

## ARENDT E A DEMOCRACIA REPRESENTATIVA

*Arendt and Representative Democracy*

**Helton Adverse**

**UFMG**

**Resumo:** Este trabalho tem por primeiro objetivo examinar os fundamentos das críticas de Hannah Arendt à democracia representativa. Para tanto, será preciso retomar os aspectos centrais de suas análises da democracia grega, incluindo suas invectivas contra a tradição da Filosofia Política que teria obscurecido seu sentido autêntico. Em segundo lugar, o artigo tenta demonstrar que as reservas de Arendt a respeito da democracia representativa não conduz, em absoluto, a sua completa rejeição.

**Palavras-Chave:** Hannah Arendt, democracia, representação, pluralidade.

**Abstract:** The first aim of this paper is to examine the foundations of Hannah Arendt 's criticism of representative democracy. To do so, it will be necessary to retake the central aspects of her analyzes of Greek democracy, including her invectives against the tradition of Political Philosophy that has obscured its authentic meaning. Secondly, the article attempts to demonstrate that Arendt's reservations about representative democracy does not, in anyway, lead to its complete rejection.

**Keywords:** Hannah Arendt, democracy, representation, plurality.

Hannah Arendt, aparentemente, não demonstra grande entusiasmo pela democracia moderna, isto é, a democracia liberal representativa, típica de uma sociedade de massas. Mais precisamente, ela lhe dirige críticas muito duras. Afinal de contas, a democracia moderna é marcada pelo encurtamento da esfera pública, pela subordinação do político à economia, pela redução da ação política a uma atividade administrativa, pelo empobrecimento de nossa

experiência política. Além disso, a democracia moderna, como ela explicita em *A condição humana*, coincide com o advento do “social”, isto é, a penetração na luminosidade do domínio público daquilo que até então, durante séculos, havia permanecido na sombra do espaço privado, com o conseqüente embaralhamento de suas fronteiras e destruição de sua natureza primeira<sup>1</sup>. Desde as *Origens do totalitarismo*, Arendt chama a atenção para o empobrecimento da vida política nos últimos duzentos anos, exemplificado nas transformações do *citoyen* em *bourgeois* e deste em “filisteu”. O *citoyen* reivindica seus direitos políticos e, nesse sentido, ainda pode ser considerado um homem de ação. O *bourgeois*, por sua vez, se reconhece como sujeito de interesses, mas ainda é capaz de experimentar um sentimento de classe, de pertencimento a determinado grupo social. Mas o “filisteu” representa a degradação do *bourgeois*, quer dizer, ele é o homem unicamente obstinado em perseguir sua carreira profissional e devotado a sua família, apartado de sua classe social. E é precisamente a partir dos traços deste indivíduo atomizado que irá se formar a figura do “homem de massa”, aquele mesmo que Himmler mobilizou para perpetrar os maiores “crimes de massa” da história<sup>2</sup>.

Nesta visão pouco favorável à democracia moderna que Arendt nos apresenta nos deparamos, então, de um lado, com a esgarçada da esfera pública, causada pela hegemonia da questão econômica; de outro, com a atomização do indivíduo e sua correspondente alienação dos assuntos públicos. Ora, o modelo representativo que essa democracia adotou é perfeitamente natural, visto que, ao mesmo tempo, ele favorece a sobreposição de interesses particulares (ou de classe) aos interesses comuns e limita severamente a esfera da ação individual<sup>3</sup>. Mas ele o faz – e aí está o segredo de seu sucesso – por meio de um sistema eleitoral que permite o acesso ao poder daqueles que acenam com a miragem da realização dos interesses que, embora em aparência sejam públicos, são, na verdade, privados. Em suma, o indivíduo alienado da vida pública é o complemento natural de uma forma de exercício do poder cuja finalidade é essencialmente econômica. E o mecanismo representativo é o instrumento com o qual fazemos o perfeito ajuste entre essas duas dimensões da democracia moderna: o individualismo e o domínio incontestado dos interesses econômicos. A democracia

---

<sup>1</sup> ARENDT, Hannah. *The Human condition*. Chicago: Chicago University Press, 1958, pp. 22-78.

<sup>2</sup> ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. Nova York: Harcourt and Brace, 1973, p. 338.

<sup>3</sup> Para uma apresentação detalhada das críticas de Arendt, vale a pena consultar o capítulo 4 do livro de George KATEB. *Hannah Arendt. Politics, conscience, evil*. New Jersey: Rowman & Allanheld, 1983, pp. 115-48.

---

representativa coloca, então, o duplo inconveniente de desnaturar a política, na medida em que ela é dominada pela economia, e produzir o desinteresse pela coisa pública.

Contudo, acreditamos – por uma razão que vamos logo explicitar – que seríamos vítimas de um grande erro se tomássemos essa visão crítica como uma condenação da democracia representativa *tout court*. O alvo de Arendt é sobretudo o efeito deletério do processo de despolitização que caracteriza a modernidade, o que pode, certamente, envolver o dispositivo representativo, mas isso não significa que ele deva ser identificado como uma das causas das calamidades de nosso tempo. Como veremos em seguida, as considerações de Arendt acerca da representação são muito sóbrias e equilibradas, fundamentadas em uma análise lúcida do contexto histórico a que pertencemos.

Para explorarmos esse problema, vamos seguir duas vias: a primeira deve nos conduzir à natureza da representatividade típica da democracia moderna, o que nos permitirá compreender o foco da crítica de Arendt ao modelo representativo. A segunda via, que percorreremos primeiro, permitirá apresentar os fundamentos das objeções de Arendt, isto é, trataremos de examinar de modo mais pormenorizado as bases sobre as quais se assentam suas críticas.

\*

As críticas de Arendt à democracia representativa, como acabamos de ver, não podem ser isoladas de suas considerações acerca da modernidade política. Via de regra, a questão da representatividade não recebe um tratamento a parte em sua obra, Arendt a examinando no contexto amplo da experiência moderna que deixou escapar o sentido autêntico da política. Mas qual é esse sentido? Responder a essa pergunta nos abrirá a via para reencontrar o problema da democracia, sobretudo porque a democracia, em sua acepção originária, é constante objeto de inquirição de Arendt. Dizendo de outra maneira, a crítica de Arendt à democracia representativa não pode ser desvinculada de sua compreensão da democracia em sua dimensão originária, tal qual a encontramos na antiguidade grega.

Se Arendt, como dissemos, visita inúmeras vezes o tema da democracia grega, é possível distinguir, em sua abordagem, dois pontos de ataque (dependentes um do outro). O primeiro consiste em examinar o tratamento que a tradição da filosofia política lhe concedeu, especificamente, Platão e Aristóteles. O segundo ponto de ataque consiste em demonstrar

que essa tradição bloqueia a visão direta dessa experiência política fundamental. No que diz respeito à tradição da filosofia política, o maior inconveniente que esta coloca é a redução da democracia a uma forma de governo, em geral tida como corrompida nos quadros históricos esboçados por Platão e Aristóteles. 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)<sup>4</sup>. Contudo, ao chamar nossa atenção para a desqualificação da democracia operada pela filosofia política clássica, o objetivo de Arendt não é recuperar propriamente o termo, mas mostrar que no núcleo do sistema de classificação das teorias dos regimes se encontra um preconceito contra a política, correspondente à obliteração de seus traços essenciais. Somente quando esse preconceito for trazido à luz será possível abrir o caminho para a verdadeira apreensão da natureza da experiência da pólis.

E qual é esse preconceito? Dos inúmeros textos de Arendt que poderíamos mobilizar para responder a essa questão, vamos utilizar dois menos conhecidos, mas não menos iluminadores porque – e essa é a principal razão de nossa escolha – é um dos poucos trabalhos em que Arendt analisa mais detalhadamente as teorias clássicas (Platão e Aristóteles) do regime. Trata-se de dois documentos pertencentes ao enorme volume de material bibliográfico que Arendt produziu na primeira metade dos anos 1950, quando investigava, logo após a publicação de *Origens do totalitarismo*, as relações ente o marxismo e o sistema totalitário<sup>5</sup>. Arendt inicia o primeiro deles, intitulado “Lei e Poder”, da seguinte maneira:

---

<sup>4</sup>É importante notar, contudo, que o tratamento dado à democracia por Aristóteles está longe de se reduzir a sua simples condenação. Na *Política*, especialmente nos livros 3 e 6, encontramos uma análise pormenorizada de sua estrutura e fundamentos. Para uma análise da democracia em Aristóteles bastante divergente daquela apresentada por Arendt, ver Francis WOLFF. *Aristóteles e a política*. Trad. de T. C. Stummer e L. Watanabe. São Paulo: Discurso, 1999 e Sérgio CARDOSO. “Que República? Notas sobre Tradição do Governo Misto”. In: BIGNOTTO, Newton (org). *Pensar a república*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

<sup>5</sup> Ambos os textos foram preparados para publicação por Jerome Kohn e Jessica Reifer em 2007, e saíram nos números 3 e 4 do volume 74 da revista *Social Research*. Ambos foram publicados sob o título geral de “The Great Tradition”. Coube ao primeiro o nome de “Law and Power” e ao segundo “RuleandbeingRuled” (pp. 713-26; pp. 941-54, respectivamente). Esse material foi novamente publicado em ARENDT, Hannah. *Thinking without a banister. Essays in understanding, 1953-1975*. Nova York: Socken Books, 2018, pp. 43-68. Vale ainda notar que esses textos foram traduzidos por Eduardo Bodzjak Júnior e Adriano Correia em 2011, e publicados em *O que nos faz pensar*, nº 29, pp. 273-98. Seguimos aqui a tradução.

Desde Platão, todas as definições tradicionais das naturezas dos vários tipos de governo têm repousado sobre dois pilares: lei e poder. As diferenças entre as várias formas de governo dependiam da distribuição do poder, de se um único homem, os mais distintos cidadãos ou o povo possuía o poder de governar. A natureza de cada uma dessas formas de governo era julgada boa ou ruim de acordo com o papel desempenhado pela lei no exercício do poder: o governo legal (*lawful*) era bom e o governo ilegal (*lawless*) ruim. Contudo, o critério da lei como um padrão de medida para o governo bom ou ruim foi muito cedo substituído, já na filosofia de Aristóteles, pela noção, completamente diferente, de interesse, com o resultado de que o governo ruim se tornou o emprego do poder no interesse dos governantes, e o bom governo o emprego do poder no interesse dos governados<sup>6</sup>.

A filosofia política, iniciada com Platão, insere, assim, a democracia em uma classificação a partir de critérios que, malgrado sua força descritiva, deixam na sombra a especificidade da vida política uma vez que desconsideram suas “experiências fundamentais”<sup>7</sup>. A distribuição do poder – se “um”, “poucos” 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. *O problema, para Arendt, é que do ponto de vista da legalidade pouco importa se o governo é exercido por um ou muitos, desde que esteja garantida a aplicação da lei*<sup>8</sup>. Nesse caso, o poder é reduzido à sua dimensão coercitiva, isto é, a um simples instrumento de consecução da lei<sup>9</sup>. (No fundo, o que visa a crítica de Arendt é algo que, segundo ela, vai caracterizar toda a tradição da filosofia política, a saber, a inclinação a medir a vida política com padrões extra-políticos). Ora, como ela vai mostrar já nesse texto, mas sobretudo em seus trabalhos posteriores, as leis, assim como o poder, podem ser remetidos a outras origens, vale dizer, à “experiência política grega pré-filosófica”, onde elas são compreendidas “como as fronteiras que os homens estabelecem entre si ou entre uma cidade e outra”<sup>10</sup>. Nesse sentido, as leis podem ser comparadas aos muros que cercam a *pólis*, ao mesmo tempo dando-lhe proteção e delimitando o espaço para

<sup>6</sup> ARENDT, Hannah. “A Grande Tradição”, art. cit., p. 274.

<sup>7</sup> Como veremos adiante, essas “experiências fundamentais” são conhecidas, basicamente, sob a forma da igualdade e da distinção, tendo em seu núcleo o fato da pluralidade.

<sup>8</sup> ARENDT, Hannah. “A Grande Tradição”, art. cit., pp. 274-5.

<sup>9</sup> Ainda desprovida do aparato conceitual que irá desenvolver nos anos seguintes à redação desse texto, Arendt não pode deduzir essa conclusão, mas não é difícil dar esse passo quando se conhece o desenvolvimento posterior de seu pensamento.

<sup>10</sup> ARENDT, Hannah. “A Grande Tradição”, art. cit., p. 276. Para esse sentido de lei ver também ARENDT, Hannah. *The Human condition*, op. cit., pp. 63-4.

a ação política. Que esse sentido específico de *nomos* pouco tem a ver com a concepção filosófica de uma ordem natural se revela no fato de que, sempre nessa dimensão pré-filosófica da vida política, a atividade legislativa não era considerada pelos gregos como uma forma de ação política. Pelo contrário, a lei, como construção, como artifício, estava mais próxima da fabricação, da *poesis*, do que da ação, da *praxis*. Por isso, não causa surpresa o fato de que o legislador, o *nomoteta*, ser, na maioria das vezes, um estrangeiro, aquele que não participará da vida política ordinária uma vez acabada sua tarefa.

A filosofia política, em contrapartida, se utiliza de uma compreensão da lei completamente diferente. Ela é entendida, como podemos ver já em Píndaro, como uma ordem inerente ao universo, garantindo sua ordem e governando seu movimento<sup>11</sup>. O problema com essa concepção de lei, na perspectiva de Arendt, é seu caráter eminentemente não político. Ela “não é estabelecida nem concebida por homens ou deuses; se é chamada divina é porque governa inclusive os deuses. Essa lei, obviamente, não poderia ser concebida como um muro ou uma fronteira erigida pelo homem”<sup>12</sup>. *Mais ainda, essa lei não poderia ter sua aplicação restrita a uma cidade ou a um povo em particular: ela é forçosamente universal e, portanto, termina por apagar a fronteira que separa uma pólis de outra e, no interior da própria pólis, o público do privado.* Para Arendt, este é o passo decisivo, que vai levar a tradição da filosofia política a reformular inteiramente o problema do poder. Com efeito, se tudo o que existe, se todos os particulares, se a cidade e a casa, estão igualmente subordinados a uma lei universal, então é perfeitamente justificada a submissão a um mesmo poder, a um mesmo governo. A distinção, crucial na vida política (e mesmo para Aristóteles, segundo Arendt), entre o governo da casa e o poder político, se desvanece em favor da ideia de poder único que comanda todas as coisas.

Outra consequência maior do apagamento dessa distinção será a passagem de uma categoria que pertence inicialmente ao domínio privado para a esfera pública, a saber, a própria noção de “governo” (*rule*), ou ainda, a separação entre “governantes e governados”. Arendt não hesita em afirmar que a vida grega na *pólis* desconhecia tal divisão entre os cidadãos:

<sup>11</sup> ARENDT, Hannah. “A Grande Tradição”, art. cit., p. 278.

<sup>12</sup> ARENDT, Hannah. “A Grande Tradição”, art. cit., p. 278.

A divisão entre governar e ser governado foi experienciada primeiro no campo privado, que separou aqueles que governam daqueles que são sujeitos à necessidade. A vida público-política funda-se nessa divisão como sua condição pré-política, mas o próprio conceito de governo (*rule*) originalmente não desempenhava papel algum nela. Isso se tornou enfaticamente verdadeiro para a cidade-Estado e seu conceito de igualdade entre os cidadãos, para os quais a liberdade é uma condição pré-política e não o conteúdo da política nem um ideal político –mas já era verdadeiro para uma época anterior. Agamenon era um rei dos reis, e mesmo na aparente glorificação do trabalho por Hesíodo encontramos sempre presentes o escravo ou o servo, que executam o comando de seus senhores<sup>13</sup>.

À semelhança do que faz com a noção de lei, a tradição da filosofia política vai retirar de um domínio não político um de seus conceitos basilares, com os quais pôde organizar as formas da vida política sob uma teoria dos regimes. Assim, a ideia de “governo” está a serviço não da *elucidação* da vida política, mas de seu *enquadramento* em um projeto que atende aos interesses da filosofia, mas não aos da cidade. Na verdade, a ideia de governo fere um aspecto crucial da experiência política, e isso de modo geral, quer dizer, não apenas a política da *pólis*, mas mesmo aquela que se faz no contexto de um empreendimento bélico como a guerra de Troia (na experiência de um *reinado*, diz Arendt), como vemos na citação acima. E o que é profundamente ferido com a transposição do “governo” para a cidade é a ideia de “igualdade” ou, na linguagem política, a ideia de *isonomia*.

É imprescindível reter essa noção de isonomia para avançarmos em nosso percurso. *Com efeito, o que a tradição da filosofia política, com sua concepção de governo, impede de enxergar é a implicação mútua entre isonomia e democracia.* Na teoria dos regimes clássica, a democracia (e pouco importando aqui se é inserida no grupo das formas de governo degeneradas) é reduzida a uma forma de dominação, ou seja, ela é entendida como o “governo dos muitos” sobre os demais. Ela opera, portanto, no mesmo registro que as demais formas, apoiando-se sobre a divisão entre governantes e governados. Evidentemente, essa é a condição para que ela integre o quadro classificatório. Porém, na perspectiva de Arendt, isso significa perder de vista sua essência igualitária. *Na verdade, a democracia, entendida como a forma de associação política baseada na igualdade entre os cidadãos, não é exatamente uma forma política, mas a forma política.* Mesmo um regime de natureza aparentemente “monárquica”, como aquele que organizou a comunidade dos aqueus em sua campanha contra Troia, detém, fundamentalmente, um elemento democrático, o que não é difícil de

<sup>13</sup> ARENDT, Hannah. “A Grande Tradição”, art. cit., p. 289. Ver também ARENDT, Hannah. *The Human condition*, op. cit., pp. 28-38.

perceber quando lembramos, como faz Arendt, de que Agamenon não era mais do que um *primus inter pares*, um “rei entre reis”<sup>14</sup>.

Sem isonomia não há comunidade política e, por esse motivo, Arendt prefere traduzi-la na chave da *isegoria*, isto é, como o direito de aceder ao espaço público, mas também entende isonomia como o direito de estar “entre seus iguais”, os *homoioi*<sup>15</sup>. Mais ainda, ela lembra, em diversas ocasiões (servindo-se de Heródoto), que *isonomia* era o termo escolhido pelos próprios atenienses para definir seu regime político<sup>16</sup>. Mesmo que do ponto de vista histórico seja questionável a preponderância do termo *isonomia* sobre *democracia*, o fato é que Arendt, a propósito da noção de isonomia, lança um ataque vigoroso à tradição da filosofia política, quebrando sua espinha dorsal, a saber, a identificação entre poder e domínio ou entre lei e comando. Ora, está claro então que para ela a isonomia não é propriamente um *status* jurídico, mas a condição livre do cidadão que não conhece, na cidade, a divisão entre governantes e governados. Em suma, a isonomia coincide com a liberdade. Uma passagem do livro que deveria ser uma introdução à política e que Arendt jamais concluiu esclarece esse ponto:

“Política”, no sentido grego da palavra, está centrada na liberdade, sendo que a liberdade é entendida negativamente como não ser governado nem governar, e positivamente como o espaço que pode ser criado apenas pelos homens e no qual cada homem move-se entre seus pares. Sem aqueles que são meus iguais, não há liberdade e é por isso que aquele que governa os outros (...) é na verdade um homem mais feliz e mais invejável do que aqueles que ele governa, mas ele não é em absoluto mais livre. Ele move-se em uma esfera onde não há qualquer liberdade. Isso nos parece difícil de entender porque vinculamos a igualdade com o conceito de justiça, não com o de liberdade, e por isso entendemos errado o termo grego para a Constituição livre, *isonomia*, como se significasse o que a igualdade diante da lei significa para nós. Mas a *isonomia* não significa que todos os homens são iguais diante das leis, ou que a lei é a mesma para todos, mas meramente que todos podem reivindicar a participação na atividade política, e na *pólis* esta atividade tomou primariamente a forma do

<sup>14</sup> ARENDT, Hannah. “A Grande Tradição”, art. cit., p. 289.

<sup>15</sup> ARENDT, Hannah. *The Human condition*, op. cit., p. 41.

<sup>16</sup> ARENDT, Hannah. *The Human condition*, op. cit., p. 32. Ver também *Sobre a violência*: “Quando a cidade-Estado ateniense denominou sua Constituição uma isonomia, ou quando os romanos falaram de uma *civitas* como a sua forma de governo, tinham em mente um conceito de poder e de lei cuja essência não se assentava na relação de mando-obediência, e que não identifica poder e domínio ou lei e mando” (ARENDT, Hannah, *Sobre a violência*. Trad. de A. Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000, p. 34).

---

falar um com o outro. *Isonomia* é assim essencialmente o igual direito à fala e como tal o mesmo que *isegoria*<sup>17</sup>.

Mas torna-se necessário avançar outro ponto. Para além de sua realidade histórica, em que consiste exatamente a isonomia e o enorme peso que Arendt lhe confere apenas podemos compreender ser nos reportarmos a um dos conceitos maiores do pensamento arendtiano, vale dizer, o conceito de *pluralidade*. Vamos examinar muito brevemente essa noção para, em seguida, voltarmos à democracia grega.

Do ponto de vista fenomenológico e existencial, a pluralidade é um *faktum* que condiciona a vida política: “os homens vivem na terra e habitam o mundo, não o Homem”<sup>18</sup>. Dessa fórmula, incontáveis vezes repetida por Arendt, ela pode deduzir não somente as bases da vida política, mas também explicitar as condições em que os seres humanos estabelecem suas relações: a pluralidade *implica* igualdade e diferença, isto é, a unicidade de cada ser humano. Caso contrário, ela seria mera multiplicidade<sup>19</sup>, a repetição de coisas homogêneas no mundo. *Do ponto de vista político, a pluralidade é confirmada pela isegoria na medida em que consiste na livre manifestação da doxa, quer dizer, de como o mundo aparece para cada um dos cidadãos que adentram o espaço público*. Mais uma vez, a experiência democrática se mostra estranha à lógica da dominação (ou da divisão ente governantes e governados), visto que a afirmação da *doxa* lança por terra a pretensão de um discurso totalizante, um discurso que compreendesse a realidade em sua totalidade e que justificasse a identificação do poder com comando (*rule*).

Convém ter em mente esses aspectos da pluralidade, pois eles permitem escavar o solo em que a democracia deita suas raízes mais profundas. Ela é a forma de vida política que corresponde à manifestação da igualdade e da distinção, como vemos claramente exemplificada na *pólis*. Arendt não deixa de observar que a cidade, ao mesmo tempo em que dispõe de uma estrutura igualitária, assegura a possibilidade de cada cidadão conquistar sua distinção por meio da ação política, isto é, desvelar-se e mostrar-se “melhor” (*aristeuien*) frente a seus pares no espaço “agonístico” da ágora<sup>20</sup>. A democracia é, assim, a estrutura que conserva a “teia dos relacionamentos humanos” em um espírito de competição mas, ao

---

<sup>17</sup> ARENDT, Hannah. “Introduction into Politics”. In: *The promise of politics*. Nova York: Schocken Books, 2005, pp. 119-20.

<sup>18</sup> ARENDT, Hannah. *The Human condition*, op. cit., p. 7.

<sup>19</sup> Para essa distinção, ver o capítulo V de *The Human condition*.

<sup>20</sup> ARENDT, Hannah. *The Human condition*, op. cit., pp. 175-81.

mesmo tempo, de reconhecimento da igualdade. E não escapa a Arendt o fato de que os atenienses estavam plenamente conscientes dessa natureza da *pólis*, a ponto de expressá-la sob a forma de uma instituição política, o *epithaphios logos*, cuja exemplo mais famoso é certamente a oração de Péricles transcrita por Tucídides. E não poucas vezes Arendt referiu-se a essa oração fúnebre para realçar os traços distintivos da democracia ateniense, em especial sua capacidade de conservar a memória das ações humanas, por natureza “frágeis e intangíveis”, destinadas a cair no abismo do esquecimento se o poeta – ou a cidade – não mantém viva no discurso a imagem dos cidadãos que, heroicamente, se sacrificaram em nome de Atenas<sup>21</sup>. A oração fúnebre, além disso, consolida a imagem que a cidade tem de si mesma como espaço da igualdade e da liberdade<sup>22</sup>, e onde os cidadãos experimentam, sem excesso, o amor pelo belo, e podem filosofar sem perder o vigor (*philokaloumengarmet'euteleias kai philosophoumenaneumalakias*)<sup>23</sup>.

Arendt considera o trecho citado acima um “desafio” para a tradução. Mesmo assim, ela se arrisca, vertendo-o da seguinte maneira: “Nós amamos a beleza dentro dos limites do julgamento político, e nós filosofamos sem o vício bárbaro da efeminação”<sup>24</sup>. O que nos parece notável na interpretação que Arendt dá dessa última passagem é justamente o fato de que a *pólis* é definida como o espaço da liberdade de exercício do pensamento e do gosto, isto é, a manifestação, no registro das faculdades espirituais, da pluralidade. E o que condiciona esse exercício das faculdades é a realidade política da pluralidade, materializada na cidade. Uma anotação de junho de 1953 coloca o problema em termos muito claros:

Para os amigos da pluralidade, o mundo não se mostra jamais exatamente sob o mesmo aspecto para dois homens. A maior parte do autêntico *politeuein* consiste na comunicação viva e recíproca da *doxa* (...) Valora-se em relação aos outros e em oposição a eles, é *aristeuein*. Péricles, por quem Platão mostra desprezo no *Górgias*, queria que o *philokaloumenon kai philosophoumenon* existisse de maneira ainda mais viva que o *politeuein*, e não que este impusesse suas normas do exterior enquanto *tokalon* e *tosophon*. O homem não é a medida de todas as coisas, não mais do que Deus é a medida das coisas humanas ou que as coisas são a medida dos homens. O que nos condiciona é o fato da pluralidade enquanto tal<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> ARENDT, Hannah. *The Human condition*, op. cit., pp. 197-8.

<sup>22</sup> A respeito, ver o belo livro de LORAUX, Nicole. *A invenção de Atenas*. Trad. de L. Valle. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

<sup>23</sup> TUCÍDIDES. *History of Peloponnesian war*, II, 40. Trad. de R. Warner. Nova York: Penguin, 1954, p. 147.

<sup>24</sup> ARENDT, Hannah. “The Crisis in Culture”. In: *Between past and future*. Nova York: Penguin, 1968, pp. 213-4.

<sup>25</sup> ARENDT, Hannah. *Journal de pensée. 1950-1973*. Trad. de S. Courtine-Denamy. Paris: Seuil, 2005, p. 425.

Como podemos ver, a democracia é a forma política na qual a pluralidade se faz presente tanto na dimensão “instituinte” – como condição da vida política – quanto em sua dimensão “instituída” – nas próprias instituições políticas imprescindíveis à *pólis*. Em termos aristotélicos, a democracia não somente se enraíza na pluralidade, mas a reatualiza, a confirma nas instituições políticas, sobretudo na liberdade de fala e de ação.

\*

Uma vez esclarecido o vínculo que une democracia a pluralidade, podemos voltar à questão inicial, quer dizer, aquela que concerne ao posicionamento de Arendt frente à democracia representativa moderna.

Em linha gerais, poderíamos dizer que a democracia representativa não realiza as potencialidades da democracia originária, transformando-se rapidamente em uma nova forma de elitismo político ou resvalando em um formalismo que reserva pouquíssimo espaço para a autêntica vida cívica. Como se esses obstáculos não fossem suficientes, ainda seria possível detectar na base do sistema democrático moderno alguns dos elementos que permitem compreender a ascensão dos regimes totalitários: o desinteresse pela coisa pública, a massificação do povo e a atomização do indivíduo. Não é difícil, portanto, compreender a insatisfação de Arendt com esse sistema, sobretudo quando temos em mente a alta consideração pela democracia antiga.

Frente a essa insatisfação, Arendt não hesitou em propor modelos alternativos, nomeadamente o modelo dos conselhos, que ela encontrou tanto nos soviéticos quanto no sistema distrital jeffersoniano, mas que, segundo ela, “parece brotar da própria experiência política”<sup>26</sup>. O ponto fulcral de sua crítica à democracia representativa, a saber, a passividade em que ela mantém os cidadãos e o fato de aliená-los da esfera pública, seria diretamente combatido por meio do engajamento político garantido pela constituição dessas “pequenas repúblicas” onde os interesses pessoais estariam subordinados ao interesse coletivo, na forma politicamente mais rica de um interesse pela cidade<sup>27</sup>. Nunca é demais lembrar que o núcleo

---

<sup>26</sup> ARENDT, Hannah. “Thoughts on Politics and Revolution”. In: *Crisis of the republic*. Nova York: Harvest Book, 1972, p. 223.

<sup>27</sup> A respeito, ver a parte final de *On revolution*. Uma passagem do livro sobre a revolução é extremamente eloquente a esse respeito: “Ou a liberdade política, em termos gerais, significa o direito de participar do governo ou não significa coisa alguma”. ARENDT, Hannah. *On revolution*. Nova York: Penguin, 1968, p. 278.

da proposta de Jefferson, que Arendt tanto admirava, encontra um embasamento histórico nas assim chamadas “comunas”, associações políticas que remontavam ao período da colonização dos Estados Unidos (e colocadas em destaque por Tocqueville). Dizendo de outra forma, os “conselhos”, as “comunas” ou os “distritos” revivificam a experiência da isonomia grega. Entretanto, esse fato não fecha a questão da representação, pelo contrário. Ela fica em aberto na medida em que o mecanismo representativo faz parte da história política moderna. Com efeito, Arendt não deixa de lembrar que o moderno sistema de partidos (logo, o mecanismo representativo) e o sistema de conselhos são contemporâneos, ambos surgindo no contexto dos movimentos revolucionários a partir do final do século XVIII<sup>28</sup>.

O problema, então, se coloca da seguinte maneira: por um lado, Arendt vincula liberdade, poder e ação, o que apenas pode ser experimentado quando se assegura a participação política direta dos cidadãos. Por outro lado, é inevitável (e mesmo imprescindível) a adoção do sistema representativo em um contexto político marcado tanto pelas revoluções quanto pelo advento de uma sociedade de massas.

O foco de Arendt não pode ser, então, a recusa da democracia representativa, mas examinar as possibilidades de constituir, no mundo moderno, o espaço para a ação política. Isso significa que, mesmo em seus momentos mais críticos, ela não destitui a representação como uma possibilidade política para as sociedades modernas. Ao contrário, ela reconhece seu caráter necessário e inevitável. Mais ainda, como vemos em *Reflexões sobre a violência*, ela não se esquece de observar que o Estado moderno deve ser entendido como a instituição (indispensável) na qual o poder popular se “cristaliza”<sup>29</sup>. Isso quer dizer que Arendt jamais colocou em questão a legitimidade do sistema representativo. Em uma conhecida entrevista publicada em 1970, ela afirma:

Em todas as repúblicas com governos representativos, o poder reside no povo, isso significa que o povo dá poder a certos indivíduos para representá-los, para agir em seu nome. Quando falamos de perda do poder, isso significa que o povo retirou seu consentimento àquilo que seus representantes, os funcionários eleitos com poder, fazem<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup>ARENDR, Hannah. *On revolution*, op. cit., p. 271.

<sup>29</sup>ARENDR, Hannah. *Sobre a violência*, op. cit., p. 34.

<sup>30</sup>ARENDR, Hannah. “Thoughts on Politics and Revolution”. In: *Crisis of the republic*, op. cit., p. 223.

Por conseguinte, o problema consiste não na representatividade ela mesma, mas na construção de um sistema político que seja capaz de conservar a capacidade de ação, que eclode, por exemplo, nos momentos revolucionários, e a estabilidade do corpo político. Outro modo de colocar esse problema é: “como salvar o espírito revolucionário por meio da república?”<sup>31</sup>A maior ameaça do sistema representativo, já conhecida desde a fundação do Estado Unidos da América, é que ele termine por sufocar o ímpeto revolucionário que está em sua origem. Mas Arendt mostra que o contrário também é verdadeiro, isto é, o espírito revolucionário também se apresenta como uma ameaça ao corpo político que instituiu. Eis o célebre “paradoxo da revolução”<sup>32</sup>, jamais resolvido na história política moderna e, em certa medida, irresolúvel.

Arendt propõe, em algumas ocasiões, o que poderia ser considerada uma reformulação do sistema representativo na forma daquilo que ela chamou, sem ter a oportunidade de desenvolver seu conceito, de “Estado-Conselho”<sup>33</sup>. Em linhas gerais, trata-se de um Estado que não seria orientado pelo princípio da soberania, quer dizer, aquele que identifica o Estado como um ente moral dotado de uma vontade única, mas regido pelo princípio federativo. A vantagem deste último é que o poder que engendra todo Estado conservaria sua dimensão originária, isto é, a horizontalidade. O conselho, de acordo com Arendt, sempre reivindica a participação no debate político, manifesta o desejo de fazer as vozes serem ouvidas em público e de determinar o curso dos acontecimentos que concernem a vida coletiva<sup>34</sup>. Além disso, o sistema federativo poderia ser aplicado também no nível internacional, o que certamente abriria novas possibilidades para a resolução de conflitos. É verdade que Arendt não conferiu tratamento teórico aprofundado a esse sistema federativo, mas ele está presente (em suas linhas gerais) em seu pensamento desde suas primeiras reflexões sobre a política, aí incluindo os chamados “escritos judaicos”.

O que torna tão atraente para ela a ideia de federação é não somente o fato de colocar em xeque a hegemonia do modelo da soberania, mas também sua capacidade de dar

<sup>31</sup> ARENDT, Hannah. *On revolution*, op. cit., p. 315.

<sup>32</sup> A respeito, ler “Sistema de Conselhos: Uma Nova Forma de Governo?”, de Adriano Correia. In: CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a Modernidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 197-209.

<sup>33</sup> ARENDT, Hannah. “Thoughts on Politics and Revolution”. In: *Crisis of the republic*, op. cit., p. 233. Vertambém ARENDT, Hannah. “Nation-State and Democracy”. In: ARENDT, Hannah. *Thinking without a banister*, op. cit., p. 261, onde ela afirma que “apenas pode haver democracia real (...) onde a centralização do poder no estado-nação foi quebrada e substituída pela difusão do poder nos muitos centros de poder do sistema federal”.

<sup>34</sup> ARENDT, Hannah. “Thoughts on Politics and Revolution”. In: *Crisis of the republic*, op. cit., p. 232.

expressão à capacidade associativa, ao poder de fazer pactos e promessas, e ao poder que por eles é engendrado. Como vemos sobretudo no livro sobre as revoluções, Arendt reserva um lugar especial para o clássico conceito de *pactode associação*, o qual, diferentemente do *pactode submissão*, preserva a horizontalidade característica das relações entre os contratantes. Ora, mais uma vez é necessário lembrar que o poder de fazer promessa está ancorado na pluralidade. Na verdade, como vemos descrito em *A condição humana*, a promessa é um dos remédios contra a imprevisibilidade da ação, mas que constitui, ela mesma, uma de suas dimensões. Nesse sentido, a promessa é o reconhecimento da pluralidade, é sua afirmação na forma de um engajamento realizado pelo discurso.

Porém, não podemos deixar de recordar que o sistema federativo em absoluto elimina a representatividade. É justamente o contrário: ela a depura das distorções que a afligem no sistema eleitoral ordinário. Cada conselho, na verdade, deve escolher um representante dos cidadãos que o compõem para integrar um conselho de nível superior. Isso permite uma melhor seletividade na escolha dos representantes, mas também reserva lugar para o desinteresse pela coisa pública que, segundo Arendt, é também um direito político. Nesse sentido, Arendt é terminantemente contra a politização total da sociedade:

De modo algum todos os moradores de um país necessitam ser membros de tais conselhos. Nem todos querem têm de se ocupar com os assuntos públicos. Deste modo, é possível um processo seletivo que agrupe uma elite política em um país. Mas qualquer um que não esteja interessado nos assuntos públicos simplesmente terá de se contentar com as decisões tomadas sem ele. Mas a oportunidade deve ser dada a cada pessoa<sup>35</sup>.

Parece, então, que Arendt não rejeita finalmente o sistema representativo em sua totalidade, mas deseja sua mescla com os elementos mais democráticos em sua acepção original. Esse modelo nada tem de propriamente novo. Podemos reconhecer aí a proposta de Jefferson (à qual já fizemos alusão) porque os conselhos guardam forte semelhança com o que ele chamava de *ward* (distrito). Como sempre foi deferente à realidade histórica, Arendt não faz concessões aos impulsos reformistas ou às abstrações perigosas que visam solucionar os impasses da vida política pela negação das contradições humanas. Pelo contrário, essas contradições Arendt as assume plenamente e apenas por isso ela pode aceitar a incumbência de fazer a crítica da democracia em nome da própria democracia. O “sistema de conselhos” ou

---

<sup>35</sup> ARENDT, Hannah. “Thoughts on Politics and Revolution”. In: *Crisis of the republic*, op. cit., p. 233.

o “sistema federativo” não são propriamente modelos<sup>36</sup> nem remédios para sanar os males da democracia moderna, mas colocam a nu as dificuldades de sua conjugação com a liberdade.

\*

Levando isso em conta, poderíamos concluir que a democracia representativa é uma possibilidade da democracia, sendo preciso rejeitar a chantagem que nos levaria a escolher entre a democracia representativa e a democracia direta. Isso significa que a democracia comporta o mecanismo representativo, mas não se esgota nele. Por outro lado, a representação adquire um sentido diferente daquele que a caracterizava no começo da modernidade (e mesmo na Idade Média). Nesse contexto, como vemos em Hobbes, a representação é essencialmente uma “presentificação” – isto é, aquilo que confere visibilidade ao que, por si mesmo, não é capaz de aparecer – e uma “unificação”. Para uma pensadora interessada na pluralidade, como Arendt, a tarefa política consiste justamente em conjugar essa pluralidade com a representação, em encontrar os meios para frear a tendência, inerente ao mecanismo representativo, de distanciamento entre representante e representado, cujo resultado mais grave é a alienação do representado da esfera pública. Esta tendência é um problema maior para a democracia moderna, do qual estavam conscientes todos os grandes pensadores políticos, contando a partir de Rousseau. E vários foram os procedimentos políticos implementados para aliviá-lo (espaçamento menor entre eleições, *recall* dos mandatos, etc). Certamente, do ponto de vista arendtiano, essas iniciativas são bem-vindas, mas o mais importante para ela consiste em nos prevenir contra o grande perigo do sistema representativo: a ilusão de que a esfera do poder institucionalizado detém plena autonomia, a ilusão de que ela se cindiu irremediavelmente, não tanto de nossas aspirações, mas de nossa capacidade de agir em conjunto<sup>37</sup>. Finalmente, alcançamos o coração do problema que vínhamos examinando. Podemos depreender das análises de Arendt que o que está em jogo não é propriamente o mecanismo da representação ou a democracia representativa ela mesma. Antes, a dificuldade maior se encontra *naquilo* que pretensamente se representa. Se

<sup>36</sup>ARENDR, Hannah. “Thoughts on Politics and Revolution”. In: *Crisis of the republic*, op. cit., p. 233.

<sup>37</sup>Este aspecto é muito bem apreendido por PatchenMarkell quando, a respeito da retomada, por Arendt, dos sistema jeffersoniano dos *wards*, sintetiza: “Se, como Arendt sugere, o sistema de distritos (*wards*) representa um caminho não seguido que poderia ter levado a conservar a liberdade política, não é porque os distritos teriam institucionalizados a soberania popular, nem também porque teriam gerado o espírito rebelde, mas porque eles teriam organizado a experiência política de modo a sustentar o mesmo tipo de sintonia com os eventos que colocaram os revolucionários em ação”. MARKELL, Patchen. “The Rule of the People: Arendt, Archê and Democracy”. In: BENHABIB, Seyla (ed). *Politics in dark times*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 82.

for entendido (como via de regra acontece) que a representação representa *algo* como a vontade soberana, isto é, o representante constitui uma espécie de encarnação do universal, então nada pode estar mais distante da compreensão arendtiana da política. Ao mesmo tempo, abrem-se as portas, nesse caso, para a implementação dos regimes autoritários e totalitários, frequentemente apoiados sobre a “vontade de povo”<sup>38</sup>. Porém, se a atividade de representar for encarada simplesmente como uma forma de mediação, quer dizer, o representante, de forma sempre limitada e revogável, representa *alguém*, então está assegurada sua compatibilidade com a verdadeira democracia.

Além do mais, vale notar que Arendt nos alerta, embora muitas vezes isso não seja devidamente destacado pelos comentadores, para os excessos de nossa capacidade de ação, para o fato de que a liberdade (como o “poder de começar o novo”) não está (nem pode estar) originalmente orientada por qualquer sistema normativo. Enxergando a questão por esse ângulo, a representatividade – e outras vias de mediação – se configura como um instrumento imprescindível para conservar a liberdade que, como Arendt gostava de dizer, é a própria *raison d’être* da política. E ainda poderíamos nos perguntar se o entusiasmo de Arendt pelo sistema federalista, concebido pelos *foundingfathers*, não implica também a aceitação do dispositivo representativo que lhe é inerente. Como quer que seja, James Madison estava perfeitamente ciente de que os arroubos democráticos dos antifederalistas, assim como suas críticas à representação republicana, ameaçavam as conquistas da revolução que eles ardorosamente defendiam<sup>39</sup>. Salientar este último ponto nos parece muito importante porque reforça a recomendação (muitas vezes negligenciada) de se colocar na pauta dos estudos sobre Arendt a dimensão “conservadora” de sua reflexão política<sup>40</sup> ou, para dizer de outra maneira, o fato de que em seu pensamento democracia e república estão constantemente conjugadas.

<sup>38</sup>ARENDR, Hannah. “Nation-State and Democracy”. In: *Thinking without a banister*, op. cit., p. 255.

<sup>39</sup>Ver especialmente o Federalista, número 10. In: HAMILTON, Alexander; MADISON, James; JAY, John. *The federalist with the letters of “Brutus”*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 40-6.

<sup>40</sup>Mais uma passagem do livro sobre as revoluções esclarece o problema e não deixa margens para dúvida: “Talvez o próprio fato de que esses dois elementos, a preocupação com a estabilidade e o espírito do novo, tenham se tornado opostos na terminologia e no pensamento políticos – a primeira sendo identificada com o conservadorismo e o outro sendo reivindicado como monopólio do liberalismo progressista – deva ser reconhecido um dos sintomas de nossa perda” (ARENDR, Hannah, *On revolution*, op. cit., p. 223).

Doutor em Filosofia (UFMG)  
Professor de Filosofia (UFMG)  
E-mail: [heltonadverse@hotmail.com](mailto:heltonadverse@hotmail.com)