociais para os quais, ao longo dos tempos, o sujeito se vai mostrando disponível, abrindo-se a essa constante transformação. Neste sentido, e apoiando-nos em Duong, poderíamos falar de uma leitura de Pirandello inspirada em Lévinas, ou mesmo na noção derrideana de hospitalidade<sup>44</sup>. A ideia de comunidade daí decorrente é uma em que as diferenças não são fonte de atrito ou oposição ao outro, mas fundamento de sentido para a própria construção da identidade singular. Que por seu turno é viabilizada, numa que é também uma dimensão ética, pela receptividade ao outro, pela exposição constitutiva do Eu ao Outro, ou do Nós aos Eles, ou seja, na própria existência da comunidade hermenêutica, que vê nesses termos repensada a respectiva configuração identitária. Voltando a Connolly, assentimos na ideia segundo a qual uma reflexão sobre políticas de identidade e

<sup>43</sup> Cfr. Jennifer Nedelsky, *op. cit.*, p. 149.

<sup>44</sup> Cfr. Kevin Duong, *op. cit.*, pp. 117-118. Duong sublinha a necessidade de não confundir uma política de singularidade com um radical individualismo, destacando como nota diferenciadora daquela política de singularidade o afastamento de discursos essencialistas: o indivíduo não é mera instância do universal, antes constituindo uma entidade autónoma, cuja identidade própria resulta também da resposta dada à interpelação ética do Outro que com ele partilha a vida em comunidade.

de diferença obriga a repensar a própria democracia, pois se esta é meio através do qual a diferença pode encontrar o seu espaço enquanto alter-identidade, não deixa de ser também meio a partir do qual a dogmatização da identidade se pode ver politicamente legitimada. A expressão encontrada pelo autor, de uma imaginária “democracia agonística”, viria dar resposta à necessidade de uma prática que afirmasse a indispensabilidade para a vida da identidade, ao mesmo tempo que perturbasse a sua dogmatização e que redobrasse os cuidados com a diversidade multiforme da vida humana a partir da interdependência entre identidade e diferença<sup>45</sup>.

## 7. Notas conclusivas

O reconhecimento da necessidade de acolher esta singularidade ao nível das nossas contemporâneas políticas de direitos, e ao nível do funcionamento das nossas instituições democráticas, permitirá talvez encarar questões de justiça, geral e particular, de modo a contrariar aquela soberania da abstracção a que se referia Arendt. De modo a evitar lógicas binárias que radicalizam a oposição entre um Nós e um Eles, capazes de potenciar a erosão e desgaste de verdadeiros direitos individuais, pela sua absorção em categorias alheadas da heterogênea realidade social contemporânea. Alheadas da própria singularidade que distingue o ser humano na sua inerente e permanente polifonia. De modo a evitar o enquistamento de políticas que venham a redundar em práticas ou regimes ditatoriais, facilitados pelo discurso dos pseudo-direitos assente em categorias que só em teoria são neutrais. Sem deixar de reconhecer a natureza imprescindível do pensamento abstracto na construção da política e do Direito, pretende-se limitar o seu potencial de domínio pela temperança hermenêutica inerente a uma ética de singularidade, que se verta, desde logo, em adequadas políticas legislativas e nas decisões interpretativas que fazemos enquanto judiciário.

Aquilo que colhemos do texto de Pirandello vai no sentido de convocar e mobilizar as nossas competências de juízo, crítico e hermenêutico (ou crítico porque hermenêutico), para as alinhar com a necessidade de atender ao

---

<sup>45</sup> Cfr. William Connolly, *op.cit.*, pp. x e ss. do prefácio.

contingente, ao circunstancial, ao dialógico, que fundamental se revela para aferir do valor e limites do abstracto. Os matizes de que se tolda o singular, cinzelado no vaivém relacional, as idiosincrasias veladas de uma sistemática matriz socio-política identitária, obrigam à recompreensão das construções conceptuais de que se dotou o pensamento e a acção político-jurídica (moderna e) contemporânea. Não para que a dúvida auto-destrutiva de Gengé se instale, inviabilizando essa acção, mas para que decisões mecanizadas e meramente autoritárias não se padronizem numa apatia funcionalista, permitindo a consubstanciação da linguagem dos direitos numa ética relacional e democrática.

## Bibliografia

- Aguar e Silva, Joana, “Direito, método e ideologia: lições da História do Direito nacional-socialista”, in *Anamorphosis*, Revista Internacional de Direito e Literatura, v.6, n.2, 2020.
- Appiah, Kwame Anthony, “Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction”, in Charles Taylor, *Multiculturalism*, Amy Gutmann, ed., Princeton University Press, New Jersey, 1994.
- Appiah, Kwame Anthony, *The Lies that Bind. Rethinking Identity*, Liveright Publishing Corporation, New York, London, 2018.
- Appiah, Kwame Anthony, “The politics of Identity”, *Dacdalus*, Fall 2006, v. 135, n. 4.
- Arendt, Hannah, “‘What remains? The language remains’: a conversation with Günter Gaus”, in *Essays in Understanding 1930-1954. Formations, Exile and Totalitarianism*, Schocken Books, New York, 1994, pp. 32-54.
- Arendt, Hannah, “On Hannah Arendt”, in Melvyn A. Hill, ed., *Hannah Arendt: The recovery of the public world*, St. Martin’s Press, New York, 1979.
- Arendt, Hannah, “On the nature of totalitarianism: an essay in understanding”, in *Essays in Understanding*, Schocken Books, New York, 1994.
- Arendt, Hannah, “Philosophy and politics”, in *Social Research*, v. 57, n.1, Spring 1990, The John Hopkins University Press.
- Arendt, Hannah, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998, 2ª ed.
- Arendt, Hannah, *The Life of the Mind*, Harcourt, Inc., San Diego, New York, London, 1977.
- Arendt, Hannah, *The origins of totalitarianism*, Meridian Books. The world publishing company, Cleveland and New York, 2nd enlarged edition, 1958, 7th printing, 1962.
- Cantista, Maria José, “O político e o filósofo no pensamento de Hannah Arendt”, in *Revista da Faculdade de Letras*, Universidade do Porto, vol. XV-XVI, 1998-1999, publicado em 2014, pp. 41-57.
- Connolly, William, *Identity/Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox*, University of Minnesota, Minneapolis, London, 2002.
- Dahmoon, Rita, *Identity/Difference Politics. How difference is produced and why it matters*, UBC Press, Vancouver, 2010.

- Dubber, Markus Dirk, “The german jury and the metaphysical volk: from romantic idealism to nazi ideology”, 43, *The American Journal of Comparative Law*, 1995.
- Duong, Kevin, *A Politics of Singularity: Identity, Responsibility, and Storytelling in a New Political Ethics*, Undergraduate Honors Thesis Submitted to the Faculty of Vanderbilt University, College of Arts and Science, 2009, [https://ir.vanderbilt.edu/bitstream/handle/1803/2990/DUONG\\_A%20POLITICS%20OF%20SINGULARITY\\_FINAL.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://ir.vanderbilt.edu/bitstream/handle/1803/2990/DUONG_A%20POLITICS%20OF%20SINGULARITY_FINAL.pdf?sequence=1&isAllowed=y) (consultado em 10.09- 2023).
- Healey, Robin, *Twentieth-Century Italian Literature in English Translation, An annotated bibliography 1929-1997*, University of Toronto Press, Toronto, 1998.
- Hill, Melvyn A., “The fictions of mankind and the stories of men”, in *idem*, ed., *Hannah Arendt: The recovery of the public world*, St. Martin’s Press, New York, 1979.
- Manderson, Desmond, “In the Tout Court of Shakespeare: Interdisciplinary Pedagogy in Law”, 54 *Journal of Legal Education*, 283, 2004
- Nedelsky, Jessica, “Reconceiving Rights and Constitutionalism”, in *Journal of Human Rights* 7, 2008, 139-173.
- Petruzzi, Anthony, “Nihilism, errancy and truth in Pirandello’s *Così è (se vi pare)*”, *Italica*, vol. 83, n.3 and 4, 2006, pp. 433-467.
- Pirandello, Luigi, *Um, ninguém e cem mil*, Cavalo de Ferro, Amadora, 2017.
- Radbruch, Gustav, “Statutory Lawlessness and Supra-Statutory Law (1946)”, translated by Bonnie Litschewski Paulson and Stanley L. Paulson, in *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 26, n. 1, 2006, pp. 1-11.
- Taylor, Charles, *Multiculturalism*, Amy Gutmann, ed., Princeton University Press, New Jersey, 1994.