

**O homem atomizado e a degeneração da democracia***The atomized man and the degeneration of democracy*Alessandro Marinelli de Oliveira<sup>1</sup>  
Maria Cristina Müller<sup>2</sup>

**Resumo:** A fragilidade da democracia e a sua aparente degeneração tem motivado reflexões sobre este tema. O avanço de governos autoritários, o descrédito à política, o desinteresse do homem em relação a ela e a falta de espaços públicos justificam esta cogitação. Objetivou-se demonstrar que a degeneração da democracia tem como um dos seus elementos constituintes o alheamento político do homem, desinteressado pela liberdade e felicidade públicas. Identificou-se o ser atomizado como o componente das sociedades massificadas dos séculos passado e presente, acolhidas pelos movimentos totalitários no projeto de domínio total. Utilizou-se como revisão bibliográfica os escritos de Hannah Arendt sobre o totalitarismo, o significado da política e do respeito à condição humana. Adotou-se como hipótese que o alheamento político, conjugado à força da ideologia e do terror, permitiu formas de governo que contrariaram a democracia moderna. Concluiu-se que movimentos totalitários podem ser evitados pelo prestígio ao espaço político.

**Palavras-chave:** Atomizado. Democracia. Degeneração.

**Abstract:** The fragility of democracy and its apparent degeneration has been motivating reflections about this issue. The advance of authoritarian governments, the discredit of politics, man's lack of interest in it and the lack of public spaces justify this consideration. The objective was to demonstrate that the degeneration of democracy has as one of its constituent elements the political alienation of man, disinterested in public freedom and happiness. The atomized being was identified as the component of mass societies of past and present centuries, welcomed by totalitarian movements in the project of total domination. Hannah Arendt's writings on totalitarianism, the meaning of politics and respect for the human condition were used as bibliographical review. The hypothesis was that the political alienation, combined with the ideology and terror, allowed forms of government that contradicted modern democracy. It was concluded that totalitarian movements can be avoided by the prestige of the political space.

**Keywords:** Atomized. Democracy. Degeneration.

---

<sup>1</sup> Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UEL – Universidade Estadual de Londrina. E-mail: [alessandro.oliveira@uel.br](mailto:alessandro.oliveira@uel.br).

<sup>2</sup> Docente Permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina. E-mail: [cristinamuller@uel.br](mailto:cristinamuller@uel.br).

Neste trabalho identifica-se o homem atomizado, indiferente aos assuntos públicos, neutro em questões políticas, que não transcende o mero estar vivo, como componente das massas essenciais ao advento totalitarista. O alheamento político, conjugado à força irresistível da ideologia e ao terror, são elementos que suscitam a aparição e a manutenção dos regimes totalitários. Demonstra-se aqui que a degeneração de regimes políticos democráticos advém do alheamento do homem, desinteressado pela liberdade e felicidade públicas, e defende-se que o advento de movimentos totalitários pode ser evitado pelo prestígio ao espaço político, necessário ao exercício da política.

Para o ser humano que se perde na urgência metabólica da garantia da própria vida, não há tempo para a política (Müller, 2018, p.43). Esse homem, a quem Hannah Arendt (2020, p. 155) chama de *animal laborans*, tem por bem maior a sua felicidade privada – que por sua vez se traduz como saciedade e mesmo fastio. Não há espaço para a política onde não há uma dimensão de grandeza que transcenda o mero estar vivo e os deleites que ele envolve, onde a liberdade não se sobreponha à saciedade. A vitória desse *animal laborans* traduziu o apequenamento da estatura e dos horizontes do homem moderno. O seu triunfo representou o ocaso da política (Correia, 2020a, XLV - XLVI).

Esse alheamento do homem foi observado por Arendt na obra *Origens do Totalitarismo*. Nela, a filósofa analisa a presença das massas nos movimentos totalitários. O termo, explica ela, se aplica ao conjunto de “pessoas que, simplesmente devido ao seu número ou à sua indiferença, ou a mistura de ambos, não se pode integrar numa organização baseada em interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato dos trabalhadores” (Arendt, 2012, p. 438 e 439).

Um homem parecido foi descrito por Ortega Y Gasset (2016, p. 173), antes da Segunda Grande Guerra: um homem que possui um contentamento consigo próprio e que o leva a se fechar para toda instância exterior, a não escutar, a não pôr em questão suas opiniões e a não contar com os demais. Um homem que age, pois, como se só ele e seus congêneres existissem no mundo. Um homem

que intervém em tudo impondo sua opinião vulgar, sem considerações, contemplações, trâmites nem reservas.

Em sua obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, a filósofa alemã aprofunda suas críticas em relação ao homem de massa, tido por ela como incapaz de pensar criticamente, de julgar com alargamento<sup>3</sup>. Ao ser enviada à Israel pela revista americana *New Yorker*, para cobrir o julgamento de Adolf K. Eichmann - organizador da logística da deportação de judeus para os campos de extermínio, percebeu com surpresa, alguns traços de sua personalidade. Eichmann era portador de uma fala permeada de clichês, parecia animado com o próprio julgamento, era autovangloriador, esquecido, distraído e aparentemente incapaz (Correia, 2020).

Sobre ele, concluiu a filósofa “apesar de todos os esforços da promotoria, todo mundo percebia que esse homem não era um monstro; mas era difícil não desconfiar de que fosse um palhaço”. Terrível era a constatação de que “havia muitos como Eichmann - não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas assustadoramente normais” (Arendt, 2019, p. 67).

Ao examinar Eichmann, constatou, com segurança, que é possível a uma pessoa absolutamente normal social e psiquicamente, perpetrar um mal ilimitado. Um oportunista inconsequente e burocrata irrefletido, tornou possível que um evento mundano se apresentasse como a falência dos padrões morais tradicionais (Correia, 2013, p.63).

Segundo Arendt (2012, p. 438), a principal característica do homem que integra a massa não é brutalidade nem rudeza, mas o seu isolamento político, uma solidão insuportável que implica na perda do próprio “eu”. Sobre o isolamento político, Arendt (2012, p. 633) ensina ainda que “é aquele impasse no qual os homens se veem quando a esfera pública de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída”.

---

<sup>3</sup> Sobre o julgar de maneira ampliada, esclarece Arendt: “Quase não se falou dessa *phronesis* através dos séculos, que em Aristóteles é a verdadeira virtude cardinal da coisa política. Só a encontramos de novo em Kant, na explanação da razão saudável do homem como um bem do juízo. Ele a chama de ‘maneira de pensar ampliada’, e a define expressamente como a capacidade ‘[de] pensar no lugar dos outros’” (ARENDR, 2018<sup>o</sup>, p. 111).

Fenômenos sociais modernos, consubstanciados no desarraigamento, no abandono próprio das massas e no triunfo de um tipo humano que encontra sua satisfação simplesmente no processo de trabalho e de consumo, ajudaram a forjar uma sociedade constituída por pessoas inábeis para cuidar do mundo.

Adorno e Horkheimer (1985, p. 47) chegaram a uma conclusão parecida ao afirmaram que “o industrialismo coisifica as almas”, que os homens se transformam em “meros seres genéricos, iguais uns aos outros pelo isolamento na coletividade”, um componente das massas. O totalitarismo se apoia nesse tipo de homem: atomizado, supérfluo, incapaz de se ocupar com a política (Arendt, 2012, p. 453).

O uso popular da palavra totalitarismo com o propósito de denunciar algum mal político supremo não era empregado até o final da Segunda Guerra Mundial. Mesmo depois dos primeiros anos do pós-guerra, o rótulo para o mal em política era imperialismo. Assim usada, a palavra costumava denotar agressividade na política externa. Do mesmo modo hoje utiliza-se totalitarismo para denotar a ânsia pelo poder, a vontade de dominar, o terror e a chamada estrutura estatal monolítica (Arendt, 2002, p. 43).

O totalitarismo constituiu a ruptura definitiva da filosofia política tradicional e das categorias que, até então, serviram para orientar o estabelecimento do certo e do errado, isto é, a ruptura com a tradição do pensamento moral. Desvelou a ruína das categorias de pensamento e dos padrões de juízo da civilização ocidental, posto que “a tradição, as religiões, os mandamentos orientadores do certo e do errado, os costumes, as regras de condutas existentes não foram suficientes para impedir as perversidades e desumanidades que foram cometidas, não por um único indivíduo, mas por uma sociedade inteira” (Müller, 2011, pp. 14 e 18).

E essa sociedade de massa foi essencial para o advento totalitário pois, em um contexto de ausência de mundo comum e de supressão de participação política, o poder político desaparece e formas totalitárias encontram terreno fértil para se desenvolver. O totalitarismo foi possível porque havia um ambiente peculiar, um ambiente em que a vida privada era privilegiada em detrimento da

vida pública. A vida privada era balizada pelo cálculo e pelo oportunismo. A responsabilidade de cada um com a construção de um mundo comum havia sido negligenciada. A participação dessas massas nos movimentos totalitários destruiu duas ilusões existentes nos países democráticos. A primeira, a de que o povo, na sua maioria, participava ativamente do governo e simpatizava com um ou outro partido; a segunda, que as massas politicamente indiferentes eram neutras e sem importância. Postas abaixo tais ilusões, percebeu-se que um país, supostamente democrático, em que se apregoava a participação da maioria, podia funcionar de acordo com normas aceitas apenas por uma minoria, uma vez que a maioria podia ser composta por uma massa politicamente neutra e apática (Müller, 2012, pp. 308 e 309).

As massas concederam força aos movimentos totalitários tais como o nazismo e o comunismo. Sustentaram-no sem questionamentos – basta lembrar que Hitler chegou legalmente ao governo e lá permaneceu por longo tempo a despeito de lutas intrapartidárias e crises que foram superadas graças ao apoio e a confiança das massas. Não por outro motivo os movimentos totalitários têm por objetivo organizar essas massas (Arendt, 2012, p. 435).

A base psicológica do *homem-da-massa* é a lealdade total – irrestrita, incondicional e inalterável – de cada um dos seus membros, exigida mesmo antes da tomada do governo. Para obter essa lealdade, qualquer movimento totalitário utiliza, basicamente, a ideologia de que o movimento abrangerá toda a humanidade no devido tempo. As ideologias pervertem a lógica dialética (tese, antítese e síntese) para fazer desaparecer qualquer possível contradição, isto é, as contradições são explicadas pela ideologia como estágios de um movimento coeso; assim, se, na lógica clássica, o único movimento possível é o processo de dedução a partir de uma premissa, na ideologia a primeira tese transforma-se em premissa necessária para o processo de dedução que, por sua vez, explica o movimento. Dessa forma, as contradições que os fatos possam trazer são explicadas como estágios de um mesmo movimento coerente e idêntico (Müller, 2012, p. 318).

Arendt (2012, p. 627-628) elenca três elementos nomeadamente totalitários que são típicos a qualquer pensamento ideológico, quais sejam, a pretensão de explicação total, a insistência de que existe uma realidade “mais verdadeira” escondida por detrás de todas as coisas perceptíveis, e a dissociação entre pensamento e experiência.

O emprego da ideologia tinha por objetivo era a obediência cega, imune a qualquer tentativa de se compreender o que se fazia, posto que a compreensão abria espaço para a crítica, para o pensamento por si mesmo e para a contestação. Também foi através da ideologia que os movimentos totalitários encontraram uma fórmula para aterrorizar e dominar internamente o indivíduo. Nos campos de concentração, o uso do terror era o meio para a doutrinação e o conseqüente domínio total; o terror visava à supressão da espontaneidade, abolindo conseqüentemente a ação. Afinal, a perda da espontaneidade só é possível em circunstâncias extraordinárias, como aquelas encontradas nos campos de concentração. Portanto, o campo de concentração é o local – o laboratório – que permite a concretização e a realização da crença do movimento totalitário de que tudo é possível (Müller, 2012, pp. 311 e 313).

Foi testemunha desse terror o italiano Primo Levi, deportado em 1944 para Auschwitz. Em seu livro *É Isso um Homem*, escreveu: “daqui só se sai pela chaminé” (Levi, 1988, p. 36), frase que alude à incineração dos corpos de prisioneiros vítimas do massacre administrativo perpetrado pelos nazistas em campo de concentração como aquele.

Para se concretizar o aniquilamento da espontaneidade, criaram-se estratégias que iniciaram muito antes dos próprios campos de extermínio. Esse artifício foi descrito por Arendt como a produção de três mortes: a morte da personalidade jurídica, com a perda da proteção da lei; a morte da personalidade moral, com a destruição da dimensão da solidariedade humana que liga um ser humano a outro através de um sentimento de pertença e de reconhecimento; e, finalmente, a morte da personalidade humana, por meio do aniquilamento da sua individualidade e da sua capacidade de iniciar algo novo (Arendt, 2012, 594-603).

A destruição da espontaneidade, produto da individualidade, destrói a capacidade humana da ação necessária à criação de um espaço da política, o espaço entre-os-homens, construído se houver a ação e o discurso. Nos Estados totalitários, a individualidade é inadmissível. Ao permiti-la, permitir-se-ia a ação e com ela o poder político – e era isso que o movimento totalitário queria evitar (Müller, 2012, pp. 313-316).

Antes mesmo das manifestações totalitárias havidas no Século XX, Arendt constatou que a sociedade moderna estava em crise. Segundo ela, já não havia mais regras, padrões, verdades tradicionais eternas, aplicáveis como parâmetro de conduta. Alertou que o homem deveria pensar, julgar e agir considerando o passado, mas não acreditando na validade das chamadas “lições da história”. Arendt conclamava a todos a adotarem uma conduta moral que deveria encontrar sua validade nos acordos, nas concordâncias, e não na ideia de verdade absoluta e universal típica das declarações científicas (Arendt, 2018b, pp. 1965-1966).

Todas essas constatações, alertas e recomendações, aparentemente, não serviram à superação do alheamento do homem. A massa, composta por esses homens desinteressados nos assuntos públicos, e que não alimentam qualquer pretensão de conquistar a liberdade pública (contentes com a manutenção da liberdade privada e com o seu fastio), mais presentemente, vem servindo a alguns regimes democráticos onde o poder popular é exercido por meio de representação para a consolidação de algumas formas de autoritarismo.

É o que parece ter ocorrido no Brasil, nos Estados Unidos da América, na Índia e na Hungria das décadas de 2010-2020. Nesses países, em boa medida graças à massa desinteressada nos assuntos públicos, trilha-se um novo caminho do populismo engendrado pelo poder de turno, alguns deles como a promoção de elementos centrais típicos do fascismo, quais sejam, a glorificação da violência, o emprego de discriminação às minorias, o uso da “mentira fascista” (onde o mentiroso acredita em suas mentiras) e da xenofobia (Finchelstein, 2020, p. 12). Os líderes políticos desses países teriam sido eleitos

em razão da falta de verdadeira participação cívica da população (Finchelstein, 2019, p. 192).

Confirma esse temor, no Brasil, o aparecimento do que foi chamado de neointegralismo, apresentado como a suposta evolução do Movimento Integralista da década de 30, de marcante contorno fascista, que tinha à frente Plínio Salgado, personalidade que caminhava entre o chefe político e o chefe religioso. É importante lembrar que o nascimento do Movimento Integralista se deu por meio da publicação de um manifesto elogioso à autoridade, crítico aos partidos políticos e defensor do princípio da autoridade. O lema “Deus, pátria e família”, se encaixava perfeitamente nos princípios da doutrina, conforme expresso no Manifesto: Deus, que dirige o destino dos povos, pátria, nosso lar, e família - início e fim de tudo (Caldeira Neto; Gonçalves, 2020, p.183).

Tais movimentos políticos se fortalecem, paradoxalmente, graças à democracia representativa. Para melhor entender como tal estado de coisas se deu, torna-se necessário apresentar uma descrição e avaliação axiológica sobre a democracia.

O termo “democracia” é empregado para nomear um dos diversos modos com que pode ser exercido o poder político. “Especificamente, designa a forma de governo no qual o poder político é exercido pelo povo” (Bobbio, 2021, p. 177). Arendt, por sua vez, entende por democracia “a participação ativa do povo em decisões relacionadas a questões públicas, e não apenas como a salvaguarda de alguns direitos básicos” (Arendt, 2021, p. 299).

Com respeito ao seu significado descritivo e segundo a tradição dos clássicos, a democracia “é uma das três possíveis formas de governo na tipologia em que as várias formas de governo são classificadas com base no diverso número de governantes”. Em particular, “é a forma de governo na qual o poder é exercido por todo o povo, ou pelo maior número, ou por muitos, e enquanto tal se distingue da monarquia e da aristocracia, nas quais o poder é exercido, respectivamente, por um e por poucos” (Bobbio, 2021, p. 179).



Platão, em sua obra *Político*, ao reproduzir um diálogo entre um estrangeiro e Sócrates, introduz assim a tripartição monarquia, aristocracia e democracia:

A monarquia não é uma das formas de poder político que conhecemos? Sim. Além da monarquia poderíamos mencionar, creio, o governo de um pequeno número. Sem dúvida. E a terceira forma de constituição não é a soberania da massa, a que chamamos democracia? (Platão, 2019, p. 462).

Tal distinção é retomada por Aristóteles em “A Política”, nos seguintes termos: “O governo é o exercício do poder supremo do Estado. Este poder só poderia estar ou nas mãos de um só, ou da minoria, ou da maioria das pessoas.” (Aristóteles, 2011, p. 85).

Aristóteles acrescenta à classificação o modo de governar, ou pelo bem comum ou para o próprio bem de quem governa, de onde deriva a distinção não menos célebre entre formas boas ou formas más. Arendt percebeu que tais classificações se apoiavam em dois “pilares conceituais”, quais sejam, a lei e o poder. Ao tratar da concepção de interesses de Aristóteles pelo pensamento político moderno, anotou que:

A diferença entre as várias formas de governo [segundo Platão] dependia da distribuição do poder: se quem possuía o poder de governar era um único homem, ou os mais destacados cidadãos, ou o povo. A natureza boa ou má de cada uma delas era julgada de acordo com o papel desempenhado pela lei no exercício do poder: o governo legal era bom e o ilegal, ruim. Contudo, o critério da lei como padrão de medida para um governo bom ou ruim foi muito cedo substituído, já na filosofia política de Aristóteles, pela noção completamente diferente de interesses, e o resultado foi que o governo ruim tornou-se o exercício do poder no interesse dos governantes e o governo bom, o uso do poder no interesse dos governados. Os dois tipos de governo, enumerados de acordo com o princípio de poder, não mudavam em nenhum dos casos: havia sempre as três formas básicas correspondentes da tirania, oligarquia e oclocracia (governo da turba). Ainda assim, o pensamento político moderno é responsável por enfatizar demais e interpretar mal a concepção de interesse de Aristóteles: *dzên kai eudzên* não é ainda a regra que “comanda o rei” (como o cardeal Rohan disse muito mais tarde), mas designa as diferentes preocupações dos ricos e dos pobres com os quais as leis devem lidar de acordo com o princípio do *suum cuique*. Governar no interesse de todos, portanto, não é muito mais do que uma interpretação particular de governar com leis justas (Arendt, 2021, p. 77).

Ficou estabelecido, pois, que numa tipologia clássica, que distingue as várias constituições antes de tudo com base no critério do número dos governantes, existe uma forma de governo – chame-se ela democracia ou algo diverso – que se caracteriza, frente às demais:

[...] por ser o governo dos muitos com respeito aos poucos, ou dos mais com respeito aos menos, ou da maioria com respeito à minoria ou a um grupo restrito de pessoas (ou mesmo de um só), e que, portanto, o conceito de democracia é, na tradição dos antigos que chega ininterruptamente até nós, extremamente simples e constante (Bobbio, 2021, p. 180).

Não obstante o seu predomínio, algumas vezes a tripartição foi substituída por uma bipartição. Um dos autores que mais contribuiu para difundir e consolidar essa distinção foi Kelsen, que na “Teoria Geral do Direito e do Estado”, após ter observado que a tripartição tradicional com base no número é superficial, adota outro critério distintivo – a maior ou menor liberdade política – e conclui que “então é mais exato distinguir dois tipos de constituição em vez de três: democracia e autocracia (Kelsen, 2005, p. 406).

A distinção entre democracia e autocracia está fundada na observação de que o poder ou ascende de baixo para o alto ou descende do alto para baixo. Democráticas são as formas de governo em que as leis são feitas por aqueles aos quais elas se aplicam, ao passo que autocráticas são as formas de governo em que os que fazem as leis são diferentes daqueles para quem elas são destinadas (Kelsen, 2005, pp. 406 e 407).

Já com respeito ao seu significado prescritivo, a democracia pode ser considerada, como de resto todas as demais formas de governo, com sinal positivo ou negativo, isto é, como “uma forma boa, e, portanto, a ser louvada e recomendada, ou como uma forma má, e, portanto, a ser reprovada e desaconselhada” (Bobbio, 2021, p. 182). No pensamento grego, o elogio e a condenação se alternam. O elogio mais célebre é o de Péricles, no discurso aos atenienses em honra aos primeiros mortos da Guerra do Peloponeso:

Temos uma constituição que não emula as leis dos vizinhos, na medida em que servimos mais de exemplo aos outros do que de imitadores. E como ela é dirigida de modo a que os direitos civis caibam não a poucas pessoas, mas à maioria, ela é chamada de democracia: diante das leis, naquilo que diz respeito aos interesses privados, a todos cabe um plano de paridade, ao passo que, no que diz respeito à consideração pública na administração do Estado, cada um é escolhido conforme tenha se destacado num determinado campo, não pode ser proveniente de uma dada classe social, mas sim por aquilo que vale. E no que diz respeito à pobreza, se alguém é capaz de fazer algo de bom para a cidade, não será impedido de fazê-lo pela obscuridade de sua posição social. Conduzimo-nos livremente nas relações com a comunidade e em tudo o que diz respeito à vida privada de nossos concidadãos, sem nos ressentirmos com nosso vizinho se ele age como lhe apraz e sem fazermos reprovações que, embora inócuas, lhe causariam desgosto. Ao mesmo tempo em que evitamos ofender os outros em nosso convívio privado, em nossa vida pública estamos impedidos de violar as leis sobretudo por causa de um temor reverente, em obediência aos que estão nos postos de comando e às instituições destinadas a proteger os que sofrem injustiças, e em particular às leis que, embora não escritas, trazem aos transgressores uma desonra por todos reconhecida (Tucídides, s.d., p. 46, tradução nossa).<sup>4</sup>

Na passagem transcrita acima, a democracia é considerada boa por ser uma forma de governo a favor dos muitos, sendo a lei igual para todos, razão pela qual é um governo de leis e não de homens. Nela a liberdade é respeitada na esfera pública ou privada do homem.

No oitavo volume de “A República”, de Platão (2018, pp. 323 e 324), ao contrário, encontra-se a mais célebre condenação. A democracia é ali considerada e analiticamente descrita como uma forma degenerada, senão como a forma mais degenerada que é a tirania.

As quatro formas degeneradas empregadas por Platão, com respeito à cidade ideal, são dispostas na seguinte ordem de sucessiva degradação:

---

<sup>4</sup> Em tradução livre ao seguinte trecho: "Our constitution does not copy the laws of neighbouring states; we are rather a pattern to others than imitators ourselves. Its administration favours the many instead of the few; this is why it is called a democracy. If we look to the laws, they afford equal justice to all in their private differences; if no social standing, advancement in public life falls to reputation for capacity, class considerations not being allowed to interfere with merit; nor again does poverty bar the way, if a man is able to serve the state, he is not hindered by the obscurity of his condition. The freedom which we enjoy in our government extends also to our ordinary life. There, far from exercising a jealous surveillance over each other, we do not feel called upon to be angry with our neighbour for doing what he likes, or even to indulge in those injurious looks which cannot fail to be offensive, although they inflict no positive penalty. But all this ease in our private relations does not make us lawless as citizens. Against this fear is our chief safeguard, teaching us to obey the magistrates and the laws, particularly such as regard the protection of the injured, whether they are actually on the statute book, or belong to that code which, although unwritten, yet cannot be broken without acknowledged disgrace".

timocracia, oligarquia, democracia, tirania. Enquanto a oligarquia é o governo dos ricos, a democracia é o governo não do povo, mas dos pobres contra os ricos. O princípio da democracia é a liberdade, mas é uma liberdade que se converte imediatamente em licenciosidade pela ausência de respeito às leis e pela condescendência geral com a subversão de toda autoridade, donde o pai teme o filho e “o mestre, por exemplo, teme e adula os discípulos e os discípulos riem-se dos mestres e dos pedagogos” (Platão, 2018, p. 331).

Com Aristóteles, toma forma definitiva a distinção entre as três constituições boas e as três constituições más com base no critério de governar para o bem comum ou para o próprio bem, destinada a se tornar um dos lugares-comuns do pensamento político sucessivo. Nessa sistematização, o governo dos muitos aparece seja como forma boa, sob o nome de *politeia*, seja como forma má, sob o nome de democracia (Aristóteles, 2011).

Não diversamente de Platão, também Aristóteles define a democracia como governo dos pobres, e em consequência como governo dos muitos pela única razão de que os pobres são, em qualquer Estado, mais numerosos do que os ricos. Mas tanto o governo exclusivo dos ricos, também o governo exclusivo dos pobres é sempre um governo em favor de uma única parte e, portanto, segundo a definição do bom governo à base do critério do bem comum, é um governo corrupto (Aristóteles, 2011).

Arendt, ao visitar o tema da democracia grega, examinou o tratamento que a tradição da filosofia política lhe deu. Segundo a filósofa, o maior problema era a redução da democracia a uma forma de governo, “tida geralmente como corrompida nos quadros históricos esboçados por Platão e Aristóteles”, como destaca Adverse (2018, p. 142):

Com efeito, o termo democracia costumeiramente adquire um significado pejorativo para esses filósofos, expressando uma forma de governo na qual os ‘muitos’ ocupam o poder tendo em vista a mera satisfação de seus desejos (Platão) ou simplesmente atender a seus interesses particulares (Aristóteles).

Arendt anotou que “essa tradição bloqueia a visão direta dessa experiência política fundamental. A filosofia política, iniciada com Platão, insere a democracia em uma classificação a partir de critérios que, deixam na sombra a especificidade da vida política”, posto que “desconsideram suas ‘experiências fundamentais’ – que são conhecidas, basicamente, sob a forma de igualdade e da distinção, tendo em seu núcleo o fato da pluralidade” (Adverse, 2018, p. 143). Nesse sentido:

A distribuição do poder – se “um”, “pouco” ou “muitos” o exercem – e a conformidade à lei (ou aos interesses) são categorias incapazes de apreender a origem do poder político e da lei, atendo-se meramente à maneira de seu exercício e aplicação. Mais ainda, essas categorias, quando tomadas como critérios definidores, pervertem o sentido da política quando erigem a legalidade como critério suficiente para distinguir o governo bom do ruim (Adverse, 2018, p. 143).

Na disputa em torno da melhor forma de governo, os clássicos do pensamento político moderno, que acompanham com suas reflexões o surgimento e a consolidação dos grandes Estados territoriais predominantemente monárquicos, são, ao menos até a Revolução Francesa e à exceção de Spinoza, favoráveis à monarquia e contrários à democracia, como destaca Norberto Bobbio:

[...] Bodin, Hobbes, Locke, Vico, Montesquieu, Kant, Hegel. Enquanto alguns destes autores que consideram as diversas formas de governo em seu desenvolvimento histórico (como Vico, Montesquieu, Hegel), exaltam a monarquia como forma de governo mais adaptada à época a eles contemporânea, outros (como Hobbes e Bodin) fazem uma comparação em abstrato, na qual são acolhidos todos os motivos antigos e modernos do antidemocratismo (Bobbio, 2021, p. 187).

O décimo capítulo do “De Cive”, de Hobbes, intitulado “Uma comparação entre as três formas de governo, conforme os incômodos de cada uma”, pode ser considerado paradigmático: os argumentos contra a democracia podem ser compreendidos em dois grupos, os que dizem respeito ao sujeito governante (a assembleia popular confrontada com o poder único do rei) e os que dizem respeito ao modo de governar.

Assim, afirma Hobbes que os defeitos das assembleias populares são a incompetência, o domínio da eloquência (e, portanto, da demagogia), a formação de partidos que obstaculizam a formação de uma vontade coletiva e favorecem a rápida modificação de leis, a ausência de segredo. Os inconvenientes do poder quando exercido pelo povo consistem numa maior corrupção – pois numa democracia os cidadãos famélicos, que devem ser satisfeitos pelos dirigentes do povo, são em maior número – e numa menor segurança, causada pela proteção que os demagogos são forçados a conceder aos seus sustentadores, maior corrupção e menor segurança essas que não são compensadas por uma maior liberdade (Hobbes, 2000, p. 91-92).

Rousseau, considerado o pai da democracia moderna, ao seu turno, traz a ideia central de uma associação mediante a qual “cada um, unindo-se a todos, só obedeça, no entanto, a si mesmo, e permaneça tão livre quanto antes” (Rousseau, 2011, p. 52).

O tema rousseauiano da liberdade como autonomia, ou da liberdade definida como “a obediência à lei que o homem prescreveu a si mesmo” (Rousseau, 2011, p. 57), torna-se após as revoluções americana e francesa, e após o nascimento das primeiras doutrinas socialistas e anarquistas, um dos argumentos principais, se não o principal, em favor da democracia frente a todas as demais formas de governo que, se não são democráticas, não podem não ser autocráticas (Bobbio, 2021, p. 190).

O desenvolvimento da democracia do início do século XIX a hoje tem coincidido com a progressiva extensão dos direitos políticos, isto é o direito de participar, ao menos com a eleição de representantes, da formação da vontade coletiva (Bobbio, 2021, p. 190) – exercício de direito que não pode se limitar à participação periódicas de sufrágio, tido como insuficiente à concepção de Arendt sobre a democracia. Para ela, convém repetir que o exercício da política de modo verdadeiramente democrático implica na “participação ativa do povo em decisões relacionadas a questões públicas, e não apenas como a salvaguarda de alguns direitos básicos” (Arendt, 2021, p. 299).

O progresso da democracia caminha passo a passo com o fortalecimento da convicção de que após a idade das luzes, como observou Kant, o homem saiu da menoridade, e como um maior de idade não está mais sob tutela, deve decidir livremente sobre a própria vida, não apenas individual mas, principalmente, a coletiva. Na medida em que um número sempre maior de indivíduos conquista o direito de participar da vida política, a autocracia retrocede e a democracia avança (Bobbio, 2021, p. 190).

Ao lado do argumento ético em favor da democracia entendida precisamente como a realização sobre o terreno especificamente político do valor supremo da liberdade, a avaliação positiva da democracia-autonomia frente à autocracia-heteronomia vale-se geralmente de outros dois argumentos, o primeiro mais propriamente político, o segundo genericamente utilitário:

O argumento político funda-se numa das máximas mais compartilhadas pelo pensamento político de todos os tempos: a máxima segundo a qual quem detém o poder tende a dele abusar. [...] O argumento utilitarista é o que se funda numa outra máxima (menos sólida, para dizer a verdade), segundo a qual os melhores intérpretes do interesse coletivo são os que fazem parte da coletividade e de cujo interesse se trata, isto é, os próprios interessados: neste sentido, *vox Populi vox dei* (Bobbio, 2021, p. 191).

Para Montesquieu, a monarquia aparece ainda uma vez como a forma de governo mais adequada aos grandes Estados territoriais europeus, enquanto o despotismo é a forma mais adequada aos povos orientais e a república (que compreende, como Maquiavel, tanto a república democrática quanto a aristocrática) aos povos antigos (2007, p. 30-33).

Na importante classificação das formas de governo exposta e minuciosamente ilustrada por Montesquieu em “O espírito das leis” existem três espécies de governo: o republicano, o monárquico e o despótico, divididas de acordo com as suas naturezas, ou seja, como o poder é distribuído, e princípios, ou seja, como o poder é exercido.

Na república, que pode ser democrática ou aristocrática, a natureza da primeira está radicada no governo do povo, ao passo que, na segunda, reside no governo de vários. A natureza da monarquia e a do despotismo é a mesma: o

governo de um só (Montesquieu, 2007, p. 23). Já em relação aos princípios, na monarquia é a honra, no despotismo é o temor, na república democrática a virtude e na república aristocrática a moderação (Montesquieu, 2007, p. 34-41).

Eu sua obra “As Origens do Totalitarismo”, Arendt frequentemente se apoia nas lições de Montesquieu para tratar do totalitarismo como uma nova forma de governo, que teria por princípio de ação a ideologia (Arendt, 2012, p. 621 a 623).

Seja como for, a tripartição de Montesquieu torna-se critério fundamental para a interpretação do curso histórico da humanidade na filosofia da história de Hegel, que pode ser considerada a última grande filosofia da história na qual a evolução da civilização é vista através da passagem de uma forma de governo a outra (Bobbio, 2021, p. 195).

Numa de suas obras, “o desenho geral em cujo interior será compreendida e desenvolvida toda a imensa matéria da filosofia da história da idade madura” já está traçado em suas linhas principais: “A continuidade da cultura mundial conduziu o gênero humano, após o despotismo oriental, e após a degeneração da república que havia dominado o mundo, a essa posição intermediária entre as duas precedentes”, que é o “sistema de representação” próprio “de todos os modernos Estados europeus” (Hegel *apud* Bobbio, 2021, p. 195).

Já nas *Lições sobre a filosofia da história*, o tema é retomado e desenvolvido em suas linhas essenciais com as seguintes palavras: “A história universal é o processo através do qual ocorre a educação do homem, que passa da exacerbação da vontade natural ao universal e à liberdade subjetiva. O oriente sabia e sabe que somente um é livre, o mundo grego e romano que alguns são livres, o mundo germânico que todos são livres. A primeira forma que, portanto, vemos na história universal é o despotismo, a segunda é a democracia e a aristocracia, e a terceira é a monarquia (Hegel *apud* Bobbio, 2021, p. 195).

Para Hegel, portanto, assim como para os maiores escritores políticos que refletem sobre a formação e o crescimento do Estado moderno, a



democracia é uma forma de governo que pertence ao passado. Contra o conceito de soberania popular, elaborado em antítese à soberania que existe no monarca, Hegel escreve em “Princípios de Filosofia do Direito”:

O povo, considerado sem o seu monarca e sem a organização necessariamente e imediatamente conectiva da totalidade, é a multidão informe, que não é mais Estado, à qual não cabe mais nenhuma das determinações que existem somente na totalidade formada em si (Hegel *apud* Bobbio, 2021, p. 196).

Feita essa breve descrição e avaliação axiológica sobre a democracia, por meio da tipologia clássica grega e do pensamento político moderno, torna-se oportuno registrar que este artigo adota o conceito de democracia tal como ele foi concebido por Arendt, ou seja, “a participação ativa do povo em decisões relacionadas a questões públicas” (Arendt, 2021, p. 299).

Arendt analisou também o exercício da democracia no Estado-nação. A filósofa anotou que, no seu nascedouro (Séc. XVIII), parecia existir uma feliz ligação entre essa forma de organização de estado – Estado-nação – e a democracia – mas o tempo teria se encarregado de desfazer o equívoco. No caso do Estado-nação francês, o fato de a soberania do povo, que tomou o lugar da soberania da monarquia absolutista, e que, tempos depois, foi entregue às mãos de Napoleão, rapidamente comprovava que os elementos democráticos ali presentes eram extremamente frágeis (Arendt, 2018c, pp. 1962-1963).

Em “Estado-nação e Democracia”, Arendt defendeu que a inadequação do Estado-nação no mundo moderno há tempos já fora demonstrada. A noção de soberania do Estado-nação, prosseguiu ela, seria uma “megalomania perigosa”, e que o Estado-nação seria xenófobo e, neste aspecto, provinciano. Para justificar a sua opinião, afirmou que “só pode existir uma verdadeira democracia onde a centralização do poder no Estado-nação tenha sido rompida e substituída pela difusão de poder nos diferentes centros de poder de um sistema federativo” (Arendt, 2021, p. 304).

Arendt entendeu que o indivíduo, ou o grupo formado por esses indivíduos, são “quase sempre impotentes diante do monopólio do aparato de

um Estado centralmente organizado, e a impotência do cidadão, mesmo quando os seus direitos são protegidos, se coloca numa oposição básica a todas as formas de democracia” (Arendt, 2021, p. 305).

Para a filósofa, é preciso nos confrontamos com o problema de como reorganizar e separar a sociedade de massa moderna, “de modo a permitir uma livre formação de opinião, uma troca sensata de opiniões, de maneira que assim o indivíduo se responsabilize pelas questões públicas”, e ainda que o Estado-nação, caracterizado pelo seu nacionalismo e sua obtusidade egocêntrica, incapaz de transcender suas fronteiras, “podem muito bem fornecer as piores condições imagináveis para isso” (Arendt, 2021, p. 305).

O declínio do Estado-nação é, pois, mais do que apenas o fim de uma forma de organização de estado. Com ele, pereceu também todo um modo de vida, de forma que os padrões morais e os valores que anteriormente tinham apoio na ordem político-jurídica desapareceram da vida pública, isso porque:

A colaboração de muitas sociedades europeias com os nazistas no extermínio dos judeus europeus e a “resistência vergonhosamente pequena” (ETH, p. 600) encontrada pela Gestapo nas formas policiais dos países conquistados são apenas os exemplos mais chocantes das consequências de longo alcance que permitiram Arendt a falar, como se sabe, de “um colapso moral total” (EJ, p. 142) na Europa. Soma-se a isso, evidentemente, a absoluta ausência de direitos dos apátridas em geral e dos refugiados judeus em particular, o que representa para a autora um passo decisivo no “longo processo de preparação do extermínio de seres humanos” (Eth, p. 612) (Volk, 2022, pp. 44-45).

Além do isolamento e da alienação do homem, e do encurtamento da esfera pública, Arendt se ocupou da crítica à democracia representativa ao analisar o sistema multipartidário, sistema admitido por ela como a única forma através da qual a soberania do povo poderia ser afirmada em um Estado-nação.

Em muitos casos, afirmava Arendt – e sempre com a concordância das massas no sentido mais amplo – o sistema multipartidário se encerra com o estabelecimento de uma ditadura de partido único e com a extinção das instituições especificamente democráticas do Estado-Nação (Arendt, 2021, p. 300).

Por tudo isso é possível afirmar que o sistema de representação moderno, característico do Estado-nação, não é compatível com a ação política, ao menos no sentido que Arendt atribui ao termo, pois:

[...] a representação termina por reproduzir a dominação e reduzir a política à administração, o regime político da democracia representativa não significará, aos olhos de Arendt, qualquer avanço em nossa realidade política. Pelo contrário, será considerada uma força retrógrada frente às pretensões revolucionárias, traindo o espírito revolucionário e reativando um esquema de dominação anterior ao período das grandes transformações sociais (Adverse, 2013, p. 417).

Na perspectiva de Arendt (2011, p. 320-351), o sistema de partidos, a exemplo do sistema de conselhos, são fenômenos políticos que possuem uma origem comum: as revoluções modernas e o processo de democratização política. Não obstante, Arendt entende que os partidos traem o espírito revolucionário – diferentemente dos sistemas de conselho, pois:

[...] sempre agem como facção, porque retiram de seus titulares o poder que espontaneamente nasce nos processos revolucionários, porque são o terreno propício para o surgimento do personagem do “político profissional”, porque substituem os mecanismos para troca e formação de opinião pela ideologia, porque aniquilam a pluralidade em favor da unicidade (Adverse, 2013, p. 418).

Tal sistema desatende o desejo de “empoderamento’ popular típico das revoluções modernas”. Frustrando esse desejo, prossegue Adverse em sua análise, na forma de uma sociedade administrada ou pervertendo-o no momento da instituição do poder constituído, “o sistema representativo aborta o potencial emancipatório da revolução ao atingir seu núcleo: a ação política” (Adverse, 2013, p. 415).

Seria necessário retomar o sistema de conselhos, tido por Arendt como a forma de organização política “que melhor corresponde à novidade trazida pelos processos revolucionários modernos” (Adverse, 2013, p. 420). Para ela (Arendt, 2011, p. 331), o nascimento do Estado-Nação, o advento da democracia representativa e o sucesso do sistema partidário corresponderam à perda do

espírito revolucionário, o sistema de conselhos seria a única forma política capaz de mantê-lo vivo (Adverse, 2013, p. 420).

Como anota Adverse, apoiado em Arendt, “o sistema de conselho seria um órgão de ‘ação e ordem’ formado espontaneamente, ou seja, sua estrutura e seu funcionamento se identificam com a própria revolução”. Dizendo de outro modo, “os conselhos são, para Arendt, órgãos do poder, no sentido preciso que ela dá a esse conceito. E por essa razão ela afirmará categoricamente que os conselhos são (foram) ‘espaços de liberdade’ (Arendt, 2011, p. 311)”. E o comentador de Arendt ressalta ainda que:

O sistema de conselhos não é um modelo a ser seguido, mas a constatação de que na realidade política, especialmente nos casos extremos do fenômeno revolucionário, o poder que vem a existir tem como condição de possibilidade e exercício o surgimento de espaços em que as opiniões são formadas por meio de seu enfrentamento e refinamento. Uma vez reconhecida essa natureza do poder, é perfeitamente lícito e desejável tentar prevenir o definhamento do espírito público pela via institucional. É nesse contexto que adquire sentido o forte interesse de Arendt pelo modelo jeffersoniano das “repúblicas elementares”, isto é, o sistema dos distritos (*wards*) (Adverse, 2013, p. 421).

Em conclusão, torna-se necessário superar a crise na democracia representativa por meio do fortalecimento da república e do espírito revolucionário – o primeiro, por meio da descentralização do poder, como entendia Jefferson (*apud* Arendt, 2011, p.313), o segundo pela retomada do gosto pela liberdade e felicidade públicas – exteriorizadas pelo exercício direto da política, que transcenda as liberdades civis e não se resumam ao fastio e ao bem-estar social.

Arendt (2012, p. 639) acreditava que o nascimento de novos homens e mulheres, constituía um revide ao advento de movimentos totalitários, assim como a possível superação do homem atomizado, que tudo apequena e que impossibilita a criação do espaço da política. Citando Agostinho, afirmou que “o homem foi criado para que houvesse um começo”, para depois arrematar que “cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós”. É com a política – necessidade imperiosa à vida humana, tanto a do

indivíduo, quanto da sociedade, por meio do qual se dá a liberdade e felicidades públicas (Arendt, 2018a, pp. 40, 48 e 49).

Conclui-se que o triunfo de um tipo humano que encontra sua satisfação simplesmente no processo de trabalho e de consumo forjou uma sociedade constituída por pessoas que abandonaram o espaço público, e que esse tipo de homem, atomizado e incapaz de se ocupar com a política, compõe as massas que sustentam movimentos totalitários, que as organizam, por meio da ideologia e do terror, a fim de permanecerem no poder.

A crise da sociedade moderna do século passado, onde não havia mais regras, padrões ou verdades tradicionais eternas, parece persistir até os dias atuais. Alertas não bastaram à superação do homem atomizado, que continua a servir a regimes para a consolidação de algumas formas de autoritarismo. Essa crise pode ser suplantada pelo revide aos movimentos totalitários, o que se dá por meio da descentralização de poder e pela superação do homem atomizado com a criação do espaço político necessário ao exercício da política, possibilidade que sempre se renova com a natalidade.

### **Referências bibliográficas**

ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

ADVERSE, Helton. Arendt e a Democracia Representativa. *Pensando – Revista de Filosofia*, vol. 9, n. 17, p. 139-155, 2018.

ADVERSE, H. (2013). Arendt, a democracia e a desobediência civil - DOI: 10.9732/P.0034-7191.2012v105p409. *Revista Brasileira De Estudos Políticos*. 105, 409-434. <https://doi.org/10.9732/P.0034-7191.2012v105p409>.

ARENDDT, Hannah. *Pensar sem corrimão: compreender (1953-1975)*. Trad. Beatriz Andreiuolo...[et al.]. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

ARENDDT, Hannah. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. 13. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.

ARENDDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*; Trad. José Rubens Siqueira. 25. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ARENDDT, Hannah. *O que é política?* Org. Úrsula Ludz; Trad. Reinaldo Guarany; Kurt Sontheimer. 12. ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018a.

ARENDDT, Hannah. *Thinking Without a Banister: essays in understanding 1953-1975*. New York: Schocken Books, 2018b.

ARENDDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARENDDT, Hannah. *Compreensão e Política*. In: ARENDDT, Hannah. *A dignidade da política*. 3. ed., Trad. Helena Martins, Frida Coelho, Antônio Abranches, César Almeida, Cláudia Drucker e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 39-53.

ARISTÓTELES. *A Política*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

BOBBIO, Norberto. *Estado, Governo e Sociedade: fragmentos de um dicionário político*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. 25 ed., Paz e Terra: Rio de Janeiro, 2021

CALDEIRA NETO, Odilon; GONÇALVES, Leandro Pereira. *O fascismo em camisas verdes: do integralismo ao neointegralismo*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2020.

CORREIA, Adriano. *O Eichmann de Hannah Arendt*. Estado de São Paulo. São Paulo. 30 de jun. 2020. Estado da Arte. Disponível em <<https://estadodaarte.estadao.com.br/eichmann-hannah-arendt-anpof-correia/>>. Acesso em 23 set. 2020.

CORREIA, Adriano. *Pensar o que estamos fazendo*. In: ARENDDT, Hannah. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. 13. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020a.

CORREIA, Adriano. *Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical*. Argumentos, Fortaleza, ano 5, n. 9, jan./jun 2013, p. 63-78.

FINCHELSTEIN, Federico. *Brasil abdicou de sua liderança regional*. O Estado de São Paulo. São Paulo, ano 141, nº 46282, 05 jul. 2020, Internacional, A12.

FINCHELSTEIN, Federico. *Do Fascismo ao Populismo na História*. Trad. Jaime Araújo. São Paulo: Almedina, 2019.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. trad. Eunice Ostrenky. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KELSEN, Hans. *Teoria Geral do Direito e do Estado*. Trad. Luiz Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LEVI, Primo. *É isto um homem?* Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

MONTESQUIEU, Charles de. *Do espírito das leis*. trad. Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2007.

MÜLLER, Maria Cristina. *Apologia à obra A Condição Humana de Hannah Arendt 60 anos após a sua publicação*. Princípios, Natal, v. 25, n. 48, Set.-Dez. 2018, p. 31-58.

MÜLLER, Maria Cristina. *Totalitarismo e Poder Político em Arendt*. In: CHITOLINA, C. L.; PEREIRA, J. A.; OLIVEIRA, L. B. de; BORDIN, R. A. (Org.) *Estado*,

indivíduo e sociedade: problemas contemporâneos, Jundiaí, Paco Editorial, 2012, p. 307-325.

MÜLLER, Maria Cristina. O imperativo da compreensão. In: OLIVEIRA, Kathlen Luana de; SCHAPER, Valério Guilherme (Org.) Hannah Arendt: uma amizade em comum, São Leopoldo, Oikos/EST, 2011, p. 11-23.

ORTEGA Y GASSET, José. A Rebelião das Massas. Trad. Felipe Denardi. Campinas: VIDE Editorial, 2016.

PLATÃO. As Grandes Obras. Trad. Carlos Alberto Nunes, Maria Lacerda de Souza e A. M. Santos, São Paulo: Mimética, 2019.

PLATÃO. A República. Trad. Leonel Vallandro. 4. ed., Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do Contrato Social. São Paulo: Penguin Companhia. 2011.

THUCYDIDES. The History of the Peloponnesian War. Trad. Richard Crawley. Edição do Kindle. s. d.

VOLK, Christian. A Ordem da Liberdade: direito e política no pensamento de Hannah Arendt. Eduerj e Contracorrente. Rio de Janeiro e São Paulo, 2022.