

# O direito, o comum e a condição humana no pensamento de Hannah Arendt

The law, the common and the human condition in Hannah Arendt's thought

Odilio Alves Aguiar<sup>1</sup>

## RESUMO

O artigo enseja discutir a questão do direito em Hannah Arendt, a partir da sua conexão com o tema do comum. A ideia é nos guiarmos pela dimensão paradigmática do refugiado (*outlaw*) e, assim, intermediar a discussão sobre o comum, através da compreensão arendtiana da condição humana, presente seminalmente no texto "Nós, refugiados" (1943), na seção "O declínio do estado-nação e o fim dos direitos do homem", da obra *Origens do Totalitarismo* (1951), e explicitamente tematizado no livro *A Condição Humana* (1958). Ao escolher esse caminho, ampliamos a discussão sobre o comum, muito além da simples contraposição entre o público e o privado, como acontece na interpretação liberal do capítulo II d'*A Condição Humana*. O direito aparecerá, dessa forma, como a dimensão responsável por organizar a nossa aparição na comunidade, pelas atividades constitutivas da nossa condição humana: o trabalho, a obra, a ação, a opinião e o pensamento.

**Palavras-chave:** direito, comum, condição humana, mundo, público.

## ABSTRACT

The article discusses the issue of law in Hannah Arendt based on its connection with the theme of the common. The idea is to guide us through the paradigmatic dimension of the refugee (*outlaw*) and thus to mediate the discussion about the common through Arendt's understanding of the human condition present seminally in the text "We refugees" (1943), in the section "The decline of the nation-state and the end of the rights of man" in *Origins of Totalitarianism* (1951), and explicitly thematized in the book *The Human Condition* (1958). In choosing this path, we broaden the discussion of the common beyond the simple opposition between the public and the private, as seems to happen in the case of those who interpret chapter II of *The Human Condition* from the liberal perspective. Law will therefore appear as the dimension responsible for organizing our insertion in the community through the constitutive activities of our human condition: work, action, opinion and thought.

**Keywords:** law, common, human condition, world, public.

<sup>1</sup> Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará. Rua Abdenago Rocha Lima, s/n, 60455-320. Fortaleza, CE, Brasil. Email: odilio@ufc.br.

## 1. Introdução: Arendt e o direito

A discussão sobre o direito possibilita vários caminhos, mesmo numa autora que não se deteve metodicamente sobre o tema, como é o caso de Hannah Arendt. O presente artigo é resultado de uma pesquisa cujo percurso segue a hipótese de que para compreender esse assunto, na autora em pauta, é fundamental tomar por base o *outlaw*, talvez a mais radical experiência do homem contemporâneo. Em vista disso, temos desenvolvido diálogos no interior do pensamento arendtiano tentando esclarecer a produtividade dessa conjectura. A ideia é cotejar o tema do direito com conceitos tipicamente arendtianos, tais como: pluralidade, direito a ter direitos, desobediência civil, poder, constituição e fundação. Nessa mesma linha, discutiremos e explicitaremos nesta ocasião as questões do direito e da lei em diálogo com o tópico do comum.

A discussão sobre o direito em Hannah Arendt não é sistemática, não há um lugar privilegiado na obra da autora em que esse tema seja abordado de forma ordenada. Seu ponto de vista não é a dogmática jurídica nem as teorias do direito e da lei. Por outro lado, a discussão sobre a dimensão jurídica e legal comparece em várias partes de seus escritos e com uma originalidade, contundência e pertinência que tornam inevitável recolher sua significação. A perspectiva a partir da qual o assunto aparece na autora é a política. Esse é um ponto consensual entre os estudiosos nacionais e internacionais do direito na pensadora judia-alemã, tais como: Celso Lafer (1991), Christina Ribas (2013), Ana Paula Repolês Torres (2013), Seyla Benhabib (2010), Vincent Lefebvre (2016), Christian Volk (2010) e Marco Goldini e McCorkindale (2012), entre outros<sup>2</sup>. A origem da discussão jurídica na nossa autora sempre vem relacionada às experiências políticas em que ela estava inserida, seja na Europa ou nos Estados Unidos. Essa forma de abordar o direito está ligada à compreensão do seu aspecto originário como sendo histórico-experiencial e não apriorístico, cuja consequência vem expressa em várias partes de suas obras e em momentos diferentes: o que define a existência ou não dos direitos não é o direito em si mesmo, mas a política. É a participação, a pertença efetiva a uma determinada comunidade política que garantirá, de fato, os direitos. O direito tem, assim, uma importante significação na medida em que vincula os homens ao mundo, à sua condição humana, ao conjunto de atividades e relações que “[...] direta ou indi-

retamente testemunhe a presença de outros seres humanos” (Arendt, 2010, p. 26).

## 2. O direito, o comum e a condição humana

Ao ligarmos o direito ao comum, essa tematização política torna-se ainda mais fortalecida. Ao mesmo tempo ficará demonstrado que ela se distancia da retórica comunista, no qual o comum é subsumido a uma postura homogeneizadora e eliminadora dos direitos, bem como da retórica liberal, na qual os direitos são abordados sem reconhecimento da sua ligação com o comum. Poderíamos avançar e dizer que a abordagem arendtiana se distancia, também, da prática neoliberal atual, na qual não há nem o direito nem o comum.

Perseguindo uma variação entre tema e textos, partiremos da compreensão do refugiado como uma figura paradigmática que iluminará o nosso enfrentamento do tema relacionando-o ao comum e à condição humana. Acreditamos que ler a condição humana à luz dessa paradigmaticidade do refugiado ampliará essa noção e, em face disso, dará um novo alcance ao nosso assunto na autora<sup>3</sup>. A condição humana e o comum são termos umbilicalmente interligados na medida em que a marca de ambos é o vínculo com o mundo. Através dessa vinculação vem à tona a ideia arendtiana, defendida ao longo de toda a sua obra, de que o homem não apenas está no mundo, mas que é *do* mundo.

Para nós, nessa categoria do refugiado, em sua novidade e significação radical que emergiu no espectro histórico contemporâneo, estão postos seminalmente importantes elementos que incidirão na compreensão arendtiana da condição humana. No texto “Nós, refugiados” (1943), Arendt detecta a compreensão nova do refugiado, cuja marca fundamental é a proibição de pertencer ao mundo, em qualquer um dos seus pontos vinculadores. Aponta Arendt: “Conosco o significado do termo ‘refugiado’ mudou,” e prossegue:

*Perdemos nosso lar, o que significa a familiaridade com uma vida cotidiana. Perdemos nossa ocupação, o que significa a confiança de que temos alguma utilidade neste mundo. Perdemos nossa língua, o que significa a naturalidade das reações, a simplicidade*

<sup>2</sup> No presente artigo ressaltamos apenas o aspecto comum a todos esses autores: o direito discutido na chave da política em Arendt. Evidentemente seria importantíssimo um diálogo mais amplo sobre as especificidades das abordagens de cada autor; no entanto, essa tarefa extrapola as pretensões do presente artigo.

<sup>3</sup> Entendemos paradigmático em contraposição a apodigmático. O para (*παρα*) de paradigmático é uma partícula que no grego indica semelhança, proximidade entre ideias, coisas, pessoas e acontecimentos diferentes. Arendt utilizava, também, com esse mesmo sentido, o termo *exemplum* retirado da historiografia romana. Trata-se de um modo de compreender os eventos a partir de uma ação ou de um personagem específico que, mantendo sua especificidade, ilumina uma situação comum a vários eventos. O apo (*απο*) de apodigmático indica acima, distante. Uma ideia ou modelo apodigmático tem valor lógico, científico, axiomático, de verdade. O sentido analógico de paradigmático foi motivo da nossa escolha do termo paradigma; assim acreditamos manter fidelidade ao modo de Arendt compreender os acontecimentos histórico-sociais. A percepção paradigmática do refugiado foi vista e se encontra ressaltada por Agamben em “Para além dos Direitos do Homem” (2015, p. 23-34). Desenvolvemos essa hipótese relacionando-a a aspectos diferentes do pensamento de Arendt em Aguiar, 2017; 2018; 2019.

*dos gestos e expressão espontânea dos sentimentos (Arendt, 2016, 477; 478).*

Os cortes feitos às pertencas do refugiado o tornam sem acesso à humanidade, à condição humana. A proibição de pertencer de alguma forma ao mundo tornou o refugiado contemporâneo um ser não apenas excluído, mas, também, eliminável. Arendt tinha muita clareza de que os seres humanos, ao perderem os seus vínculos, ficam completamente sem bússola. Afirma ela: “[...] o homem é um animal social, e a vida não é fácil para ele quando os liames sociais são cortados” (Arendt, 2016, p. 487). Sem a tessitura social, política e legal, poucos indivíduos têm a força necessária para conservar a sua integridade moral e psíquica. Sem nenhum *status* legal neste mundo, os homens são expostos “ao destino dos seres humanos que, desprotegidos por qualquer lei específica ou convenção, não são nada além de seres humanos” (Arendt, 2016, p. 490). Esse novo tipo de ser humano “é colocado em campos de concentração pelos seus inimigos e em campos de internamento por seus amigos” (Arendt, 2016, p. 479).

Essa compreensão nova do refugiado, que não é mais o perseguido religioso ou político, fez Arendt debater-se contra a tradição assimilacionista presente na história judaica. Nessa tradição, o judeu devia concentrar suas energias em sobreviver nas diversas nações e nelas se adaptar sem ambicionar a visibilidade inerente ao espaço público. A tradição assimilacionista rejeita a luta política ou a politização da luta judaica e a encara como algo a ser realizado individualmente (cf. Arendt, 2016, p. 111-132). A tradição guetista reforçava essa perspectiva. Viver nas sombras e nas sobras das sociedades era indiretamente estimulado por uma tradição segundo a qual o judeu não devia se misturar nem participar da vida comum. Achavam que essa estratégia iria garantir a sobrevivência judaica. No texto “Nós, refugiados,” Arendt oferece uma descrição paradigmática do judeu assimilado: é o Sr. Cohn. Ele foi 150% alemão na Alemanha, 150% tcheco na Tchecoslováquia, 150% austríaco na Áustria, 150% francês na França e 150% americano nos Estados Unidos. Ele é o imigrante ideal. Não apenas se adapta aos países em que se encontra, mas ajusta-se a tudo e a todos. Ele é chamado por Arendt de *arrivista*, de *parvenu*, em contraposição ao pária consciente. O *parvenu* renuncia aos seus pertencimentos e troca facilmente de identidade para ser aceito socialmente. Para ele, política é privilégio do gentio. Para Arendt, o pária consciente, seguindo Bernard Lazare, procura, de alguma forma, mesmo diante das maiores dificuldades, manter-se vinculado à vida comum, ao mundo. Sua luta é política e não pessoal. Seus problemas são, eles mesmos, políticos. Exemplos de párias conscientes para Arendt são: Heine, Rahel Varnhagen, Sholom, Bernard Lazare, Kafka e Charles Chaplin, entre outros.

Essa nova visão do refugiado está relacionada a uma compreensão de que a constituição do Estado-nacional moderno traz em si uma grande aporia histórico-político-jurídica, mesmo quando realiza alguma assimilação. Esse Estado vai gerar immanentemente um *outlaw* completamente diferente dos registrados histórico-judicial e literariamente. Desta

feita são pessoas sem lugar (*homeless*) e sem reconhecimento na comunidade política (*worldlessness*). Na tradição teológica, literária e jurídica a figura do *outlaw* é bastante comum. Ela está relacionada aos ostracizados, aos proscritos, aos banidos, aos escravizados. No entanto, nessa mesma tradição, o *outlaw*, de alguma forma, ainda é protegido e vinculado ao mundo, tem algum lugar na terra. Embora não tenha a cidadania, é protegido por leis que circunscrevem as relações dos não cidadãos com a cidade, possui algum olhar protetor. A novidade proveniente do Estado moderno é que o *outlaw* produzido internamente resulta num tipo de homem em si mesmo ilegal. Ele não está apenas fora do arcabouço político-jurídico, mas é, em si mesmo, portador de uma vida ilegal, independentemente do que fizer ou falar. Não possui amparo em qualquer lei ou instituição. Ele é o refugio da terra. Sem lugar no mundo, torna-se indeportável, não tem para onde ser enviado. Essa aporia já gerou duas guerras e continua em plena efervescência nos dias atuais.

Ao chamar atenção para a importância dos vínculos que o trabalho, a comunicação espontânea e o amparo legal proporcionam, no texto de 1943, Arendt antecipa-se em muitos aspectos às categorias básicas que desenvolverá conceitualmente em *A Condição Humana* (1958). Chamo atenção especialmente para a importância que a teórica atribui ao trabalho nesse texto e, também, naqueles em discute os direitos humanos, em *Origens do Totalitarismo* (1951). No instante, diz Arendt,

*[...] em que a pessoa se torna um ser humano em geral – sem uma profissão, sem uma cidadania, sem uma opinião, sem uma ação pela qual se identifique e se especifique – [...] privada de expressão e da ação sobre o mundo comum, perde todo o seu significado (Arendt, 1990, p. 336).*

As interpretações da obra arendtiana tendem a minorar a importância da atividade do trabalho, mas, a partir dos escritos acima mencionados, é possível encontrar o valor vinculativo ao mundo presente no labor. Embora seja o vínculo mais frágil, é fundamental para que o ser humano possa se sentir em casa no mundo. A atividade do trabalho, além de garantir a sobrevivência, viabiliza muitas outras produções, inclusive a cultural. Lendo o conceito de condição humana a partir da perspectiva do refugiado e da discussão arendtiana sobre os direitos humanos, vamos entender que o trabalho não é apenas o momento mais desprezível na economia categorial que leva à ação, mas uma importante dimensão da vida, sem a qual todas as demais se tornam inviáveis. Sem um trabalho digno, a servidão material se impõe e inviabiliza o pertencimento ao mundo comum. O fechamento na dimensão biológica da vida foi um efeito ocorrido na medida em que o trabalho passou a usurpar o lugar da obra e da ação. Apesar dos efeitos dessa perversão, mesmo na atualidade, extrapolando a letra arendtiana, podemos dizer que a importância vinculadora do trabalho é inquestionável e seu exercício livre está na raiz de muitos problemas relacionados ao universo das migrações, cujo tratamento ilegal

inviabiliza uma atuação laboral digna por parte dos migrantes e, conseqüentemente, os outros vínculos civilizatórios: a ação, a cidadania, a visibilidade.

É nessa linha argumentativa que o tema do direito se conecta ao comum e à condição humana. Arendt entende o comum em íntima conexão com a condição humana, no sentido do conjunto das atividades que liga e insere os homens no mundo, atividade prática ou reflexiva, *vita activa* ou *vita contemplativa*. A condição humana pressupõe um lugar na terra e no mundo. Esse foi o motivo pelo qual a teórica evitou pensar o homem e o direito na chave metafísica da natureza humana. Somente vinculado de alguma forma ao mundo o homem exercerá, minimamente ou plenamente, as atividades do trabalho, da fabricação, da ação, do pensar e do falar. Essa é a razão da sua reflexão sobre o direito não se contentar nas conquistas subjetivas dos direitos civis, como direito à propriedade, ao consumo, etc. Os próprios direitos subjetivos só têm sentido se ancorados na pertença concreta dos homens ao mundo proveniente da participação numa comunidade politicamente organizada. Ter acesso ao mundo comum é ter acesso à condição humana; sua negação implica expulsão da humanidade.

Nos textos que vão de 1943 a 1951, Arendt observa um progressivo crescimento da semântica totalitária na Europa: *outlaw* (fora da proteção legal), *homeless* (sem lugar), *stateless* (apátrida), *displaced persons* (pessoas deslocadas), *lawlessness* (carência da lei), *rightless* (sem direitos), *rightlessness* (carência de direitos), *rootlessness* (desenraizamento), *indeportable* (indeportável), inimigo objetivo, etc. Todos esses termos indicam a formatação de uma sociedade que se organiza em detrimento da viabilização do acesso à igualdade, aos vínculos, ao comum por parte de todos. Essa progressão semântica é sintoma da desintegração política que está ocorrendo na Europa. O caso Dreyfus e o esfacelamento dos impérios russo, otomano e austro-húngaro abriram o caminho para a introdução na Europa dos impiedosos métodos de dominação colonial no interior da própria Europa: burocrático, policialesco, racista. Tivemos, assim, o enfraquecimento do direito e da república em prol da nação, do ódio racial. Diz Arendt:

*O direito e a lei foram fragilizados no momento em que foi consumada a transformação do Estado de instrumento da lei em instrumento da nação; a nação havia conquistado o Estado e o interesse nacional chegou a ter prioridade sobre a lei [...] (Arendt, 1990, p. 308-309).*

Na contramão dessa perspectiva antipolítica, Arendt erige o comum a princípio máximo da política. É nessa linha que compreendemos a defesa arendtiana do “direito a ter direitos”. “Direitos” é aí entendido prioritariamente como direito ao acesso ao mundo comum e não se reduz ao acesso às coisas, muito menos uma dádiva do sistema jurídico. Reside aí, talvez, o limite da abordagem marxista e liberal do direito (cf. Magalhães, 2013; Silveira e Savazoni, 2018; Brandão e Lobo, 2018).

Encontramos uma linha argumentativa em Arendt que vai ligar esse acesso ao comum ao princípio republicano da legalidade. Ao escrever sobre a legalidade na parte II.5 da obra *Origens do Totalitarismo*, Arendt não está visando aos direitos subjetivos ou à lei em seu aspecto formal, mas à igualdade de acesso ao comum fragilizado pelas formas desmundana e totalitárias de lidar com a dimensão jurídica na qual a lei vem substituída pelo ódio, a inimizade, a perseguição. Vale dizer, não adianta pensar os direitos isolados do sentido da organização da comunidade como um todo. E é esse sentido da organização da comunidade que se faz presente no princípio de legalidade. O respeito ao princípio de legalidade viabiliza o acesso à condição humana, ao mundo comum e é guiado pela colocação da convivência humana, plural, sendo esse o sentido primeiro da justiça. A razão de ser da lei e do direito não é a simples sublimação da vingança ou obrigar determinadas ações, mas produzir relações, fundar e organizar a comunidade. Participar da comunidade é aceder ao universo do trabalho, da ação e da fala. É ter acesso às coisas e aos lugares de fala capazes de expressar a potência humana.

Nessa linha, Arendt interpreta o comum como interesse. Interesse não é o que está dentro das pessoas, ligado ao egoísmo ou restrito à posse ou uso das coisas. Na autora, ele está fora e reúne os membros da comunidade. Na obra acima referida, escreveu:

*[As massas são constituídas por] pessoas que, simplesmente devido ao seu grande número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores (Arendt, 1990, p. 8).*

Posteriormente explicita melhor a sua compreensão de interesse. Na obra *A Condição Humana* (p. 28, 64, 68, 71) afirma esse princípio como *in-between* e *inter-esse*. No primeiro termo ressalta a dimensão espacial. O “espaço-entre” indica a dimensão do comum que garante um lugar no mundo aos seus membros igualmente tratados. Nesse lugar é garantida a atuação sobre o mundo através do trabalho, da fala e da ação espontânea. Esse espaço tem a capacidade de relacionar sem homogeneizar; protege, assim, a pluralidade e a diversidade humana. A ligação entre o comum e o interesse é importante porque evita qualquer aproximação a uma perspectiva que atrela a ideia de comunidade a uma homogeneidade natural ou social, a um interesse econômico único. A esse respeito, diz Arendt:

*Os interesses, neste contexto, não têm conotação de ganância ou necessidades materiais, mas constituem muito literalmente o inter-esse, aquilo que está entre os homens. Esse espaço-entre [in-between], comum a todos e, portanto, concernente a cada um, é o espaço no qual a vida política ocorre (Arendt, 2011, p. 282).*

Como *inter-esse* Arendt retoma a visão romana segundo a qual viver é *inter homines esse*. Sobre isso, diz a autora: “Esses interesses constituem, na acepção mais literal da palavra, algo que *inter-essa* [*inter-est*], que se situa entre as pessoas e que, portanto, é capaz de relacioná-las e mantê-las unidas” (Arendt, 2010, p. 228). Interesse, assim, diz respeito às dimensões da vida que inserem os homens em teias de relações. Nessa linha, o comum significa o acesso aos bens comuns capazes de garantir a reprodução vital, mas não se restringe a isso: indica principalmente a reunião das pessoas para falar e decidir sobre as questões que dizem respeito a todos. O cimento reside na convivência não nos bens, pois “A riqueza comum, portanto, jamais pode tornar-se comum no sentido que atribuímos a um mundo comum; [...] destinava-se a permanecer estritamente privada” (Arendt, 2010, p. 84).

Essa ideia pode ser recuperada, também, na interpretação arendtiana da visão aristotélica do comum na forma do *tò koinē symphéron* (*tò koinē symphéron*). Seguindo o estagirita, Arendt observa que existe a coexistência (*synzen*) e a convivência (*tò koiné*). Na primeira, é ressaltado o vínculo natural, gregário. A ele corresponde a tradução criticável de *zoon politikon* como animal social. Nesse caso, temos o mero estar junto, mimético, passivo, comum aos homens e aos animais. Na segunda, a dimensão comum é constituída e aparece a distinção propriamente humana realizada através da ação e da fala. Dessa forma, o comum aparece na forma de espaço de visibilidade, produtor de lembranças e intercâmbio de experiências. O comum-*koiné* implica um transcender o mero estar junto ditado pelo anseio de sobrevivência em direção à distinção que aparecerá nas estórias passadas de geração para geração (cf. Arendt, 2010, p. 67). O interesse, assim compreendido, diverge de sua interpretação moderna (*utilitas*), mera demanda econômica, e impõe-se na forma do conviver em atos e palavras.

Para Arendt, nessa linha, o comum não se contrapõe ao individual nem é suficiente abordá-lo em contraposição à esfera privada como sói acontecer na disputa entre liberais e comunitaristas. Tanto o indivíduo quanto a esfera privada são profundamente tocados pelo comum. O comum atravessa tanto a esfera pública (mundo) quanto a privada (lugar na terra). Numa ponta, relaciona-se à vida e à terra, instâncias a serem protegidas por se constituírem em húmus propiciadores do florescimento vital em todas as suas dimensões, evidencia Arendt no Prólogo de *A Condição Humana*. Na outra ponta, atrela-se ao artifício, ao mundo na forma de obra, resultado das mãos humanas, na medida em que viabiliza o *habitat* humano e organiza, intermediando, as experiências comuns. Por isso as mais altas manifestações do comum, aquilo que atravessará gerações, são produzidas nas ações e revelam a aparição das mais elevadas capacidades humanas dos indivíduos no agir, no falar, no julgar, no pensar e no liderar. Inviabilizar o comum é inviabilizar a condição humana, a pertença das pessoas à humanidade, e tornar a humanidade uma realidade em extinção.

### 3. O comum e a lei

Essa inserção dos homens no mundo comum é o ponto que interessa a Arendt em sua abordagem da lei. Embora organize todas as dimensões da vida, é o aspecto relacionado à visibilidade humana que importa mais à nossa autora, razão pela qual ela concebe o público como o comum. No Prólogo ao livro *A Condição Humana*, a vida e a terra são aspectos fundamentais da condição humana, e no livro *Eichmann em Jerusalém*, o conceito mesmo de território vem entendido no seu aspecto político-legal:

[...] espaço entre indivíduos de um grupo cujos membros estão ligados e ao mesmo tempo separados e protegidos uns dos outros por todo tipo de relações baseadas em língua comum, religião, história comum, costumes e leis. Tais relações se tornam especialmente manifestas na medida em que elas próprias constituem o espaço em que os diferentes membros de um grupo se relacionam e interagem entre si (Arendt, 1999, p. 285).

Isso significa que prepondera em Arendt, na sua compreensão do comum, a ligação a esse aspecto da visibilidade, à dimensão da vida em que a presença dos outros e o saber lidar com isso são constituintes. Comum, público não é apenas o que está fisicamente fora de nós e a que todos têm acesso: as praças, os prédios públicos, as coisas, o ar, as águas, etc., mas aquilo que nos reúne, nos congrega, nos acolhe como seres falantes e agentes. A esse respeito, Arendt escreveu:

O termo “público” significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele. Este mundo, contudo, não é idêntico à terra ou à natureza como espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica. Antes, tem a ver com o artefato humano, com o produto de mãos humanas, com os negócios realizados entre os que, juntos, habitam o mundo feito pelo homem. [...] reúne-nos na companhia uns dos outros e contudo evita que colidamos uns com os outros, por assim dizer (Arendt, 2010, p. 64).

É na intersecção entre o comum e a condição humana que faz sentido abordar a lei e o direito em Hannah Arendt. No texto “A grande tradição: lei e poder” e “A grande tradição: governar e ser governado”, encontramos importantes pistas para abordar o direito em Arendt na chave acima posta. Segundo Arendt, os princípios que regem a compreensão da lei e do direito na tradição são provenientes de duas fontes: a *oikos*, na efetivação prática da lei e do governo, e na ideia de *natureza humana*, em sua compreensão e dedução con-

templativa. Da primeira, é proveniente a primazia da função imperativa, coercitiva e vingativa do direito; da segunda, ressalta-se a ligação entre lei e governo à ideia de unidade e homogeneidade da espécie humana. Ambas contrapõem-se ferrenhamente a uma ideia de direito e de poder calcada na pluralidade, convivência e expressão espontânea inerentes à condição humana.

A lei como vontade indiscutível do chefe da casa (*despotés* ou *basileus*), mimese da organização cósmica (leis naturais) ou ordem divina, na tradição judaico-cristã, amalgama-se na moderna consagração da lei pelo Estado. O estabelecimento do ordenamento legal na forma de comandos emanados da vontade tem seu modelo na forma de organização da *oikos* (casa). Trata-se de um espaço organizado hierarquicamente em todas as suas instâncias: governante e governado, governante e súdito, senhor e escravo, marido e mulher, pai e filho, etc.

Divergindo dessa visão do direito, a abordagem arendtiana vai tentar recuperar o sentido originário de lei na forma de *nomos* e de *lex*. Ambos os termos expressam a relação do direito com o comum, com aquilo que conecta as pessoas a algo que está fora delas mesmas, de ordem mundana, através do discurso e da ação. Esse enfoque enseja defender que a condição humana dos homens, sua humanidade, prospera na medida em que é vivenciada nas instituições de todas as ordens: econômicas, políticas, jurídicas e culturais.

A disposição humana para conviver constitui o núcleo central em vista do qual Arendt interpreta a lei na Grécia antiga (*νόμος*) e em Roma (*Lex*). O entendimento da lei como *nomos* vem do mundo grego arcaico e, em face da não existência ainda da *Polis*, indicava a linha divisória, uma espécie de muro entre as casas e as propriedades que não deviam se interpenetrar. O sentido da lei, após o surgimento da *Polis*, transcende essa visão arcaica, mas mantém seu significado espacial original. A lei da cidade-estado não era nem o conteúdo da ação política nem um catálogo de proibições. Essa lei-muralha era condição para existir uma cidade, uma comunidade política (cf. Arendt, 2010, p. 77-78). Vale dizer, o sentido da lei, na Grécia antiga, é propiciar um espaço comum em que os homens podiam aceder a um lugar de fala e, assim, conviver e agir em conjunto. O *nomos* vincula ao comum ao dotar os homens de potência política somente atualizável nas relações concretas com os outros. As leis ambicionavam favorecer e estabilizar a convivência pública entre os membros da *Polis*.

Na nota 62 do capítulo II d'A *Condição Humana*, esse sentido político de *nomos* é realçado por Arendt na etimologia mesmo da palavra: "A palavra grega *nomos*, lei, vem de *nemein*, que significa distribuir, possuir (o que foi distribuído) e habitar" (Arendt, 2010, p. 77). Estamos, desse modo, longe de uma compreensão da lei e do poder como força, padronização de comportamento ou de intercurso comercial ou de consumo. Observemos o habitar. Trata-se de um termo cuja raiz está em *ethos* e que na tradição grega, exaustivamente explorada por Aristóteles, liga-se à constituição da *Polis*, de um mundo e formas de vida germinadoras da boa vida (*euzen*), vida excelente, entre as quais destacava-se a *bios politikos*, a interação

humana livre. O sentido da lei é o habitar, o morar, o cuidar, propiciar circunstâncias produtoras da convivência e aparição humana e não mandar, prescrever, comandar, normalizar, prender, forçar, coagir. Esses últimos aproximam a lei da violência e não do convívio humano, do habitar dignamente espaços comuns.

Nessa mesma linha, temos o sentido romano de lei (*Lex*). Entre os romanos, a atividade do legislador não era entendida como resultado da fabricação. A lei não era uma obra, mas decorrência de pactos e promessas mútuas. A dimensão política da lei é muito mais acentuada, expressa um *consensus juris* que a comunidade dos cidadãos dava a si mesma. A *lex* indica uma relação entre as pessoas e não uma muralha que separa umas das outras. A lei, dessa forma, é elemento estruturante na produção de vínculos entre as pessoas. O termo definidor do sentido da *lex* é relação. Os romanos, mesmo no tempo do Império, entendiam que a lei resguarda a igualdade entre os homens enquanto cidadãos romanos, mesmo quando pertencentes a etnias, territórios dominados e grupos diferentes. A conquista imperial não era colonialista, uma vez que transformava o conquistado em beneficiário da lei romana.

Tanto no sentido grego quanto mais no romano, salta aos olhos o sentido político da igualdade estabelecida pela lei. A igualdade tem o significado de que, independentemente das diferenças existentes, todos possuem igual valor e poder, têm direito a participar e decidir sobre os assuntos comuns e merecem ser julgados pelos seus atos e palavras. Nos romanos, o antigo conceito grego de ação, diz Arendt,

[...] central para a vida política e intimamente conectado com a noção de grandes empreendimentos, cedeu lugar à noção de uma vida ativa consistindo no trato dos assuntos públicos por todos os cidadãos a todo momento (2011, p. 294).

Não é à toa que os romanos associavam a autoridade ao estabelecimento e sustentação da *civitas*, da república. A fundação, a instituição e a expansão do mundo comum são as fontes da autoridade para os romanos. Então, tudo que afirma a convivência ou a pressupõe está autorizado (cf. Oliveira, 2013). Nada mais distante da atual laborização da lei e da estruturação da vida humana no consumo, fonte maior da profunda indiferença e crise política em que vivemos atualmente (cf. Ribas, 2013).

## 4. Conclusão

Concluindo, podemos dizer que a discussão que propusemos sobre o direito ensejou ligá-lo ao tema do comum em Hannah Arendt. Iniciamos por colocar na base da nossa discussão a categoria refugiado, a sua inexistência mundana, sua desapareção, sua ilegalidade (*oulaw*). Essa posição viabiliza a compreensão da lei como uma instância capaz de vincular os homens ao mundo, organizadora da sua aparição. Esta linha

argumentativa nos conduziu à aproximação entre o direito e a condição humana, distante, portanto, da perspectiva naturalista, positivista e da tradição liberal e comunista. Temos, desse modo, a compreensão arendtiana do comum-*koiné*, isto é, aquilo que nos vincula sem nos amalgamar e que nos posiciona como seres capazes de agir e falar. Assim interpretado, o comum é antes de mais nada espaço de aparição. Ao mesmo tempo, atravessa a vida em todas as suas dimensões, tanto em seu aspecto natural e social (terra, *home*) quanto a sua existência mais artificial, política e cultural (mundo), sustentando o seu florescimento. Na abordagem proposta, a lei é um elo fundamental na garantia aos homens de um lugar no mundo. Uma lei que não liga os homens ao mundo não realiza o seu sentido originário presente na compreensão arendtiana de *nomos* (habitar) e *lex* (relacionar). Esses aspectos frisados por Arendt são axiais para compreendermos os desafios por que a comunidade humana passa na atualidade quando a lei e a política passaram a ser realizadas sem nenhum sentido de civilização, sem estabelecer convivência. A ligação do direito ao comum é uma faceta fundamental na luta contra a indiferença política e o despotismo democrático. Uma vigorosa cultura política, na qual a participação e a aparição política são valorizadas, é o caminho para sobrepujar a anulação do direito na formalidade jurídica e da lei em mera força, instrumento manipulável pelos mais fortes.

## Referências

- AGAMBEN, Giorgio. 2015. Para além dos Direitos do Homem. *In: Meios sem fim*. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte, Autêntica, p. 23-34.
- AGUIAR, Odilio A. 2016. Condición humana. *In: Beatriz PORCEL; Lucas MARTIN (Org.), Vocabulário Arendt*. Rosário-Argentina, Homo Sapiens Ediciones, p. 29-44.
- AGUIAR, Odilio A. 2018. A lei e a pluralidade em Hannah Arendt. *Pensando: Revista de Filosofia da UFPI*, **9**(17):18-35.
- AGUIAR, Odilio A. 2017. Hannah Arendt e o direito I. *Argumentos: Revista de Filosofia da UFC*, **9**(18):87-94.
- AGUIAR, Odilio A. 2019. Hannah Arendt e o direito (Parte II): o *outlaw* e o direito a ter direitos. *Kriterion* (Revista de Filosofia da UFMG), **60**(143):403-415.
- ARENDT, Hannah. 1990. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo, Companhia das Letras, 562 p.
- ARENDT, Hannah. 1999. *Eichmann em Jerusalém*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo, Companhia das Letras, 336 p.
- ARENDT, Hannah. 2010. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 407 p.
- ARENDT, Hannah. 2011. A grande tradição. Trad. de Paulo Bodziak e Adriano Correia. *O que Nos Faz Pensar: Revista de Filosofia da PUCRJ*, Rio de Janeiro, **29**:273-298.
- ARENDT, Hannah. 2016. *Escritos judaicos*. Tradução de Thiago Dias Silva et al. São Paulo, Amarilys, 893 p.
- BENHABIB, Seyla. 2010. International Law and Human Plurality in the Shadow of Totalitarianism: Hannah Arendt and Raphael Lemkin. *In: S. BENHABIB (Ed.), Politics in Dark Times*. New York, Cambridge University Press, p. 219-246.
- BRANDÃO, B. Lins; LOBO, L. Souza. 2018. O bem comum na filosofia política contemporânea: Rawls, Sandel e Nussbaum. *VirtuaJus*, **3**(5):34-54.
- GOLDONI, Marco; McCORKINDALE, Christopher (Ed.). 2012. *Hannah Arendt and the Law*. Oxford, Hart (kobo).
- LAFER, Celso. 1991. *A reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo, Companhia das Letras, 406 p.
- LEFEBVE, Vincent. 2016. *Politique des limites, limites de la politique: La place du droit dans la pensée de Hannah Arendt*. Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, 286 p.
- MAGALHÃES, Theresa Calvet. 2013. Ação, poder, promessa: para uma crítica da soberania. *Argumentos: Revista de Filosofia da UFC*, **5**(9):23-38.
- OLIVEIRA, José L. 2013. A categoria da natalidade e da fundação no pensamento político de Hannah Arendt. *Argumentos: Revista de Filosofia da UFC*, **5**(9):154-168.
- RIBAS, Christina. 2013. Os direitos humanos no mundo do animal laborans. *Argumentos: Revista de Filosofia da UFC*, **5**(9):169-180.
- SILVEIRA, Sérgio; SAVAZONI, Rodrigo. 2018. O conceito do comum: apontamentos introdutórios. *Liinc em Revista*, **14**(1):5-18.
- TORRES, Ana Paula Repolês. 2013. *Direito e política em Hannah Arendt*. São Paulo, Loyola, 211 p.
- VOLK, Christian. 2010. From Nomos to Lex: Hannah Arendt on Law, Politics, and Order. *Leiden Journal of International Law*, **23**(4):759-779.

Submetido em 14 de março de 2019.

Aceito em 15 de setembro de 2019.