

## **O direito, a resistência e a desobediência civil em Hannah Arendt**

Derecho, resistencia y desobediencia civil en Hannah Arendt

**Odílio Alves Aguiar**

*Universidade Federal do Ceará*

### **Cómo citar este artículo:**

Aguiar, Odílio Alves (2022). O direito, a resistência e a desobediência civil em Hannah Arendt. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 1, n° 1, 19-31. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradepelras>

### **RESUMO**

A pretensão do presente artigo é testar a hipótese de que, em vista da relação entre direito e resistência em Arendt, é possível pensar em um direito além do jurídico, fruto da resistência, que se constitui a partir das lutas, na forma de “direito a ter direitos” e, também, conquistas civis, em função de resistentes desobediências civis. Nesse sentido, seguiremos a compreensão do “fora da lei” (*outlaw*) como paradigma para se pensar o direito em Hannah Arendt.

**PALAVRAS-CHAVE:** Direito, Resistência, Desobediência Civil, *Outlaw*.

### **RESUMEN**

El presente artículo tiene por objeto contrastar la hipótesis de que, frente a la relación entre derecho y resistencia en Arendt, es posible pensar un derecho más allá de lo jurídico, fruto de la resistencia, que se constituye a partir de las luchas - en la forma de “derecho a tener derechos”- y, también, de las conquistas civiles, en función de la desobediencia civil resistente. En este sentido, comprenderemos la “ilegalidad” (*outlaw*) como paradigma para pensar el derecho en Hannah Arendt.

**PALABRAS CLAVE:** Derecho, resistencia, desobediencia civil, ilegalidad.

Arendt escreveu na seção sobre o totalitarismo, última parte de *Origens do Totalitarismo* (1951), que “pode ser que os verdadeiros transe do nosso tempo somente venham a assumir a sua forma autêntica – embora não necessariamente a mais cruel – quando o totalitarismo pertencer ao passado” (1990: 512). Esse trecho sempre nos impressionou. Parece dotado de um tom profético pouco afeito ao modo marcadamente sóbrio e secular próprio aos textos arendtianos. Entendemos essa passagem e a sua tonalidade prenunciando uma postura filosófica que perpassará toda a obra da autora. Ela captou cedo os elementos protototalitários presentes no mundo contemporâneo, tanto os herdados do nazifascismo quanto os novos elementos, frutos das novas configurações sociais e políticas. Essa a razão da sua obra desembocar numa filosofia da resistência. É nesse engate que entendemos a centralidade das categorias da ação, do juízo e do querer. Cedo Arendt percebeu o perigo dos automatismos, das normalizações, das virtualizações e das massificações tão comuns nos nossos tempos. Exploramos esses aspectos no artigo “A resistência em Hannah Arendt: da política à ética, da ética à política” (2004). Já em “Ética e dissenso” (2001), discutimos a respeito do texto sobre a desobediência civil de Arendt. Naquele momento chamávamos atenção para o desenraizamento da filosofia brasileira que estava sendo inundada pela Ética do discurso ou do consenso, justamente na contramão das fortes experiências de resistência e desobediência civil, levadas a efeito no Brasil, pelo Movimento dos Trabalhados sem Terra (MST).

Esse mesmo tom de resistência é possível perscrutar quando abordamos o direito em Arendt, especialmente se o fazemos tomando o *outlaw* (fora da lei, sem lugar e sem mundo) como paradigma para pensarmos o direito na autora, conforme ousamos alhures (Aguiar, 2017: 87-94; 2018: 18-35). O refugiado personifica e tipifica, na contemporaneidade, o *outlaw*. Ao contrário do “fora da lei” tradicional (o ostracizado, o escravizado, o banido, etc.) que sempre acabavam por encontrar um lugar no mundo, o refugiado contemporâneo, na figura do judeu, perseguido pelo nazismo, não tinha para onde ir. Era indeportável e seu destino era a descartabilidade, a extinção.

Essa perspectiva resistente do pensamento arendtiano tem sido alimentada

por intérpretes que verificam a importância da questão judaica para articular as reflexões da autora, especialmente após a publicação do livro de Richard Bernstein, *Hannah Arendt and Jewish Question* de 1996, e os *Jewish Writings* publicado em 2007. O impacto desse material, na compreensão do pensamento de Arendt, torna-se indelével e cada vez mais reconhecido, inclusive no Brasil, mormente após a tradução e a publicação dos *Escritos Judaicos* em 2016. De um modo especial, para o que nos interessa aqui, esses textos trouxeram à tona o quanto nossa autora tem uma compreensão da tradição judaica afinada com uma postura de resistência. Aderiu, ainda jovem, ao sionismo, segunda ela, por ser a primeira forma de resistência politicamente organizada às perseguições aos judeus. Posteriormente ela faz a crítica ao sionismo em função da adesão dessa corrente política à postura ideológica afinada com a ideia de Estado nacional. Filiou-se à ala que defendia o Estado federado como solução para a questão judeu-árabe. Nessa mesma linha de resistência, já na década de 1930 e 1940, escreveu vários artigos militantes conclamando os judeus a se organizarem politicamente, chegando, inclusive, a defender a criação de um exército armado judaico. Nesse diapasão está a sua crítica à solução moderna que advogava a postura assimilacionista entre os judeus para resolver a questão judaica, levando-os a conceberem os seus problemas de modo individualista, cuja solução residia no arrivismo social e econômico. Para reforçar sua leitura das tradições judaicas, Arendt recorre a Bernard Lazare, defensor da tradição dos párias conscientes, advogando a organização política como condição para conquistas de lugares no mundo de reconhecimento e ação. Seguindo Lazare, Arendt critica a tradição guetista e os arrivistas, os *parvenus*, escaladores sociais, defendendo o diálogo e o lugar no mundo, mas sem se render a ele. Nossa autora aprendeu com as lutas judaicas que o foco estratégico é superar a acomodação judaica, presente nos assimilacionistas e guetistas, e alcançar vínculos reais com o mundo comum. Superar a carência de mundo (*worldlessness*) na postura judaica em direção a uma visão e engajamento político era fundamental para Hannah Arendt. Trata-se de superar a apolitia por uma visão do mundo preche de espaço real de interação e capaz de produzir vínculos materiais, históricos, culturais e políticos. A crítica a

essa tradição judaica acósmica está na base da crítica incisiva que Arendt fará posteriormente à configuração moderna do mundo, mormente ao seu formato formal, economicista, fomentador da passividade e da indiferença política e social.

O texto “Nós, refugiados” (1943), no qual a autora apresenta o novo *outlaw* contemporâneo, encaminha seminalmente uma compreensão do direito que será forjado na resistência, constituído e garantido não pela formalidade jurídica, mas por espaços reais de interação, sustentados politicamente pela comunidade organizada. Desde cedo, Arendt percebeu que os “direitos dos minoritários” e os “direitos humanos” que tentavam articular a defesa dos excluídos, no interior de um direito elaborado e garantido pela maioria nacional, não tinham eficácia e não conseguiram evitar as maiores atrocidades e extermínio de mais de 6 milhões de apátridas, *displaced persons*. Cortados dos vínculos materiais, familiares, históricos, culturais, políticos e colocados na situação de “meros seres humanos” encontram-se completamente desamparados, perseguidos policialmente e, por último, levados para os campos de extermínio.

Evidentemente Arendt não se inscreve entre aqueles para quem o direito, na sua dimensão jurídico-formal, não passa de arma do mais forte ou forma de violência legítima. *Nomos* e *lex* possuem uma dimensão de proteção e estabilidade que são fundamentais em qualquer comunidade civilizada e isso não é pouco (Arendt, 2011: 273-298; Aguiar, 2018: 18-35). A lei é fundamental para viabilizar o florescimento das pessoas como ativas, participantes. O direito forja uma espécie de habitat importantíssimo para garantir relações formais e reais entre as pessoas. No entanto, para Arendt, quem garante a vigência do direito não é sua constituição formal, mas o fato de estar alicerçado na fundação comunitária. É essa fundação que doará autoridade ao sistema jurídico-político. Evidentemente se a constituição formal acompanha e está fundada nas relações efetivas e acolhe a participação de todos os membros de suas comunidades, está respaldada e terá autoridade sobre a comunidade.

Nessa direção, questionando os direitos humanos, Arendt vai apelar ao “direito a ter direitos”, ensejando com isso afirmar que o importante em qualquer lei ou direito é a constituição de espaços reais de interações propiciadores de

vínculos de trabalho, afetivos, sociais, culturais e políticos (Arendt, 1990: 300-338). Esses espaços, na maioria das vezes, são conquistados nas lutas de resistências e não nos parlamentos. “Direito a ter direitos” resulta das organizações e movimentações que resultam em espaços vitais de expressão, muitas vezes, aquém e além do direito em seu aspecto jurídico. O âmbito do “direito a ter direitos” pode vir a ser jurídico, mas é principalmente político. Sem poder participar concretamente das decisões relativas ao mundo comum, o direito é mera formalidade e muitas vezes atua restringindo as possibilidades reais de expressão, manifestação e pertença. Sem estar calcado no acesso concreto à condição humana, através dos vínculos e proteções reais, qualquer direito decai em formalidade vazia.

Aliás, considerando a trajetória da resistência no direito tradicionalmente estabelecido, verificamos que o direito positivo tem muita dificuldade em aceitá-la. O lugar da resistência no direito tem sido melhor preservado no extrajurídico, no direito natural. As grandes defesas da resistência e da desobediência na tradição, de Antígona à John Locke, passando por Tomás de Aquino, são acolhidas mais efetivamente no direito natural. Diante da opressão dos tiranos, dos usurpadores, das leis e guerras injustas, o recurso ao direito natural funciona de forma a autorizar a resistência, inclusive violenta, quando se faz necessária.

Proibida na legalidade positivista moderna, a resistência e a desobediência civil entra pela porta dos fundos da legítima defesa, por exemplo, em Hobbes, último recurso contra o perigo de morte iminente. Diante da morte, a desobediência ao soberano torna-se legítima. A constitucionalização da oposição, a garantia da representação parlamentar oposicionista no Estado de direito moderno tem, também, sido usada para deslegitimar a postura resistente e desobediente. Da mesma maneira, recorre-se a existência dos direitos humanos para fragilizar e evidenciar a inexistência da necessidade da desobediência política e legal no direito moderno e contemporâneo. No entanto, nem a constitucionalização da oposição nem os direitos humanos tem se mostrado suficiente e efetivo para produzir o amparo real e a participação concreta das pessoas nas comunidades politicamente organizadas. Talvez seja por isso que,

muitas vezes, mesmo na atualidade, recorre-se ao direito natural ou a algum direito extrajudicial para dar amparo às ações de resistência e desobediência. O grande desafio que envolve essa questão hoje é: de que maneira pensar a resistência numa situação generalizada de colapso dos corpos políticos e jurídicos e da hegemonia da postura de estado de exceção vigente?

Nessa linha, Arendt, no texto sobre a desobediência civil (1993: 49-90), mostra conhecer a disputa existente a propósito da resistência e da desobediência que as situam no campo da obrigação política, jurídica e moral. Ela dialoga, inclusive através de correspondência, com Passerin D'Entrevés, um dos maiores especialistas no tema. Passerin D'Entrevés é forte defensor da diferença entre obrigação política, jurídica e moral (Passerin D'Entrevés, 1964). O tema gerou intenso debate entre Bobbio e D'Entrevés e ficou mais evidente na ocasião do IX Congresso Nazionale della Società Italiana di Filosofia Giuridica e Politica, que aconteceu em Perugia no ano de 1972 (Tringali, 2006). A disputa era sobre a possibilidade da desobediência civil. Enquanto Passerin D'Entrevés defendia sua dimensão política e, enquanto tal, ampla, ligada aos aspectos políticos e jurídicos, Bobbio admitia a desobediência restrita, relativa aos aspectos pontuais de uma ou outra norma legal. Para ele, resistência e desobediência civil é uma *contradictio in adjecto*. Nenhum sistema político ou legal pode produzir diretrizes que possam colocar em perigo a existência do próprio corpo político e jurídico.

Na nossa visão, é possível aproximar a desobediência civil em Arendt da sua filosofia da resistência e compreendê-la ligada ao confronto com a obrigação política abarcando o corpo político-jurídico na sua totalidade ou parte dele. Nossa análise vai ao encontro da leitura proposta por Helton Adverse. Diz ele: “o artigo pode ser compreendido como uma importante contribuição de Arendt para a compreensão dos limites da democracia representativa na sociedade moderna” (Adverse, 2012: 412). Aproximamo-nos também de Lafer (1991: 187-236), na medida em que esse autor defende a desobediência civil, em Arendt, resultando da crise da autoridade político-jurídico, pertencente ao âmbito político e não meramente jurídico e moral. Para Lafer, a desobediência civil resulta da desproporção entre dever e direitos, evidenciando uma quebra de reciprocidade

entre governantes e governados. Quebrada a reciprocidade, fica apenas a opressão, a espoliação, a exploração e a exclusão, jogando, assim, os cidadãos unicamente na opção pela desobediência civil, uma forma de recuperar o equilíbrio e os espaços de livre participação e expressão política.

Por último, vale seguir o movimento imanente ao texto sobre a desobediência civil, especialmente na produtiva relação entre desobediência, direito e publicidade. Arendt inicia contextualizando o tema a partir da pergunta que lhe foi sugerida refletir: a lei estará morta? Essa pergunta está atrelada à crise do sistema legal americano tendo em vista o alto índice de criminalidade, mas também os movimentos de desobediência civil que estavam ocorrendo em função da crise provocada pela guerra do Vietnã. Quanto ao primeiro aspecto, o criminal, Arendt vai defender que é menos uma crise da lei e mais uma incompetência do aparato policial e governamental em geral. No entanto, há o outro aspecto que encaminha para a reflexão sobre a desobediência civil. Nesse ponto, a autora vai refletir sobre o tipo de vínculo que os cidadãos têm com a lei. Lembra o caso de Sócrates e de Thoreau, relacionando-os ao paradigma da consciência em que a lei espelha uma relação consigo mesmo e não com o mundo. Aponta que a tendência, no meio jurídico, é conceber a desobediência civil nesse padrão, relativo ao foro íntimo ou, ainda, à proibição religiosa. É nessa chave que boa parte das justificativas estavam sendo feitas para as desobediências e, desse modo, não participar da guerra, por exemplo.

A partir da desobediência civil, em Arendt, é possível pensar o direito na perspectiva de resistência e não de compromisso ou da passividade própria aos consensualismos atuais. Isso significa compreender os movimentos de desobediência civil como movimentos de resistência ao naturalismo nas relações de dominação e à indiferença política das sociedades de massa. Esses movimentos apresentam-se fundadores de mundo, pois, através das suas organizações, não colocam apenas a barganha econômica, mas a tentativa de instaurar novos vínculos na constituição do mundo comum. Todas experiências de desobediência civil trazem à tona a luta pelo acesso à condição humana, em algum dos seus aspectos.

Arendt chama atenção para a dimensão de resistência dos movimentos de desobediência à presença aplastante do progresso nas sociedades contemporâneas. As sociedades que ergueram o progresso em valor absoluto, a exemplo das nossas, as ocidentais, privilegiaram o investimento em tecnologia e a partir dela passaram a se organizar. O resultado foi a assunção da perspectiva das sociedades de massas e a laboralização das conexões humanas e do direito (Ribas, 2013: 169-180). Por isso, os movimentos de desobediência civil mostram-se expansivos, retomam as capacidades humanas para a liberdade de ação em contraposição ao cotidiano automatizado e controlador das sociedades contemporâneas.

A desobediência civil diferencia-se radicalmente da desobediência criminosa. O criminoso transgredir a lei em segredo e sempre em proveito próprio, particular. Sua ação não é pautada em questões do mundo comum, mas guiada pelo autointeresse. Quando o mundo comum e o seu acesso deixam de ser a fonte motivadora do investimento, a ação facilmente degrada-se e corrompe-se. Arendt diferencia também radicalmente o desobediente civil do objetor de consciência. A objeção de consciência é um instituto que a maioria dos autores coloca no mesmo patamar da desobediência civil. O objetor de consciência é aquele que transgredir a lei por uma questão de foro íntimo; a objeção à lei, no caso, vem motivada por valores morais ou religiosos. O objetor desobriga-se a praticar determinadas exigências legais porque estas se contrapõem às suas convicções pessoais ou religiosas. O objetor de consciência segue a moral do homem bom. O homem bom é aquele que é fiel a determinados valores morais e/ou religiosos, a partir dos quais acredita alcançar a sua felicidade particular. Seu compromisso primeiro é com o próprio eu. Sua comunicação básica se realiza de si para consigo mesmo.

A desobediência civil ultrapassa por completo a moral do homem bom e a transgressão criminosa. O criminoso não quer provocar e iniciar novas relações entre os homens. Sua ação é clandestina e destruidora e, no mundo atual, sua expansão está ligada ao fenômeno social mundial do desprezo por qualquer autoridade, ao colapso dos serviços públicos e à impotência do poder policial. Arendt relaciona os movimentos de desobediência civil à moral do bom cidadão. O



bom cidadão é julgado, não pelas virtudes morais, mas pelas virtudes políticas, pela capacidade de se desprender do autointeresse e se ocupar com o mundo comum. O bom cidadão guia-se pela consciência secular, aquela que aparece na capacidade de fazer e de cumprir promessas e não pela voz da consciência, aquela que aparece quando se está sozinho. A questão central para o bom cidadão é a do reconhecimento, isto é, a criação de esferas nas quais os homens possam ultrapassar a dimensão natural, biológica, de pertencimento apenas à espécie natural e emergir como seres capacitados para vida comum. Essa concepção do reconhecimento põe em questão o atual engajamento de toda a sociedade nas atividades dedicadas exclusivamente à reprodução. Vigora a falta de distinção entre o necessário e o valioso, entre o que é da vida e o que é da boa vida, que só pode se consolidar na medida em que os homens entram em contato e se relacionam uns com os outros. É por essa razão que Arendt elogia a frase do filósofo florentino (Maquiavel), que disse: “Amo mais minha cidade do que a minha alma”. É a aceitação de que *vivere*, já diziam os romanos, é *inter homini esse*, que está na base dos grandes movimentos de desobediência civil. Vale dizer, mesmo quando se contrapõe à maioria, a ação do desobediente civil brota de compromissos que visam à fundação ou à renovação da comunidade em novas bases e, por isso, o seu fortalecimento. A desobediência, assim entendida, jamais é individual. A violação aberta à lei, o fato do contestador civil tomar a lei em aberto desafio, demonstra que a perspectiva é, embora discordante, de integração da comunidade e não da sua destruição. A dimensão de publicidade da desobediência civil está relacionada à sua tendência a inovar e a começar a instaurar espaços de liberdade igual para agir a todos os cidadãos ou dos que estão de fora dessa possibilidade. Instaure-se, dessa forma, novos vínculos, cuja formalização jurídica é consequência das lutas e conquistas. A dimensão de publicidade, o fato da desobediência civil só se realizar em concerto e não individualmente, de instaurar espaços de associações entre os homens, de se realizar em espaços públicos e não clandestinamente vai tornar possível novas relações entre direito e política. Isso, porém, de uma forma muito específica, longe da concepção vulgar de publicidade. A visão comum de publicidade está relacionada à sua compreensão moralizante

e/ou publicitária. Fala-se de publicidade reduzida a uma administração transparente, honesta das propriedades públicas, mesmo quando profundamente autoritária e antiparticipativa ou, então, uma administração capaz de realizar uma boa informação publicitária das suas ações. O consenso publicitário é, dessa forma, o sucedâneo da participação política e do acesso real à coisa pública.

Na verdade, essa dimensão de publicidade que os movimentos de desobediência civil fazem entrever é de outra natureza. Trata-se da capacidade que esses movimentos têm de colocar os homens em contato uns com os outros, de iniciar a criação de mundos inclusivos, no sentido de abrigos para as gerações futuras, a partir de consentimentos tácitos e não pressupostos. A publicidade, desse modo, está relacionada ao mundo comum, à efetiva possibilidade de associação e participação dos cidadãos à condição humana. Essa publicidade, sim, é instauradora da esfera pública e pauta-se num consentimento ativo e não na passividade e indiferença dos cidadãos. Assim compreendida, a publicidade perde sua conotação moralista e ganha uma dimensão político-jurídico. Contrapondo-se a uma perspectiva que reduz o público e a participação a uma questão plebiscitária e às leis positivas; a publicidade, arendtianamente compreendida, recuperada a partir das experiências dos movimentos de desobediência civil, pauta-se no consentimento ativo e contínuo e na capacidade de prometer, condições que só se realizam em plenitude na medida em que os homens, apesar das dificuldades, não perderam a capacidade de contatar uns com os outros em palavras, gestos e ações (Magalhães, 2013: 23-38).

O que está em pauta, neste conceito de publicidade, é a ideia de consentimento tácito e contínuo, enraizado na possibilidade da associação livre, dissociada da ingerência estatal ou de qualquer outro controle. Diante do mundo administrado das atuais sociedades, os movimentos de desobediência civil apresentam importantes focos de resistências e de produção de novas legalidades. Esse consentimento pensado a partir da sua relação com a livre associação, participação de todos na coisa pública, é fundamental porque preserva a possibilidade do dissenso. O consentimento tácito só é possível na medida em que os homens se encontram, discutem e agem em conjunto. Quando isso ocorre, a

divergência, a diferença é algo comum e inevitável. Mais do que isso, a dissidência não é algo a ser esmagada pela vontade da maioria, mas que, mesmo quando a maioria opta por um determinado percurso, vai ter que respeitá-la. Diferentemente acontece no consentimento ficcional, plebiscitário ou midiático, que trabalha com a ideia de poder soma zero, com a ideia de destruir e excluir qualquer possibilidade de dissidência e oposição real. É o conceito mesmo de poder e lei que é diferente. No consentimento ativo, está presente a ideia de um poder como lugar vazio, que se manifesta sempre que os homens se associam, discutem e deliberam em conjunto. O poder não pertence a ninguém, ninguém o encarna. No consentimento ficcional, o poder não é resultado da interação entre os homens e tende a ser personificado ou entificado numa pessoa ou instância, por isso qualquer dissidência vai questioná-lo profundamente.

Vale dizer, sem a prática da livre associação e da dissidência é a ação política mesma que está fadada a ter um fim. E é esse fim da política que Hannah Arendt observa nas sociedades modernas, nas quais as intervenções dos governos são burocráticas e funcionalizantes, fundadas exclusivamente na ideia da reprodução social das sociedades massificadas. Nesse preciso sentido, os dissidentes, os praticantes da desobediência civil, tendem a ser encarados pelos governos como criminosos comuns.

Desse modo, discutir a desobediência civil mostra-se extremamente importante para avançarmos na investigação filosófica a respeito do direito. Trata-se de reconhecer que o direito pode nascer dos movimentos externo ao jurídico e ao parlamento, especialmente quando setores importantes da população nunca conseguiram participar do consenso constitucional (por exemplo, os negros nos EUA e no Brasil). No nosso país é, no mínimo, muito esquisito que os filósofos dediquem-se exageradamente às teorias consensualistas e quase ninguém estude e se pronuncie a respeito da desobediência civil. Recuperar a dimensão filosófico-jurídico desse tema é evidenciar a vitalidade das associações que trilham a perspectiva da resistência, é mostrar não apenas o fracasso das nossas instituições burocratizadas e tradicionais, mas, também, que o futuro pode ser encarado, ainda, com certa dose de confiança.

Por fim, concluindo, vimos que há um caminho produtivo para pensar o direito a partir dos que estão fora do direito em Arendt. Trata-se da ideia do “direito a ter direitos” e da desobediência civil. Esse trajeto evidencia o teor de resistência possível de ser extraída do pensamento da nossa autora. Vislumbra-se, assim, pensar um direito que vem de fora, das lutas e organizações das pessoas em vista ao acesso à condição humana, ao mundo comum. Ao mesmo tempo, torna possível um direito para além do direito, não soberanista, punitivo, excludente, imperativo. Um direito calcado na promessa mútua, na igualdade real de condições de acesso ao comum, aberto ao dissenso, pois forjado na experiência concreta das associações livres, verdadeiros oásis no deserto do falido Estado-nação e suas instituições burocráticas e excludentes. Esse novo direito pauta-se numa nova gramática da ação e numa nova sintaxe do poder sustentada na ideia de que “os homens não nasceram para morrer, mas para começar”.

### **Bibliografia**

- Adverse, H. (2012). Arendt, a democracia e a desobediência civil, *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, 105, 409-434.
- Aguiar, O. A. (2001). Ética e Dissenso em Hannah Arendt. En O. Aguiar, C. Barreira, J. C. S. Almeida, J. E. Batista (Orgs.), *Origens do Totalitarismo: 50 anos Depois* (pp. 185-192), Relume Dumará.
- Aguiar, O. A. (2004). A resistência em Hannah Arendt: da política à ética, da ética a política. En A. Duarte, C. Lopreato, M. Magalhães (Orgs.). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt* (p. 247-262), Relume Dumará.
- Aguiar, O. A. (2017). Hannah Arendt e o direito I, *Argumentos*, 9(18), jul./dez, 87-94. <http://periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/31030>
- Aguiar, O. A. (2018). A lei e a pluralidade em Hannah Arendt, *Pensando: Revista de Filosofia da UFPI*, 9(17),18-35. <https://doi.org/10.26694/pensando.v9i17.7263>
- Arendt, H. (1973). *Crises da República*. Trad. J. Volkmann. Perspectiva.

- Arendt, H. (1990). *Origens do Totalitarismo*. Trad. R. Raposo. Companhia das Letras.
- Arendt, H. (2010). *A condição humana*. Trad. R. Raposo. Forense Universitária.
- Arendt, H. (2011). A grande tradição. Trad. P. Bodziak e A. Correia. *O que nos faz pensar*. Revista de Filosofia da PUCRJ, 29, 273-298.
- Arendt, H. (2016). *Escritos Judaicos*. Trad. T. Dias Silva et al. Amariyls.
- Bernstein, R. (1996). *Hannah Arendt and Jewish Question*. The MIT Press.
- D'Entrèves, A. P. (1974). Political Obligation in the open society. En D. Germino, K. Von Beyme (eds), *The Open Society in Theory and Practice* (pp. 26-31). Martinus Nijhoff.
- Lafer, C. (1991). *A Reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. Companhia das Letras.
- Magalhães, T. C. (2013). Ação, poder, promessa: para uma crítica da soberania, *Argumentos. Revista de Filosofia da UFC*, 5(9), 23-38.
- Oliveira, J. 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, C. (2013). Os direitos humanos no mundo do animal laborans, *Argumentos. Revista de Filosofia da UFC*, 5(9), 169-180.
- Tringali, M. (2006). *Obbligazione Politica in Alessandro Passerin D'Entrèves*. Pensa Multimedia.