



**PERSPECTIVAS**  
REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS

VOL. 8, Nº 2 (ESPECIAL), 2023, P. 254-269  
ISSN: 2448-2390

## A ideia de democracia\*

### The idea of democracy

DOI: 10.20873/rpv8n2-84

Adriana Cavarero

Tradutor:

Kherlley Caxias Barbosa

Orcid: 0000-0003-2321-6982

Email: kherlley@uft.edu.br

### Apresentação do tradutor

Adriana Cavarero é uma renomada filósofa italiana, nascida em 1947 em Bra. Professora de filosofia na Universidade de Verona, Cavarero se destaca tanto nos estudos acerca do pensamento filosófico antigo quanto da filosofia contemporânea. Seu trabalho, fortemente influenciado pelo pensamento de Hannah Arendt, é caracterizado por uma abordagem centrada na “diferença sexual”, traduzindo-se em uma relevante contribuição para a discussão do pensamento arendtiano sob a perspectiva da filosofia feminista.

Entre suas obras estão: *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica* (Roma, 1990); *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione* (Milão, 1997); *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale* (Milão, 2003); *Orrorismo, ovvero della violenza*

---

\* “L’idea di democrazia” é um capítulo de *Democrazia sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*. (Milano: Raffaello Cortina, 2019, p. 11-30). O tradutor e a Revista expressam imensa gratidão à autora pelas autorizações necessárias para esta publicação.

*sull'inerme* (Milão, 2007); *Inclinazioni. Critica della rettitudine* (Milão, 2013). Em colaboração com Franco Restaino, ela organizou o volume *Le filosofie femministe* (Milão, 2002). Diante da ausência de uma versão em português do livro *Democrazia Sorgiva: note sul pensiero di Hannah Arendt*, publicado na Itália em 2019, apresenta-se aqui a tradução do primeiro capítulo do livro.

Oportunamente, cabe esclarecer que a escolha do termo “surgente” para verter o adjetivo *sorgivo* que qualifica a ideia de democracia exposta no livro foi feita com base em sua relação etimológica com o italiano *sorgente* (fonte, nascente), derivado do latim *surgere*, que entre os seus muitos sentidos aponta também para “nascer”. Assim, *surgere* está na origem do termo *sorgente* em português, como sinônimo de “nascente”. Portanto, dada a origem comum e a sinonímia de ambos os termos com “nascente” e “fonte”, optamos por traduzir “sorgivo” por “surgente”. Cabe notar, por fim, que tanto *sorgivo* quanto *sorgente* são de pouco uso nas línguas italiana e portuguesa, respectivamente.

## **A ideia de democracia**

Quando falavam de democracia, os antigos gregos “pensavam numa praça ou numa assembleia em que os cidadãos eram chamados a tomar decisões sobre assuntos que lhes diziam respeito”, escreve Norberto Bobbio (1987, p. 4). Na sua simplicidade, essa é a imagem que ainda nutre a nossa ideia fundamental de democracia. Para simplificar o discurso, podemos recorrer ao termo “democracia direta”. Mas assim corremos o risco de fazer da democracia não mais uma ideia – um esquema, uma visão mental, o quadro de um conceito –, mas uma forma específica de governo, ou melhor, adotando o léxico político moderno, um certo tipo de regime político diferente da “democracia representativa”. Como a entendemos aqui, a ideia de democracia escapa do emaranhado dessas classificações. Não se esgota nem em um modelo de governo caracterizado por um conjunto de princípios, regras e procedimentos, nem em um sistema de valores. Antes, ela pertence à fenomenologia das experiências políticas e, mais precisamente, se insistirmos na imagem da *polis*, àquela experiência política particular da Antiguidade centrada no compartilhamento físico de um espaço comum – a célebre *ágora* – na qual indivíduos livres interagiam como iguais. Nesse sentido, antes mesmo de ser uma forma de governo,

nascida na Grécia e depois retomada em diferentes variantes históricas até se incorporar na democracia representativa dos modernos, a palavra “democracia” evoca um certo arranjo espacial, um plano horizontal para a interação entre iguais. Para dizer isso usando o vocabulário de Hannah Arendt, um espaço comum de aparência recíproca onde uma pluralidade de seres únicos age em concerto.

Arendt não foi citada aqui por acaso. Não só porque seus textos conservam ainda hoje a extraordinária característica de interpelar qualquer um que levante questões sobre problemas políticos urgentes, a tal ponto que se difundiu “a estranha impressão de que as obras de Arendt tratem diretamente de eventos que nos dizem respeitam” (HYVONEN, 2018, p. 301), mas sobretudo porque a referência aos textos arendtianos é frequente por parte de numerosos autores do nosso tempo que reexaminam a ideia de democracia para rastrear seu sentido em alguns eventos do presente. Ou seja, procuram retirar a palavra democracia de sua perturbadora generalidade e tentam apreender o núcleo conceitual da “verdadeira democracia” (ABENSOUR, 2008, p. 133). Isso vale, em primeiro lugar, para a versão da “democracia radical” proposta por Judith Butler, bem como para a noção de “democracia anárquica” sobre a qual Jacques Rancière reflete, ou, ainda, para o conceito de “democracia insurgente” desenvolvido por Miguel Abensour<sup>1</sup>, que também inclui em sua argumentação a concepção de “democracia selvagem” de Claude Lefort. Inclinado a se confrontar com Arendt de modo particularmente profícuo, Lefort pode ser considerado como o principal autor a partir do qual teve início este variado filão teórico, caracterizado pelo empenho em radicalizar a ideia de democracia, pensando-a em termos de conflitualidade permanente e campo de luta<sup>2</sup>. Especialmente na França, este filão se apresenta não apenas variegado, mas bem enraizado, contando também com o projeto de “democratização da democracia” de Étienne Balibar (2021, p. 155) e com o conceito antagonista de democracia, proposto por Chantal Mouffe (2007)<sup>3</sup>. Sem querer entrar aqui nos detalhes do pensamento complexo e diversamente articulado desses autores, vale a pena sublinhar a

---

<sup>1</sup> Refiro-me, em particular, a Butler (2017); Rancière (2007) e Abensour (2008; 2010).

<sup>2</sup> Veja-se o ensaio de Abensour (2008, p. 173 ss); também Lefort (1988) no qual dedica o autor um capítulo específico a Arendt, p. 45-55.

<sup>3</sup> Veja-se a propósito, Breaugh; Holman; Magnusson; Mazzocchi; Penner (2015). Para uma versão original do conceito de “democracia antagonista”, remetemos, no âmbito norte-americano, a Honing (2009).

necessidade que apresentam de acrescentar um adjetivo ao substantivo “democracia”, qualificando-a como radical, anárquica, insurgente, selvagem e antagonista. Abensour observa que “se não procurarmos caracterizar a democracia, ela corre o risco de perder uma feição reconhecível e ser arrastada para a zona cinzenta da banalização universal: na linguagem cotidiana das nossas sociedades, ela não é constantemente confundida com o Estado de direito e com o regime representativo?” (ABENSOUR, 2008, p. 7).

De modo mais geral, a necessidade do adjetivo assinala a dificuldade de falar sobre a democracia, hoje como outrora, sem correr o risco de que a palavra designe imediatamente uma forma de governo, um regime político, uma dada configuração institucional, senão um estilo de vida ou uma organização social. A linguagem política ordinária também tende a adjetivar a democracia, definindo-a, conforme o caso, como representativa, liberal, parlamentar, popular, eleitoral, formal, real ou de outras maneiras. Arendt, ao contrário, raramente utiliza o termo “democracia” e, mesmo quando exalta a Atenas democrática de Péricles como o berço da experiência do interagir plural, que ela identifica com a noção autêntica e originária de política, evita recorrer tanto à palavra “democracia” quanto, com maior razão, à expressão “democracia direta”. Algumas vezes recorre – em textos menores e com clara intenção de simplificação – à expressão “democracia participativa”, colocando-a entre aspas (ARENDR, 2001, p. 23; 60)\*. Na verdade, o que estamos chamando de “ideia de democracia” corresponde diretamente, na linguagem arendtiana, à ideia de política ou, melhor ainda, a “um conceito puro da realidade política”<sup>4</sup>. Não se trata apenas de questões lexicais, embora essas sejam, obviamente, importantes. Trata-se também de entender por que muitos dos autores que hoje se empenham em radicalizar a ideia de democracia fazem referência a Arendt, autora que evita até mesmo o uso do termo.

A citação na íntegra de um trecho arendtiano pode esclarecer esse tipo de paradoxo. Em *Sobre a Revolução*, lemos:

A liberdade como fenômeno político nasceu com as cidades-estados gregas. Desde Heródoto, ela foi entendida como uma forma de organização política em que os cidadãos viviam juntos na condição de

---

\* Quando possível, o tradutor optou por acompanhar as edições brasileiras dos livros citados pela autora.

<sup>4</sup> A expressão aparece em uma carta importante a Jaspers datada de 4 de março de 1951 (ARENDR; JASPERS, 1989, p. 105).

não governo (*no rule*), sem divisão entre governantes e governados. Essa noção de não governo se expressa na palavra “isonomia”, cuja principal característica entre as formas de governo, tais como foram enumeradas pelos antigos, consistia na ausência completa da noção de governo (a “arquia” de ἄρχειν na monarquia e na oligarquia, ou a “cracia” de κρατεῖν na democracia). A *polis* seria uma isonomia, não uma democracia. A palavra “democracia”, mesmo naquela época expressando o domínio da maioria, o domínio dos muitos, foi originalmente cunhada por aqueles que se opunham à isonomia, querendo significar: O que vocês chamam de “não governo” é, de fato, apenas uma outra espécie de governo; é a pior forma de governo, comandado pelo *demos*. (ARENDDT, 2011, p. 58, tradução modificada).\*

Nota-se a repetida ênfase na ausência de governo. É precisamente essa ausência de divisão entre governantes e governados que caracteriza aquilo que os gregos chamavam de *isonomia* e que, em toda a sua obra, Arendt designa como política, compreendendo-a como espaço compartilhado de interação entre iguais. O termo governo (*rule*) tem, para ela, um significado negativo, tanto que ela frequentemente o utiliza como sinônimo de “domínio” (*domination*, *Herrschaft*), ou seja, um sistema em que alguns dominam e outros são dominados\*. Arendt não hesita em definir como “luta pelo poder, quando está em jogo apenas a questão de quem domina e quem é dominado” (ARENDDT, 2015, p. 86), aquilo que a tradição ocidental, a partir de Platão, chama – segundo Arendt, de forma indevida – de política. A palavra política, assim como a tradição a utiliza referindo-se ao problema do governo ou do poder, é de fato considerada por Arendt como inadequada e falsa, pois esconde justamente a experiência originária da *polis* e a suplanta, anulando, assim, o autêntico espírito político do cidadão grego que não desejava “nem comandar nem ser comandado” (ARENDDT, 2011, p. 58, nota 11). Segundo a visão arendtiana, não há política quando a questão é determinar quem comanda e quem é comandado, quem governa e quem é governado, e isso explica por que, ao tratar da política em sentido próprio, Arendt evita usar a palavra “democracia”. Mas explica também por que a sua acepção peculiar de política interessa àqueles que se empenham, hoje, em valorizar a ideia de democracia, adjetivando-a como radical, anárquica, insurgente, selvagem ou antagonista. O que esses autores valorizam na perspectiva arendtiana é, de fato, a exaltação de um certo tipo de experiência política que se contrapõe a toda concepção vertical ou hierárquica do poder, e que se caracteriza como poder difuso, participativo e relacional, igualmente compartilhado e constituído por uma

---

\* Nessa passagem, na edição italiana de *On Revolution*, *rule* foi traduzida por “governo”, ao passo que, na brasileira, optou-se por “domínio” (NdT).

pluralidade de atores. Esses atores são iguais precisamente porque dividem esse espaço de forma horizontal.

Ademais, não é por acaso que a ideia arendtiana de política insista, sobretudo, na dimensão espacial, sem enfatizar particularmente o tema da autodeterminação, que se destaca na definição de Bobbio citada no início. A política, conforme Arendt escreve, implica uma pluralidade de atores, ao mesmo tempo iguais e distintos, e nasce entre “os homens enquanto se movem no âmbito que existe *entre* eles” (ARENDDT, 2007, p. 164), “a política nasce no *infra* e se afirma como relação” (ARENDDT, 1995, p. 7). Foi esse *infra*, esse *in-between* que constitui um espaço físico de participação – espaço cuja finalidade consiste em colocar em relação os presentes e fazê-los aparecer uns aos outros, deixando-os, porém, distintos de modo que não se fundem numa massa unitária – que os gregos “descobriram”. Arendt acrescenta que tal descoberta “da essência e da esfera do ‘político’” (ARENDDT, 1992, p. 201) não se referia apenas a uma experiência ligada ao cenário da *ágora*, mas se traduzia e se concretizava em um verdadeiro tipo de vida, o *bios politikòs*, um modo peculiar de existência que realizava a condição humana da pluralidade em máximo grau. Para Arendt, nas experiências originariamente políticas do mundo grego, e, portanto, na política entendida corretamente, está em jogo, de fato, o humano, isto é, uma modalidade de interagir no espaço público, em que os humanos se mostram únicos e iniciantes, espaço “do qual nenhum ser humano pode se abster sem deixar de ser humano” (ARENDDT, 2010, p. 220). O tom pode parecer enfático, como às vezes foi observado pelos intérpretes. No entanto, não devemos esquecer o dramático contexto histórico no qual a escrita arendtiana toma forma: é a partir da catástrofe totalitária tratada em *Origens do Totalitarismo* que Arendt repensa a política e, com essa, a condição humana enquanto tal, que está no centro do seu livro *Vita activa*<sup>\*</sup>, publicado originalmente em inglês com o título *The Human Condition* (1958). O mundo grego, ao qual ela se volta para ancorar seu empenho, é, antes de tudo, um modelo imaginário no qual projeta suas reflexões, ou seja, um laboratório de pensamento para rastrear um conceito puro de política que se opõe frontalmente ao abismo da desumanização totalitária e,

---

<sup>\*</sup> Na Itália, *The Humana Condition* foi publicado com o título *Vita activa. La condizione umana*.

assim, à longa tradição política, também nascida na Grécia, mas que não impediu o Ocidente de se precipitar neste abismo.

Como observamos, para Arendt, é também de matriz grega a tradição filosófica que concebe a política como luta pelo poder ou como escolha do melhor regime de governo e que se empenha em construir modelos de domínio com a finalidade de impor ordem e estabilidade. Apesar de diferentes reviravoltas, trata-se da tradição que chegou até nós e que ainda permeia a nossa linguagem política, mesmo depois de termos nos debruçado, na metade do século XX, à beira do abismo dos regimes totalitários. Contra Platão e contra a tradição que ele inaugura, Arendt dirige substancialmente a acusação de ter obscurecido a genuína experiência da *polis*, radicada na condição humana da pluralidade, substituindo-a por uma noção de política entendida como técnica para governar os homens e administrar os seus interesses. Ser livres na *polis*, Arendt não se cansa de repetir, significava “ser isento da desigualdade presente no ato de governar e mover-se numa esfera na qual não existiam governar nem ser governado” (ARENDR, 2010, p. 39). Ou seja, significava conceber a política nos termos de uma experiência participativa, paritária e plural, totalmente incompatível com o esquema de organização hierárquica e vertical do comando, fosse o comando de um só, de alguns ou de muitos, segundo a clássica tipologia das formas de governo que ainda chamamos de monarquia, oligarquia e democracia, ou, ainda pior, o comando do senhor sobre mulheres e escravos no âmbito doméstico.

Com a tradição inaugurada por Platão, sustenta Arendt, a ideia originária de política, com experiência da *polis* que a gerou, desaparece do mundo dos “assuntos humanos” e é substituída e superada pelas doutrinas políticas sobre o governo. Porém, segundo ela, a ideia não desaparece totalmente, mas se conserva como “um tesouro escondido” a ser “redescoberto” em certos momentos propícios, entre os quais se destaca, na modernidade, o fenômeno da revolução. Em contraste com as interpretações canônicas, Arendt argumenta, na realidade, que um dos aspectos mais importantes das revoluções do século XVIII e, sobretudo da Revolução Americana, foi a redescoberta da experiência política como um interagir plural em um espaço público compartilhado. “A história das revoluções, chave política para decifrar a história mais recôndita da época moderna”, escreve Arendt, “poderia ser narrada alegoricamente como a lenda

de um antigo tesouro, que, sob as circunstâncias mais várias, surge de modo abrupto e inesperado, para de novo desaparecer qual fogo-fátuo, sob diferentes condições misteriosas” (ARENDT, 1992, p. 30).

Arendt argumenta que à medida que os eventos da revolução foram desencadeados pelo movimento violento e insurrecional característico do processo de *libertação*, os revolucionários do século XVIII, ao se encontrarem em assembleias e em outros espaços compartilhados do agir, puderam redescobrir o antigo sabor da *liberdade*. Arendt não hesita em apontar como digno de nota que “no espírito dos atores das revoluções, bem como dos espectadores que tentavam acompanhar o desenrolar do espetáculo, o que se destacava pela ausência era a profunda preocupação com as formas de governo tão característica da Revolução Americana, mas também muito importante nas fases iniciais da Revolução Francesa” (ARENDT, 2011, p. 89). E, por outro lado, não se cansa de observar que a redescoberta da política por parte dos revolucionários, em um tipo de paradigma renovado do político, pôde se repetir nas épocas sucessivas. Isso ocorreu, como explica Simona Forti, mediante ulteriores “epifanias (...) que irrompem nas vicissitudes do Estado moderno, ou que sobrevivem às suas margens”; entre essas: a Comuna de Paris de 1871, os Sovietes de 1917, a democracia alemã dos conselhos de 1918, a revolução húngara e a desobediência civil americana da década de 1960 (cf. FORTI, 1999, p. XXIV; 2006, p. 222). Se há uma conexão, totalmente moderna, entre a redescoberta da política e a revolução, ela reaparece em alguns dos momentos mais significativos e, por assim dizer, estruturalmente insurrecionais, resistentes e contestatórios da modernidade.

Não causa, então, nenhuma surpresa que um estudioso apaixonado por Arendt como Miguel Abensour possa falar de *Democracia contra o Estado* e propor a categoria de “democracia insurgente”. Resta, porém, a suspeita de que a imagem de uma democracia em perene efervescência – cujo centro seria “a fraterna desordem contra o poder dos chefes: em suma, o não-domínio, um elo político não construtivo, igualitário, contra a ordem” (ABENSOUR, 2008, p. 9) – só se ajusta até um certo ponto à visão arendtiana do político. E, sobretudo, permanece a suspeita de que não se pode desprezar a clara distinção, feita por Arendt, entre o movimento do processo de *libertação*, frequentemente violento, e o caráter absolutamente não violento da



experiência da liberdade. Vale a pena recordar que, segundo Arendt, “politicamente falando”, poder e violência são tão opostos que “falar de um poder não violento é de fato redundante” (ARENDR, 2011, p. 44). “O poder corresponde à habilidade humana não apenas de agir, mas de agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas na medida em que o grupo permanece unido” (ARENDR, 2011, p. 47). Dito de outra forma, o poder político não é o resíduo ou o produto do eventual movimento de insurgência, mas é imanente ao espaço compartilhado de sua atualização, coextensivo à sua fonte plural. Dito de maneira ainda mais drástica, Arendt não entende de forma alguma o poder em termos de luta e, muito menos, em termos de contraste e oposição. O dela não é um modelo *contra* o governo, qualquer que seja a forma, que, obviamente, mostrou sua pior degeneração no regime totalitário. É, antes, um modelo *alternativo* à política moldada conforme o governo, outra ideia de política em relação àquela fundamentada no governo, em relação à qual pode ser posta como resistente, mas não constitutiva e, por assim dizer, vitalmente subversiva. Isso significa que a dimensão da insurgência, com toda a carga de luta e violência que o imaginário revolucionário traz consigo, está decisivamente fora do quadro que Arendt reserva ao conceito puro do político. Um quadro que não apenas enfrenta dificuldades para conter a noção de “democracia insurgente” proposta por Abensour, mas que também rejeita decididamente qualquer visão dessas “multidões insurgentes”, frequentemente invocadas hoje, cuja tarefa consistiria na destruição da ordem imperial globalizada<sup>5</sup>.

A questão é crucial, pois nos permite evidenciar como a frequente relação dos autores que atualmente se esforçam para radicalizar a ideia de democracia com Arendt é frequentemente marcada por uma ambiguidade essencial que não faz justiça à originalidade do pensamento político arendtiano. Nesse sentido, a posição de Claude Lefort é emblemática. Por um lado, ecoando um tema puramente arendtiano, contrapõe a “invenção democrática” ao “domínio totalitário”, entendendo a democracia como o núcleo revolucionário e selvagem da política,

---

<sup>5</sup> O conceito de multidão está notoriamente no centro dos livros de Michael Hardt (2002) e Antonio Negri (2004). Vale a pena evidenciar, como exemplo do sucesso e do abuso deste conceito, que, no seu “Posfácio” ao livro de Abensour, *Hannah Arendt conto la filosofia politica?*, Mario Pezzella escreva: “Arendt, assim relida por Abensour, aparece como a pensadora de uma multidão insurgente e radical” (in: ABENSOUR, 2010, p. 171).

“que vive numa contínua rediscussão dos próprios pressupostos e que trai a si mesma no momento em que se estrutura definitivamente num sistema político” (FORTI, 2001, p. 102). Por outro lado, insiste em definir a própria democracia como um “regime de indeterminação” que, revitalizando a divisão primária entre os que querem dominar e os que não querem ser dominados, entre os opressores e os oprimidos, reanima perpetuamente o conflito apresentando-se como uma inesgotável reserva de desordem e de efervescência libertária. A ênfase de Lefort, de modo pouco arendtiano, recai sobre a democracia enquanto contestação permanente, como perene e indomável campo de luta e reivindicação<sup>6</sup>.

Em certos aspectos, embora nunca de forma explícita, a “democracia anárquica” descrita por Jacques Rancière também parece se aproximar do quadro arendtiano. Levando ao extremo o princípio da ausência de governo (*arché*), esse autor identifica a própria democracia com o princípio escandaloso do “governo de quem quer que seja”, exemplificado pelo “acaso” usado na escolha dos diferentes encargos em Atenas, mediante “o sorteio, que é o procedimento democrático através do qual um povo de iguais decide a distribuição dos cargos públicos” (RANCIÈRE, 2007, p. 50). Assim como Arendt, Rancière faz uma severa crítica a Platão, por ver já na obra do grande filósofo, criador dos modelos políticos que confiam o governo a uma oligarquia de peritos, o ódio das elites pela democracia que “tem como alvo a intolerável condição igualitária da desigualdade”, ou seja, o ódio por aquela “indistinção originária entre governantes e governados” que, segundo Rancière, constitui o indispensável, e de fato intolerável, fundamento do político (RANCIÈRE, 2007, p. 112-113). Mais do que na democracia considerada como espaço compartilhado de interação, Rancière está, na realidade, interessado no igualitarismo absoluto que a ideia de democracia pode inspirar. Mais do que na pluralidade interativa, como condição e fonte do poder compartilhado entre iguais e diferentes, está interessado no uso crítico e subversivo da categoria de igualdade, postulada por ele como originária e fundante,

---

<sup>6</sup> Cf. Lefort (1979, p. 34; 1988, pp. 9-44). Sobre Lefort veja-se, sobretudo, o ensaio de M. Abensour (1988), intitulado “Democrazia selvaggia e principio d’anarchia”, juntamente ao de B. Nelson (2019), “Lefort, Abensour and the question: What is ‘savage’ democracy?”.

enquanto “reivindicação de horizontalidade radical”<sup>7</sup>. Além disso, insurgência e igualdade, quando consideradas como os elementos constitutivos do político, são, evidentemente, categorias mais marxianas do que arendtianas. Conciliar Marx e Arendt é uma tarefa particularmente difícil, especialmente se considerarmos a complexa interpretação crítica que a própria Arendt faz de Marx (cf. ARENDT, 2015; FORTI, 2015, p. 7-31). Ainda muitos dos autores contemporâneos mencionados ousadamente se aventurem nesse empreendimento, a gramática revolucionária da justiça e da igualdade social, das massas insurgentes e da luta emancipatória, bem como da “violência criativa” que resgata os oprimidos e da contestação incessante, é substancialmente incompatível com o conceito arendtiano de política. Ou, se preferirmos, ressalta a sua limitação.

Contudo, a insistência de Arendt sobre a fonte plural do poder – que engendra, nutre e delimita o espaço de interação, caracterizando-a como absolutamente não-violenta – permanece, hoje, como um elemento irrenunciável na empreitada de reexaminar a democracia. Assim como permanece imprescindível a sua ênfase na “faculdade da liberdade, a pura capacidade de começar” como a fonte (*source*) de toda atividade humana (ARENDT, 1992, p. 217), uma fonte que encontra seu lugar de regeneração precisamente no âmbito da interação política. Revisitando com certa liberdade a ideia arendtiana de política, podemos denominá-la de “democracia surgente”.

Há bons motivos para propor esta expressão em detrimento de outras. Enquanto o conceito de “democracia insurgente” evoca energias vitais, efervescentes e impetuosas, que tendem a se expressar por meio do conflito e da luta antagônica, o conceito de “democracia surgente” tem pelo menos a virtude, inteiramente arendtiana, de exaltar o aspecto criativo da interação plural, em vez de ressaltar o seu aspecto opositivo.

Poderíamos simplesmente dizer também que a democracia surgente evita consubstanciar-se em seu ser *contra*, quer dizer, ela se apresenta essencialmente como afirmativa em vez de negativa. Ou seja, essa noção parte de um imaginário político alternativo não só em relação

---

<sup>7</sup> A expressão aparece em um artigo de Rancière para o semanário *L'Espresso* (26 de março de 2019, edição digital), significativamente intitulado “Gilet gialli, le ragioni di una rivolta”. Para um desenvolvimento da posição de Rancière e uma ulterior valorização do elemento subversivo, veja-se Woodford (2016).

ao modelo de governo, mas também ao imaginário político, já mencionado, que compreende a democracia como “movimento” e “campo de luta”, teatro de uma negatividade vital, subversiva e contrastante. Acrescente-se a isso, como Abensour admite, que o termo “insurgência” está estreitamente entrelaçado, e não apenas etimologicamente, ao termo “insurreição” (cf. ABENSOUR, 2008, p. 9-10). O étimo que ambos compartilham remonta ao latim *surgere*, que, na forma de *insurgere*, acentua o significado de “levantar-se”, “erguer-se contra”, do qual deriva a acepção habitual, encontrada nos dicionários, de “insurreição” como “levantamento armado”. Sintomaticamente, *surgere*, porém, tem um outro significado, bem menos verticalizado e belicoso, o sentido de “jorrar”, “nascer”, como quando se diz, por exemplo, a “nascente” de um rio. Na verdade, diz-se que algo é “surgente” quando jorra, nasce, brota.

Com efeito, ao revisitar a ideia arendtiana de política, o adjetivo “surgente” tende a colocar a ênfase na experiência de uma democracia em estado germinal e germinativo, inicial e espontâneo, nascente. Como se este estado nascente – este estágio generativo e criativo do político – estivesse na origem da própria ideia de democracia. Ou como se a democracia surgente fosse a base conceitual para medir as diferentes formas de ação política a que aplicamos o nome de democracia.

Revisitar a ideia arendtiana de política para reconfigurá-la como democracia surgente é uma operação que resulta particularmente coerente com a atitude crítica de Arendt em relação à democracia contemporânea, que, segundo ela, teria o defeito de privilegiar a questão social. Basta dizer que a forma pura de política, à qual Arendt recorre, relega para a esfera privada o tema do trabalho e toda sua problemática inerente, *in primis*, tudo o que é ligado à necessidade da vida biológica. É precisamente nestes termos que Arendt define sua leitura crítica de Marx, acusando-o de ter exaltado o trabalho, tornando-o o fundamento da política (cf. ARENDT, 2015, p. 47-53). Usando termos não muito diferentes, Arendt critica o liberalismo, cuja filosofia, segundo ela, teria a culpa de afirmar que “a política deve ocupar-se quase que exclusivamente com a manutenção da vida e a salvaguarda de seus interesses”, ou seja, ocupar-se da “gigantesca e sempre crescente esfera da vida social e econômica, cuja administração tem obscurecido o âmbito político desde os primórdios da época moderna” (ARENDT, 1992, p. 202). Os intérpretes

de Arendt devem habituar-se com a sua posição anômala, original e incômoda. Considerar essa posição significa lidar com uma acepção pura e, em certo sentido, inatual do político. Para ela, o poder político, longe de ser um meio, é um fim em si mesmo e existe apenas na sua atualidade. Em outras palavras, Arendt confere decididamente um estatuto autônomo à esfera política, sobretudo distinguindo o âmbito “político” do “social” e, mais ainda, do “econômico”. Daqui se evidencia a grande distância que a separa tanto da visão marxista quanto daquela liberal ou neoliberal.

Isso explicaria, segundo Sheldom Wolin, a desconfiança arendtiana em relação ao termo “democracia”. Não apenas porque na modernidade, como Wollin recorda, “o impulso da democracia foi superar esta distinção”, mas também porque “historicamente a democracia foi o meio pelo qual muitos tentaram acesso ao poder político na esperança de que esse poder pudesse ser usado para mudar sua condição econômica e social” (WOLIN, 1994, p. 289). Em outras palavras, a “questão social”, a aspiração para se emancipar da pobreza e da necessidade, está inscrita na gramática igualitária na qual se funda a história moderna da democracia. Assim, é evidente a obstinação de Arendt em expurgar a questão social da esfera pública para recuperar um conceito puro do político. Sua acepção de “política” é definitivamente anômala e original. Por essa razão, mas não só por isso, geralmente criticada e difícil de lidar.

Já foi observado que o pensamento de Arendt se funda amplamente numa visão utópica da *polis* e que sua noção de política tem características não realistas. O dado que Arendt parece não querer levar em conta, escreve Pier Paolo Portinaro (1987, p. 44), “é constituído pela conflitualidade que inevitavelmente acompanha a condição da pluralidade (e que, no fundo, está na origem do deslocamento do código da ação para o modelo de governo, que ela interpreta simplesmente em termos de degeneração política ou de alienação da política)”. Na verdade, quando reflete sobre o mundo grego, que adota como modelo, Arendt não se cansa de colocar em evidência o agonismo que o caracteriza, pelo contrário, enfatiza esse ponto. A sua inflexão, porém, recai na disputa entre os iguais, entendida como a manifestação do espírito agonístico, como o modo de se distinguir e se tornar excelente, não recai no conflito, até mesmo violento, que seria a substância e o motor do político e, por assim dizer, o seu princípio constitutivo. É

certo que declarar, como faz, que o poder político e a violência são fenômenos incompatíveis e negar que a conflitualidade e a hostilidade são os fundamentos da política resulta num gesto teórico pouco realista em relação aos cânones da doutrina política realista. O impulso “utópico” da perspectiva arendtiana, não por acaso elaborada após a catástrofe totalitária, aparece, todavia, como um elemento de grande interesse para quem deseja repensar a política em termos não violentos e afirmativos, ou seja, repensar a política para além tanto da bestialidade que transborda na história quanto também do cínico conhecimento intelectual que considera essa ferocidade como insuperável e basilar. Embora poucos tenham refletido, como ela, sobre a violência humana e suas manifestações mais inauditas, Arendt não abraça nenhuma metafísica da força, nem faz do conflito um motor para construir sistemas políticos da ordem que gerenciam seus efeitos. Ao contrário, ela denuncia a trágica cumplicidade com a história humana de destruição por parte de teorias, como as de Hobbes e Weber, que equiparam o poder político à organização da violência. Ela vitupera o “consenso entre os teóricos da política, da Esquerda à Direita, no sentido de que a violência é tão-somente a mais flagrante manifestação do poder” (ARENDR, 2001, p. 37).

Quem busca nos textos de Arendt o cinismo indiferente dos realistas, encontrará o *pathos* envolvente dos utópicos. Encontrará neles um imaginário de esperança para os “afazeres humanos” que não idolatra a destrutividade da crítica e ousa falar da experiência política num espaço público compartilhado como de uma experiência de felicidade.

## Referências bibliográficas

- ABENSOUR, M. *Hannah Arendt contro la filosofia politica?* Milano: Jaca Book, 2010.
- ABENSOUR, M. *La democrazia contra lo Stato*. Napoli: Cronopio, 2008.
- ARENDR, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- ARENDR, H. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- ARENDR, H. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- ARENDR, H. *Che cos'è la politica?* Milano: Edizioni di Comunità, 1995.
- ARENDR, H. *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*. Milano: Raffaello Cortina, 2015.
- ARENDR, H. *Quaderni e diari (1950-1973)*. Vicenza: Neri Pozza, 2007.

- ARENDT, H. *Sobre a Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- ARENDT, H. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.
- ARENDT, H.; JASPERS, K. *Carteggio*. Milano: Feltrinelli, 1989.
- BALIBAR, E. *Cittadinanza*. Torino: Bollati Boringhieri, 2021.
- BOBBIO, N. La democrazia dei moderni paragonata a quella degli antichi (e a quella dei posteri), in *Teoria Política*, 3, 1987, p.4.
- BREAUGH, M.; HOLMAN, C; MAGNUSSON, R.; MAZZOCCHI, P.; PENNER, D. (orgs.). *Thinking Radical Democracy. The Return to Politics in Post-War France*. Toronto: University of Toronto Press, 2015.
- BUTLER, J. *L'alleanza dei corpi*. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva. Milano: Nottetempo, 2017.
- FORTI, S. "Hannah Arendt lettrice di Karl Marx", In: ARENDT, H. *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*. Milano: Raffaello Cortina 2015, pp. 7-31.
- FORTI, S. "Introduzione" a AA.VV. *Hannah Arendt*. Milano: Bruno Mondadori, 1999.
- FORTI, S. *Hannah Arendt fra filosofia e politica*. Milano: Bruno Mondadori, 2006.
- FORTI, S. *Il totalitarismo*. Roma; Bari: Laterza, 2001.
- HARDT, M. *Impero*. Milano: Rizzoli, 2002.
- HONING, B. *Emergency Politics. Paradox, Law, Democracy*. Princenton: Princenton University Press, 2009.
- HYVONEN, A. E. In the present tense: Contemporary engagements with Hannah Arendt. *Philosophy Today*, v. 62, n. 2, 2018.
- LEFORT, C. "La communication démocratique". *Esprit*, 9-10, 1979.
- LEFORT, C. *Democracy and Political Theory*. Cambridge: Polity Press, 1988.
- MOUFFE, C. *Sul político. Democrazia e rappresentazione dei conflitti*. Milano: Bruno Mondadori, 2007.
- NEGRI, A. *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperial*. Milano: Rizzoli, 2004.
- NELSON, B. "Lefort, Abensour and the question: What is 'savage democracy'?. *Philosophy and Social Criticism*, 2019, pp. 1-18.
- PORTINARO, P. La politica come cominciamento e la fine della politica. In: ESPOSITO, R. (Ed.). *La politica irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*. Urbino: Quattro Venti, 1987, p. 44.
- RANCIÈRE, J. "Gilet gialli, le ragioni di una rivolta". *L'Espresso* (26-03-2019, edição digital).
- Disponível em: <https://espresso.repubblica.it/attualita/2019/03/26/news/gilet-gialli-le-ragioni-della-rivolta-1.333035/>
- RANCIÈRE, J. *L'odio per la democrazia*. Napoli: Cronopio, 2007.
- WOLIN, S., S. "Hannah Arendt: Democracy and the political". In: HINCHMAN, L.; HINCHMAN, S. (Edd.). *Hannah Arendt. Critical Essays*. Albany: State University of New York, 1994.
- WOODFORD, C. *Disorienting Democracy. Politics of emancipation*. London: Routledge, 2016.

Recebido em: 20/04/2023  
Aprovado em: 03/06/2023

**Adriana Cavarero**

Professora da Università degli Studi di Verona.

**Kherley Caxias Barbosa**

O tradutor deste texto é doutor em Filosofia pela Universidade do Vale dos Sinos (Unisinos) e professor de Filosofia da Universidade Federal do Tocantins (UFT).