

## A EXPERIÊNCIA DA FELICIDADE PÚBLICA NA CONFIGURAÇÃO DO REPUBLICANISMO ARENDTIANO

*The experience of public happiness in the configuration of the arendtian republicanism*

José Luiz de Oliveira<sup>1</sup>

### RESUMO

A obra de Hannah Arendt é composta de análises capazes de sustentar uma teoria republicana. Para tanto, é imprescindível destacarmos que a nossa autora se apoia em dois elementos importantes, que caracterizam o seu republicanismo, a saber: o significado de liberdade política e a sua manifestação no âmbito do espaço público. Trata-se de elementos, que, no seio dos acontecimentos do século XVIII, sobretudo na América, passaram a fazer parte do cenário das repúblicas elementares, espaços muito significativos, que possibilitaram a vivência da chamada “felicidade pública”. Isso posto, nosso propósito é explicitar a concepção de “felicidade pública” com o intuito de demonstrar o lugar que essa expressão ocupa na configuração do republicanismo preconizado por Arendt.

**Palavras-chave:** espaço, felicidade, liberdade, pública.

### ABSTRACT

Hannah Arendt's work is composed of analyzes capable of sustaining a republican theory. Therefore, it is important to highlight that our author relies on two important elements that characterize her republicanism, namely: the meaning of political freedom and its manifestation within the public space. These are elements that, within the events of the 18th century, especially in America, became part of the scenario of elementary republics, very important spaces that made possible the experience of the so-called “public happiness”. That said, our purpose is to explain the concept of “public happiness” in order to demonstrate the place that this expression occupies in the configuration of republicanism advocated by Arendt.

**Keywords:** space, happiness, freedom, public.

### INTRODUÇÃO

Para traçar as considerações, que dizem respeito ao que Arendt compreende como esfera dos assuntos públicos, é primordial destacarmos que o republicanismo existe quando a ação humana se faz num espaço concreto, onde os participantes se envolvem nos assuntos do dia a dia da política. Por essa razão, nosso propósito, nas linhas que se seguem, é situar a concepção arendtiana de republicanismo à medida que nossa autora se apoia em dois de seus imprescindíveis elementos, a saber: o significado de liberdade política ou pública e a sua manifestação no âmbito do espaço público. Dito de outro modo, nossa intenção é demonstrar a maneira pela qual Arendt explicita esses dois elementos fundamentais, que caracterizam a sua concepção de republicanismo.

Portanto, nossa tarefa consiste em abordar, em um primeiro momento, o significado e a relação entre liberdade<sup>2</sup> e espaço público na concepção arendtiana amparada no paradigma do

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e professor do Departamento de Filosofia e Métodos da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). *E-mail:* [jlos@ufsj.edu.br](mailto:jlos@ufsj.edu.br) e <http://lattes.cnpq.br/6211463254144153>

contexto da antiga *polis* grega. Posteriormente, nossa empreitada será explicitar de que maneira esses dois elementos, segundo Arendt, estiveram presentes no fenômeno revolucionário do século XVIII e como eles permitem trazer à tona alguns debates realizados em torno da chamada “felicidade pública” e da “busca da felicidade”. Para tanto, é relevante considerarmos a consequente contribuição que as discussões obtidas em torno dos significados dessas expressões estabeleceram na configuração de um republicanismo na ótica arendtiana.

## 1 LIBERDADE E ESPAÇO PÚBLICO

Arendt (1992, p. 191) afirma que, “para as questões da política o problema da liberdade é crucial”. Trata-se de um tipo de afirmação, que garante situar o tema da liberdade em um lugar de destaque no âmbito das discussões inerentes aos assuntos da esfera pública e, conseqüentemente, abrir caminho para explicitar o posicionamento que o pensamento arendtiano possui acerca do universo da tópica do republicanismo. Assim, no exercício da tarefa de demonstrar a relação entre liberdade e espaço público assumida por Arendt como fundamento de sua concepção republicana, é crucial ressaltarmos que, nessa perspectiva, existe a recusa da pensadora em admitir a liberdade como manifestação, que ocorre somente no campo do pensamento e da vontade.

Concebida no âmbito da política, a liberdade não é assumida como um problema, e sim como um fato da vida cotidiana (ARENDR, 1992, p. 191). Por conseguinte, uma vez regida pelos fatos do cotidiano da vida, a liberdade, na sua manifestação política, não se faz por especulações metafísicas. Historicamente, o problema da liberdade aparece na filosofia de Agostinho por meio da tentativa, a qual foi bem-sucedida na tradição filosófica, que conscientemente divorciou a política da noção de liberdade a ponto de se admitir que seria possível de se conviver com o fato de alguém ser escravo no mundo e ao mesmo tempo se considerar livre (ARENDR, 1992, p. 193). Por isso, a liberdade, na sua dimensão interior quando ligada à perspectiva agostiniana da vontade, então concebida no âmbito da filosofia medieval, não se constitui como um tipo de categoria em condições suficientes de se envolver com os assuntos públicos, haja vista que o sentimento de

---

<sup>2</sup> Arendt, para se referir à relação entre liberdade e política, proferiu uma palestra, cujo texto, oriundo dela, foi originalmente publicado na *Chicago Review*, volume 14, número 1, na primavera de 1961. A pensadora, nessa palestra, iniciou a sua fala da seguinte maneira: “Falar da relação entre liberdade e política em uma palestra só é possível porque um livro sobre o assunto seria igualmente inadequado. A liberdade, que, apenas raramente – em tempos de crise ou de revolução –, se torna o objetivo direto da ação política, é, na verdade, o motivo por que tal coisa, como a política, existe na vida comum do homem. Por liberdade, não me refiro ao dom da natureza que os filósofos definem de um modo ou de outro nas capacidades humanas. Refiro-me ainda menos a assim chamada liberdade interior, para a qual os homens podem escapar da coerção externa; esse é um fenômeno historicamente tardio e objetivamente secundário. Foi, em sua origem, o resultado de um distanciamento do mundo em que certas experiências mundanas e alegações foram transformadas em experiências dentro do próprio eu, apesar de terem vindo do mundo externo e de que nada saberíamos a seu respeito se primeiro não nos houvéssimos deparado com elas como realidades mundanas, tangíveis. Nós, primeiramente, nos tornamos conscientes da liberdade e do seu oposto em nossa relação com os outros e não conosco. As pessoas só podem ser livres em relação umas às outras e, portanto, apenas no reino da política e da ação é que podem experimentar a liberdade de forma positiva, e que é mais do que não ser forçado (ARENDR, 2021, p. 263).

liberdade interior permanece distante das manifestações externas do cotidiano e, portanto, se define sem o verdadeiro significado da política. Sobre o que Arendt diz a respeito da liberdade interior, Gerard Lebrun (1983, p. 53) nos alerta que não é verdade que a liberdade se encontra alojada dentro de nós. A verdadeira liberdade, conforme a nossa autora, é aquela assumida pelos gregos no contexto do século IV, pois era um conceito de liberdade política, e não filosófica. É por isso que, para Arendt (1992, p. 192), “é difícil tocar em um problema político particular sem implícita ou explicitamente, tocar em um problema de liberdade humana”. Nessa perspectiva, é possível registrarmos que é no horizonte dos problemas que se estabelecem para além das questões individuais que se torna possível a participação das pessoas nos assuntos da vida, os quais dizem respeito à esfera pública. Daí a preocupação demonstrada nas análises de Arendt no que tange à liberdade quando esta é apresentada sob o viés da concepção republicana. Isto é, uma vez analisada sob esse ponto de vista, a participação na esfera pública concede à liberdade a forma republicana do agir político, uma vez que, “sem ela, a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d’être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação” (ARENDRT, 1992, p. 192).

De acordo com Arendt (1992), o participante da esfera pública se torna livre quando age considerando o movimento das manifestações externas. Ou seja, em suas formas de manifestações, ele vai se voltando para o agir no âmbito do domínio público. Esse agir publicamente é o fator definidor, que confere a esse tipo de ação a sua significação política. Dessa forma, enquanto travada no mundo da exterioridade, a liberdade de domínio público, mencionada em termos arendtianos, se diferencia notadamente da chamada liberdade interior, que pressupõe a retirada do mundo ao invés de enfrentá-lo<sup>3</sup>. Nota-se que, estando fora do mundo, a liberdade da interioridade é caracterizada por ocupar um *locus* no âmbito do qual ninguém mais tem acesso (ARENDRT, 1992, p. 192). Assim, a nossa autora demarca o modo de atuação da liberdade permitindo que, “de um lado, temos a liberdade política enquanto liberdade para participar dos assuntos públicos por meio da livre ação e, do outro lado, temos a liberdade privada voltada para a preservação dos interesses individuais e o espaço da vida privada” (FERNANDES, 2022, p. 163).

Arendt (2021, p. 245), na sua ânsia de analisar conceitos de filosofia e política, tem como uma das características de seus escritos o esforço de se apoiar no recurso ao passado. Essas investidas da autora têm como finalidade compreender que se trata de recurso a tesouros do passado, sob os quais algumas questões podem ser deles levantadas. Dessa maneira, comungando

---

<sup>3</sup> Arendt faz considerações sobre os rumos tomados pela tradição filosófica no que diz respeito ao abandono da liberdade política em detrimento da liberdade interior. Sobre isso, comenta Claude Lefort (1991, p. 70): “A liberdade que se encontrava na ação, no caso das cidades democráticas, no debate, na manifestação, foi rejeitada pela filosofia, transferida ao pensamento que se separava do mundo terreno, o qual era visto como reino da confusão. Para Hannah Arendt, a distinção entre sagrado e profano, ou então, entre o universo encantado da política e a vida prosaica, regida pelas coerções naturais, essa distinção que punha o sagrado ou encantamento do invisível, no surgimento do espaço público, mudou de sentido com a filosofia, pois, para essa, o invisível (invisível outrora vinculado às ocupações privadas) é que se acha vestido da nobreza própria à interioridade, ao passo que a vileza atinge a atividade política”.

com Karl Jaspers, a pensadora extrai desse seu importante mestre a ideia de que “nada do que é completamente novo pode ser verdadeiro”, além de se apoiar também na convicção de que o que é dito somente por um homem tampouco pode ser considerado verdadeiro. É por isso que o entendimento arendtiano de liberdade vivenciada na esfera pública ou política é baseado no exemplo do que ocorreu na antiga *polis*<sup>4</sup> grega, uma vez que se tratava de um tipo de liberdade, a qual necessitava da companhia de pessoas, que estivessem vivendo do mesmo modo. Nesse caso, vivencia-se a ação de liberdade em um espaço público comum capaz de promover o encontro entre todos os participantes nele envolvidos. Tem-se, nesse espaço, um mundo organizado politicamente, cujo comportamento de seus atores é o de se inserir nele por meio de palavras e atos (ARENDT, 1992, p. 194). Estamos nos referindo aqui às análises arendtianas, que dizem respeito à existência de um ambiente, no qual os seus participantes agem livremente, envolvendo-se nos assuntos da esfera pública. Nessa realidade, os elementos espaço público e liberdade se imbricam, porque “não se pode falar de política sem falar também de liberdade; e não se pode falar de liberdade sem falar de política” (ARENDT, 2021, p. 263). Essa dimensão política ou pública da liberdade levou Claude Lefort (1991, p. 69) a dizer que, para Arendt, em se tratando do caso da Grécia Antiga, o espaço público era constituído como um espaço, que se encontrava distante dos assuntos privados<sup>5</sup>, aqueles assuntos próprios ao conceito de *oikos*<sup>6</sup>, pois ele se refere à unidade de produção doméstica, na qual prevalecem as coerções da divisão do trabalho e das relações entre dominantes e dominados. É nesse espaço público, contrário ao *modus vivendi* estabelecido no *oikos*, que os homens se reconhecem como iguais bem como discutem e decidem em comum. É, também, um espaço

---

<sup>4</sup> Francis Wolff (1999, pp. 11-12) nos lembra desse relevante papel exercido pela antiga *polis*: “O terreno político pertence, para os gregos, ao *Koinon*, o comum, e ‘abarca todas as atividades e práticas que devem ser partilhadas, isto é, que não devem ser o privilégio exclusivo de ninguém’, ‘todas as atitudes relativas a um mundo comum’, por oposição àquelas ‘que concernem à manutenção da vida’. Assim, ‘fazer política’, isto é, participar da vida comum, não é, na época clássica, uma atividade entre outras possíveis: é a atividade nobre por excelência, a única que vale o sacrifício de sua vida”.

<sup>5</sup> Em referência à distinção entre esfera pública e privada na antiga *polis* grega e seus desdobramentos na modernidade, salienta Nei Fonseca (2022, p. 245): “A experiência da *polis* grega é orientada por uma forma de organização política, em que os homens se liberavam, temporariamente, do domínio privado da família (espaço das necessidades e hierarquias), para discutir no domínio público (espaço da ação política, do exercício da liberdade e da relação entre iguais) assuntos comuns. A reconstrução seletiva das manifestações políticas primordiais, na *polis* grega e na República romana, conduziu Arendt até a redescoberta e a revalorização da política na modernidade e no presente contemporâneo. Tais manifestações enfatizaram que o domínio privado é concebido como espaço da obra e do trabalho. No âmbito privado, os homens encontravam-se forçados a garantir a sua subsistência a partir da manutenção e da reprodução da vida biológica”.

<sup>6</sup> Cabe aqui destacarmos que o termo *oikos*, que em grego quer dizer casa, é o responsável em dar origem a outras palavras, que são muito usadas na contemporaneidade. Palavras como **ecologia**, **ecumenismo** e **economia** possuem as suas origens em *oikos*. Trata-se de palavras que se inter-relacionam embora todas se se voltem para interesses sociais e coletivos. O sentido de todas elas é lidar com a organização de maneira semelhante à organização de uma casa. Por exemplo, a preocupação com as questões ambientais nos leva a dizer que ecologia é a responsabilidade da sociedade humana com o futuro do nosso planeta. Daí a ecologia nos provocar um apelo para tomarmos um conjunto de medidas dirigidas à preservação de nossa “Casa Comum”.

onde os homens, em termos arendtianos, podem rivalizar e procurar, por meio de “belas palavras” e de “façanhas,” destaque imprimindo a sua imagem na visão e memória públicas.

É importante ressaltarmos que, para Arendt (1992, pp. 194-195), é de se constatar que nem toda forma de inter-relacionamento humano e até mesmo nem todo tipo de comunidade são caracterizados como ambientes de vivência de liberdade política. Não é pelo simples fato de se permitir que os homens estabeleçam alguma forma de convivência que se possa, então, garantir a existência da liberdade política. A nossa autora cita alguns exemplos de convivências, que não são necessariamente experiências, as quais se traduzem em liberdade política. Daí ela citar os casos, que dizem respeito às sociedades tribais bem como a vida que se desenvolve na intimidade do lar. Nesses espaços, a convivência é marcada por ações e condutas guiadas pela força das necessidades impostas pela vida e com a preocupação com as suas formas de preservação. Por esse motivo, o que existe nessas experiências são tipos de convivências, que não permitem a constituição de um organismo político. Sem a existência de uma esfera pública, a liberdade não se configura como “realidade concreta”. Ou seja, “sem um âmbito público politicamente assegurado, falta à liberdade o espaço concreto onde aparecer” (ARENDRT, 1992, p. 195). Liberdade, aqui, é compreendida enquanto efetivação de “fato demonstrável”, pois, se ela vier a habitar o coração humano, certamente não terá as provas dessa demonstrabilidade, isso porque o coração humano é um lugar sombrio e, por sua vez, capaz de ser obscuro (ARENDRT, 1992, p. 195). Por esse viés interpretativo, a liberdade experienciada no campo da esfera pública é caracterizada pela visibilidade ou transparência de seus atos. Isto é, “a liberdade como fato demonstrável e a política coincidem e são relacionados uma à outra como dois lados da mesma matéria” (ARENDRT, 1992, p. 195). Tanto que, na atualidade, se levanta a questão, que trata do sentido da política. Ou seja, quando na contemporaneidade se pergunta: “Será que a política ainda tem algum sentido?”, a resposta é simples e conclusiva: “O sentido da política é a liberdade”, pois, conforme a nossa autora, a liberdade é tão antiga quanto a existência da esfera pública (ARENDRT, 1993, p. 117).

Para Arendt (1992, pp. 197-198), se a *raison d'être* da política é a liberdade, por conseguinte essa liberdade é vivenciada por meio da ação. Ora, para a nossa autora, é por meio da ação que ocorre a manifestação de princípios, os quais permanecem no mundo enquanto esse tipo de ação durar. É no espaço público que o agente se revela por meio do discurso e da ação. Para tanto, o agente conta com a realidade da pluralidade humana, já que ela é a “condição básica da ação e do discurso” [*“the basic condition of both action and speech”*]. Vivemos inundados pela condição humana da pluralidade, cuja realidade nos faz iguais por nos entendermos como humanos e ao mesmo tempo lidarmos com o fato de que cada ser humano, por causa da sua singularidade, é distinto de qualquer outro. É por essa razão que necessitamos do discurso e da ação. Dito de outra maneira, são a ação e o discurso que, devido à pluralidade, permitem-nos compreender (ARENDRT, 2018b, pp. 175-176). Com efeito, Arendt, “ao recorrer a conceitos como o de ação, de pluralidade e mundo, ela operou

para devolver à noção de ação um alcance que só pode ser encontrado no território da cidade e nunca na pura meditação sobre o eu” (BIGNOTTO, 2022, p. 376).

Os princípios nos levam para a efetivação da ação. Somos guiados por princípios como a honra, a glória bem como o amor à igualdade. Esses princípios, na interpretação arendtiana, são tomados de Montesquieu quando o autor do *Esprito das Leis* nos lembra de que eles são princípios de ação, porque:

A liberdade ou o seu contrário surgiu no mundo sempre que tais princípios são atualizados; o surgimento da liberdade assim como a manifestação de princípios coincidem sempre com o ato em realização. Os homens *são* livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois *ser* livre e agir são uma mesma coisa (ARENDT, 1992, p. 199) [grifos da autora].

Depreendemos que Arendt recorre a Montesquieu para reforçar o entendimento de que a liberdade política se faz no campo da ação. Liberdade e ação se confundem, porque a liberdade, assim concebida, só se faz no campo da ação. Ou seja, ao agir, os participantes do espaço público passam a demonstrar de que maneira ocorre a efetivação da liberdade.

Destarte, para tratar da liberdade, enquanto inerente à ação, Arendt, ainda, recorre a Maquiavel. Ela nos lembra do conceito maquiaveliano de *virtù*, compreendido, também, na perspectiva do emprego da excelência pela qual o homem busca responder às oportunidades oferecidas pelo mundo, quando este se depara com a guisa da “fortuna”. Assim, Arendt (1992, p. 199) afirma que a melhor versão da liberdade inerente à ação encontra-se no significado de virtuosidade. Rosângela Chaves (2022, p. 147) destaca que, ao recuperar o sentido dado por Maquiavel à *virtù*, Arendt procura refutar a imagem da esfera da política quando esta se assume como o lugar de manifestação da mentira e da dissimulação. A pensadora, nessa recuperação, almeja enfatizar a ideia de virtuosidade da ação, pois acredita-se que a excelência se encontra no próprio desempenho da ação, e, certamente, não no seu produto finalizado. Newton Bignotto (2022, p. 376) registra que a aproximação de Arendt com pensadores da tradição republicana, como Maquiavel e Montesquieu, revela uma das faces da inclusão dessa nossa autora na longa tradição republicana. Essa aproximação, segundo esse importante intérprete do pensamento de nossa autora, é sintetizada por meio da afirmação de Arendt (1992, p. 208) de que, “somente quando o quero e o posso coincidem, a liberdade se consuma”.

É relevante destacarmos que, em suas análises, Arendt nos lembra de que o significado de virtuosismo é utilizado tanto nas artes como na política. Pois, nesse caso, na condição de artistas, os dançarinos, os atores e os músicos necessitam de que haja o estabelecimento de uma audiência para pôr à prova o virtuosismo de suas artes. Essas artes de realização possuem estreita afinidade com a manifestação política. Os homens, ao agirem politicamente, necessitam da presença dos outros, para que suas aparições se efetivem em um espaço, que, a exemplo da antiga *polis* grega, se

configurava como uma forma de governo semelhante a um anfiteatro, ambiente notadamente capaz de proporcionar o aparecimento da liberdade (ARENDR, 1992, pp. 200-201).

Com efeito, é essencial reafirmarmos que a discussão sobre o republicanismo nas análises encaminhadas por Arendt tem, inicialmente, como base o amparo no paradigma grego de liberdade política, que se constrói por meio de instauração de determinado espaço, o qual se configura como capaz de permitir a participação dos membros envolvidos nos assuntos públicos. Dessa maneira, podemos dizer que qualquer análise que envolva o tema do republicanismo em Arendt necessita se amparar nas tópicas da liberdade política e do espaço público.

## 2 A FELICIDADE PÚBLICA

Até aqui, pudemos mostrar que as tópicas da liberdade política e do espaço público se constituem em dois dos elementos fundamentais, que caracterizam o republicanismo no entendimento de Arendt. Neste item, demonstraremos que a nossa autora, também, situa esses dois elementos do republicanismo no âmbito dos acontecimentos revolucionários do século XVIII tanto na França como no território das colônias inglesas da América do Norte. Para tanto, é relevante expormos o significado apresentado pela pensadora acerca da expressão “felicidade pública”, principalmente por causa do seu uso a partir da experiência política vivenciada pelos colonos ingleses da América do Norte. Não é por acaso que Arendt (ARENDR, 2018a, p. 29) se apoia em Thomas Paine para reafirmar “que ‘aquilo que Atenas foi em miniatura, a América será em magnitude’”. Em outras palavras, se, por um lado, Arendt se refere ao espaço público da antiga *polis* grega como lugar de manifestação da liberdade política e, com isso, traz à tona em suas análises dois dos elementos que caracterizam o seu republicanismo, por outro, também, admite em seus escritos que esses dois elementos fizeram parte da vivência e das discussões ocorridas no contexto das Revoluções francesa e norte-americana. Dessa maneira, o fenômeno das Revoluções tratado por Arendt é um fator importante, que registra o interesse e a vivência em espaços de liberdade no contexto da Era Moderna, condição que não deixa dúvidas de que a tópica da liberdade política ou pública era um assunto de alta relevância no contexto das revoluções estadunidense e francesa. Trata-se de duas Revoluções, que instauraram uma nova ordem, porém o que esses dois eventos não conseguiram foi alcançar todos os seus objetivos. Por isso, Arendt salienta que os homens dos dois lados do Atlântico poderiam, com esse assunto, determinar seus estilos de vida e até mesmo moldar suas convicções, pois o que esses homens tinham em comum era uma motivação, que se manifestava de maneira apaixonada. Ou seja, era o interesse pela liberdade pública (ARENDR, 2011, p. 162).

Arendt (2011, pp. 162-163) admite que, na América do Norte, os habitantes das colônias possuíam o direito de se reunir na sede de seus municípios ou distritos de tal forma que poderiam deliberar em assembleias sobre assuntos públicos. Tratava-se de espaços, no interior dos quais a liberdade se constituía uma experiência concreta, que se tornou explícita à medida que o costume

norte-americano germinado no século XVIII se referia a essa vivência da liberdade denominando-a de “felicidade pública”, enquanto os franceses a chamavam de “liberdade pública”. Destaca a nossa autora que, para os norte-americanos, as atividades que caracterizavam essa participação nos assuntos públicos não eram consideradas um fardo. Ou seja, era, para esses habitantes das colônias inglesas da América do Norte, o seu contrário, pois proporcionavam a todos aqueles que se encarregavam dessas atividades a manifestação de um sentimento de felicidade. Na perspectiva arendtiana, esse sentimento que os habitantes das Treze Colônias demonstravam ao participarem desses assuntos públicos não era encontrado por eles em nenhum outro lugar. Esse interesse pelos assuntos públicos transformado em “felicidade pública” “indicava que, para haver integralmente felicidade, ela não poderia estar restrita à vida particular, mas deveria estar ligada ao todo da comunidade” (MÜLLER, 2022, p. 232). Nesse sentido, estamos falando de uma concepção de felicidade, que, ao se completar com a expressão pública, procura fazer justiça ao uso desse termo, porque, de maneira alguma, irá se confundir com a simples garantia dos direitos individuais, ou seja:

A felicidade pública é o vínculo civil que cada cidadão estabelece com a cidade à medida que age em prol de interesses coletivos e realiza o que é necessário para manter acesa a chama da liberdade pública e o *amor mundi*. Portanto, não se trata de garantia de direitos individuais, tópica central do liberalismo moderno e de governos autocráticos, mas de direitos públicos, que, com a tradição republicana, ficaram consagrados como bem comum (SILVA, 2022, p. 120).

Heloísa Starling (2018, p. 12) recorda que “a ideia de felicidade era parte do debate político do século XVIII – foi formulada por Francis Hutcheson, na Escócia, Cesare Beccaria, na Itália, Voltaire e Rousseau, na França, Jeremy Bentham, na Inglaterra, além de, é claro, por Thomas Jefferson, na Filadélfia, em 1776”. Portanto, o que era uma ideia anunciada por vários pensadores tornou-se realidade tangível em solo norte-americano. O termo felicidade se aplicou bem nesse contexto, porque havia um sentimento de gosto, que não permaneceu estagnado na instância do sonho. Por isso, Arendt (2011, p. 163) reforça em suas análises que esse “gosto” era efetivado por meio da participação em assembleias, que começavam nas cidades. Ela cita John Adams, lembrando que ele teve a coragem de repetir por inúmeras vezes que possuía a percepção de que as pessoas, ao se dirigirem às assembleias de suas cidades, bem como os seus representantes, que participavam das famosas convenções, não estavam envolvidos nesta dinâmica de lidar com as atividades relacionadas à discussão dos assuntos públicos por mera obrigação, tampouco por causa de seus próprios interesses. Com efeito, o que essas pessoas demonstravam, acima de tudo, é que elas gostavam de discutir, de se empenhar no processo das deliberações e, conseqüentemente, de participar das tomadas de decisões. Nesse cenário, “o estar-entre-outros não constituía carga alguma nem representava qualquer obrigação imposta, mas permitia um sentimento de felicidade ímpar em poder participar das discussões, deliberações e decisões das assembleias” (MÜLLER, 2022, p. 232).

Outra referência citada por Arendt (2011, p. 163) é em relação a Harrington. Nesse caso, afirma a pensadora que Harrington dizia que a razão pela qual levava esses participantes dos assuntos públicos na América do Norte a se unirem era “o mundo e o interesse público da liberdade” e que eles eram movidos por uma espécie de “paixão pela distinção”. As pessoas envolvidas na participação dos assuntos públicos, dada a pluralidade<sup>7</sup> da condição humana, se valiam do discurso e da ação. Ora, para Arendt (2010, p. 220), “o discurso e a ação revelam essa distinção única”. Lembra-nos a nossa autora de que John Adams, também, dizia que esta “paixão pela distinção” era “mais essencial e admirável” quando comparada a qualquer outra faculdade humana. Dessa forma, o entendimento de John Adams, registrado por Arendt (2011, p. 163) em torno do que significava essa “paixão”, é assim descrito:

onde quer que se encontrem homens, mulheres ou crianças, velhos ou jovens, ricos ou pobres, importantes ou humildes, sábios ou tolos, ignorantes ou instruídos, vê-se que todo indivíduo é fortemente movido por um desejo de ser visto, ouvido, comentado, aprovado e respeitado pelas pessoas ao redor e ter conhecimento disso.

Depreendemos o quão são explícitas as marcas do republicanismo experienciado em terras da América do Norte, pois, nos municípios ou distritos, criaram-se espaços públicos de discussão empenhados em decidir sobre os destinos dessas localidades. Essa participação, cujo envolvimento se realizava com crianças, passando por outras pessoas de várias idades, até chegar às mulheres e homens mais velhos, se constituía por um tipo de participação encaminhada pelo desejo; ou seja, por um *páthos*, que permitia que todos os ocupantes desses espaços se sobressaíssem, porque “é o desejo de sobressair que faz os homens amarem o mundo, apreciarem a companhia de seus pares e ingressarem na esfera dos assuntos públicos” (ARENDDT, 2011, p. 164).

O desejo de participar dos assuntos da esfera pública era o mesmo interesse que se tinha pela *res publica*; isto é, pelas coisas do povo [*la chose publique*]. Isso posto, Arendt (2011, pp. 166-168) salienta que aquilo que em solo norte-americano era uma realidade, no caso da França para alguns de seus pensadores do século XVIII era apenas a manifestação de um desejo. Esses pensadores eram chamados de homens de letras [*hommes de lettres*] e se tratava de pessoas que se diziam preparadas para ocupar o poder, porque se utilizaram do estudo e da reflexão voltados para a produção teórica de autores gregos e romanos. Dessa maneira, os *hommes de lettres* se dirigiam para a Antiguidade, porque se sentiam motivados pela “procura da liberdade política, e suas leituras serviam para lhes fornecer os elementos concretos para pensar e sonhar com a liberdade” (ARENDDT, 2011, p. 168).

---

<sup>7</sup> Sobre a relação entre os conceitos de pluralidade e distinção, assegura Arendt (2010, pp. 219-220): “A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem duplo aspecto da igualdade e da distinção. Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender”.

Ademais, na perspectiva de Arendt (2011, pp. 168-169), se os *hommes de lettres* da França tivessem a experiência concreta do que significava a liberdade vivenciada por cada cidadão individual, eles poderiam concordar com seus colegas norte-americanos e fazer menção à “felicidade pública”, haja vista que, no território francês, houve homens que prepararam os espíritos e formularam os princípios da Revolução. Desse modo, eles eram conhecidos como *philosophes* do iluminismo, pois esses *philosophes*, na interpretação arendtiana, utilizaram o termo “liberdade” dando ênfase nova e praticamente desconhecida no que diz respeito ao entendimento de liberdade “pública”. Isso era, na compreensão de nossa autora, a confirmação do sinal de que esses pensadores concebiam a liberdade de maneira distinta daquela, que passou a ser assumida por alguns filósofos desde o aparecimento do pensamento de Agostinho. A exemplo do entendimento concebido pelos gregos da Antiguidade, essa almejada liberdade pública não possuía o mesmo significado que a chamada liberdade da esfera interior, segundo a qual os homens podiam se esconder por meio da vontade e, a partir daí, poder escapar das pressões do mundo. Essa liberdade apregoada por esses *philosophes* não era a liberdade do livre pensamento e, também, não era o *liberum arbitrium*; melhor dizendo, aquilo que leva a vontade a ter que escolher entre alternativas. Nessa esteira de entendimento, Arendt (2011, p. 169) reforça que:

A liberdade para eles só podia existir em público; era uma realidade concreta, terrena, algo criado pelos homens para ser usufruído pelos homens, e não um dom ou uma capacidade; era a praça ou espaço público feito pelos homens que a Antiguidade conhecia como área onde a liberdade aparece e se faz visível a todos.

Com essa afirmação, evidenciamos o quanto a ideia de liberdade política ou pública anunciada pelos *hommes de lettres* se assemelha à antiga concepção grega de liberdade política, que fora vivenciada no ambiente da *polis*. Aqui, não há espaços para se admitirem outros tipos de manifestação da liberdade, senão aquela que ocorre no âmbito do espaço concreto de manifestação pública entre os interessados. No entanto, Arendt (2011, p. 169) salienta que os *hommes de lettres* não tinham acesso a esse tipo de espaço público, quando se considera que eles viveram sob o domínio do absolutismo francês do século XVIII, realidade que não negava as liberdades pessoais de caráter específico aos membros das classes mais altas. Porém, o fato é que o mundo voltado para os assuntos públicos, além de ter sido quase desconhecido por eles, era considerado algo que possuía também a condição de invisibilidade. Portanto, a significação vivenciada pelos habitantes das Colônias norte-americanas nos espaços das assembleias locais não era uma realidade vivenciada pelos pobres do velho mundo bem como pelos *hommes de lettres*, ou, assim dizendo,

o que os *hommes de lettres* compartilhavam com os pobres, afora e antes de qualquer compaixão por seus sofrimentos, era precisamente a obscuridade, ou seja, o fato de que a esfera pública lhes era invisível e de que não tinham acesso ao espaço público onde pudessem se fazer visíveis e adquirir significação (ARENDR, 2011, p. 169).

Evidenciamos que o acesso à vivência concreta da liberdade no seio da esfera pública, além de constituir um desejo, deveria se tornar uma realidade tangível. O que separou os homens dos dois lados do Atlântico foi justamente o modo como se vivia e se significava a liberdade pública ou política. Ou seja, o que era vivenciado pelos habitantes da América do Norte era, para os *hommes de lettres* da França, um objetivo a ser alcançado. Por um lado, esses *hommes de lettres* se posicionavam ao lado dos pobres, porque compartilhavam com eles o drama da falta de visibilidade e de significação política; por outro, nas antigas colônias britânicas da América do Norte, a miséria não existia e a liberdade política assumida por eles foi transformada em “felicidade pública”.

Podemos dizer que esse tipo de felicidade significou mais que um sentimento, pois foi um *modus vivendi* de exercício das atividades políticas, que permitia aos participantes dessa esfera pública a prerrogativa de poder interferir constantemente nos assuntos públicos. Assim, estando os norte-americanos estabelecidos distantes dos flagelos da miséria abjeta, criaram-se condições reais para que eles pudessem se empenhar melhor no envolvimento dos assuntos públicos. Daí se tinha, de fato, o formato ou a configuração de uma forma republicana de vida, uma vez que era o povo que mantinha um conjunto de relações por meio das quais assumia no cotidiano das cidades o envolvimento com os assuntos de seus interesses. A realidade era de homens e mulheres que possuíam um envolvimento feliz por serem livres politicamente e criarem um espaço concreto constituído pela força de suas deliberações. Dessa maneira, o republicanismo se fez em terras norte-americanas configurado sob os pilares da liberdade política, traduzida em “felicidade pública” e plantada no espaço público do chão das cidades e distritos.

### 3 A BUSCA DA FELICIDADE

Registramos, em linhas anteriores, que o tema das Revoluções se constitui assunto privilegiado para falar de republicanismo em Arendt (2011, p. 170), sobretudo quando consideramos que, para a pensadora, “a ideia central da revolução, é a fundação da liberdade, isto é, a fundação de um corpo político que garante o espaço onde a liberdade pode aparecer”. A obra arendtiana é repleta de elementos, os quais se referem à tópica da fundação<sup>8</sup>, que se traduz na criação de um determinado espaço, o qual garanta a manifestação política ou pública da liberdade e ao mesmo tempo cria condições para que se possa preservar esses dois elementos, que compõem a natureza do republicanismo. É justamente a vivência e os anseios da instauração dessa liberdade<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Sobre a preservação do gesto fundador com o intuito de conservar os efeitos do princípio, Newton Bignotto (1991, p. 135) nos alerta: “No momento em que o legislador ou o príncipe ‘decidem’ criar uma nova forma política, são tragados pela necessidade de agir. Essa ‘necessidade de agir’ mostra-nos simplesmente que todo ocupante do poder tende a lutar por sua conservação, a conservar os efeitos de sua conquista e, assim, fazer durar no tempo os efeitos do ‘primeiro gesto’. Esse confronto do ator político com a conservação é, acima de tudo, o confronto do ator com o tempo e suas mazelas”.

<sup>9</sup> Preservar a liberdade política e os espaços públicos era uma demanda passada na Antiguidade, mas também algo tratado por Arendt na modernidade, tal como nossa pensadora nos apresenta, constitui-se como uma novidade. Essa novidade encontra-se na rearticulação no sentido político da liberdade e do espaço público,

em um espaço por onde ela possa se manifestar é que se torna possível e nos permite tratar da chamada “felicidade pública” enquanto tema importante para a configuração do republicanismo arendtiano.

O ato de fundação nas condições impostas pela Era Moderna equivale, para Arendt (2011, pp. 170-171), à atitude de dar um passo em direção à criação de uma Constituição. Daí a necessidade de se convocarem assembleias constituintes admitindo que tal convocação, também, foi uma das tarefas assumidas pela revolução estadunidense. Na América do Norte, além de se redigirem constituições para cada um dos Estados, o processo culminou com a criação da Constituição da União quando se fundaram os Estados Unidos da América. As análises arendtianas elucidam que, ao criar um corpo político e uma Constituição, a revolução norte-americana teve êxito. Todavia, em sua segunda tarefa, essa revolução falhou por não conseguir assegurar a sobrevivência daquele espírito no interior do qual o ato fundador foi germinado. Nesse caso, seria necessário que a Constituição permitisse que houvesse a materialização do espírito que a inspirou. De certa maneira, houve, então, um fracasso no que diz respeito à preservação dos espaços públicos de liberdade política ou pública. A não preservação desses espaços públicos de manifestação da liberdade política é considerada por Arendt como um tesouro perdido das Revoluções<sup>10</sup>.

Embora julguemos relevante fazer referências aqui à tópica da fundação no pensamento de Arendt, não faz parte do nosso propósito aprofundar esse assunto nesse nosso trabalho. A nossa atenção neste item se volta para o problema, o qual gira em torno de interpretações advindas da expressão “busca da felicidade”, que foi inserida no texto apresentado nos debates ocorridos no interior da elaboração da Declaração de Independência dos EUA. É primordial destacarmos que, antes de se institucionalizar o corpo político e a sua Constituição, a primeira tarefa que os habitantes das Colônias Britânicas tiveram foi a de se lançarem no empenho de poderem contar com um documento redigido de Declaração de Independência, uma vez que a causa do tesouro

---

que pode ser um desafio para o pensamento político contemporâneo. A esse respeito, salienta Albrecht Wellmer (1999, pp. 221-222): “If we call the realization of that ‘value’ I spoke about a moment ago – I mean ‘public freedom’ in Arendt’s sense ‘participatory democracy,’ it becomes clear that Arendt’s idea of public freedom has indeed been around for quite a while in the political imagination of modern societies. What is original in Arendt is not the Idea itself, but the way she has re-articulated it against the dominant traditions of modern political – and anti-political – thought. If I am not mistaken in my reading of Arendt, her ideas still pose a challenge to contemporary political thought”.

<sup>10</sup> Em se tratando de alguns dos fracassos na preservação de espaços públicos, Arendt registra que eles ocorreram na América, na França e em outros lugares, como na União Soviética. Tudo ocorreu relacionado ao tesouro das Revoluções, que havia se manifestado por meio dos órgãos populares. Esse tesouro se perdeu quando esses órgãos populares foram substituídos por elites políticas organizadas em partidos políticos. A tradição revolucionária a que Arendt se refere é aquela nascida da espontaneidade dos conselhos, comunas, *Räte*, distritos e *Soviets*. Pois, como já abordamos anteriormente, pode-se dizer que é dessa maneira que se constituem os espaços públicos da tradição revolucionária assinalada pela nossa autora. A dificuldade em fundar e preservar um corpo político, que fosse estruturado e organizado em sistemas como o dos conselhos, estava em ter que vencer a barreira entre aqueles que acreditavam na força desses órgãos populares como instituições permanentes do governo e entre aqueles que consideravam esses espaços de liberdade como órgãos temporários da Revolução. O que finalmente prevaleceu foi a vitória do segundo caso.

perdido das Revoluções começa a ser analisada por Arendt na própria expressão “busca da felicidade”, amparada no fato de tal expressão ter surgido no âmago da elaboração dessa Declaração. Ao se referir a essa expressão, a nossa autora nos lembra de algumas das atitudes de Jefferson, dentre elas a de que esse pai fundador da república dos Estados Unidos da América considerava importante investir na manutenção do espírito que havia criado os espaços de liberdade pública, uma vez que era de suma importância que a chamada “felicidade pública” pudesse estar presente na tarefa da busca pela sobrevivência do novo corpo político com elementos instaurados pelos colonos na fase pré-revolucionária. Nesse espírito a ser preservado, deveria constar a manutenção dos espaços de liberdade política ou pública; isto é, aqueles tipos de comunidades, que Jefferson denominava “repúblicas elementares”. Nessas repúblicas que se constituíam em um sistema distrital, havia um pressuposto considerado básico, segundo as análises de Arendt (2011, p. 320), a saber:

Soubesse Jefferson ou não, era que ninguém poderia se dizer feliz sem ter sua parcela na felicidade pública, ninguém poderia se dizer livre sem ter sua experiência própria na liberdade pública, ninguém poderia se dizer feliz ou livre sem participar e ter uma parcela no poder público.

Posto dessa maneira, podemos perceber que esses espaços eram dotados da manifestação da felicidade quando esta se fazia no exercício de uma liberdade, que era pública no sentido de se ter parcela efetiva de participação nos assuntos do poder de natureza pública. Há, aqui, a percepção de que a felicidade pública se fazia por meio do imbricamento do verbo “ser” com o verbo “estar”, pois, naquelas condições, não se poderia sentir-se feliz sem “ser”, de fato, aquele participante que se encontrava (“estar”) naquele espaço. Se “ser” e “estar” simultaneamente feliz em um espaço era a condição verdadeira da vida dos colonos da América do Norte, podemos salientar que, de maneira alguma, alguém poderia se referir a esse modo de vida como “busca da felicidade”, pois não se busca aquilo que já foi alcançado. Nesse caso, vivenciava-se, nesses espaços comunitários, a dimensão pública em meio ao sentimento humano de ser feliz por participar de maneira ativa das decisões do poder, que fora construído horizontalmente. Segundo Helton Adverse (2022, p. 180), “essas comunidades políticas pré-estatais são também ‘espaços de liberdade’, lugares onde o poder emerge, e elas definem o quadro em que a capacidade política humana de estabelecer contratos é requisitada”.

Mas, é o próprio Jefferson que, na condição de redator da Declaração de Independência, se empenhou em traçar o significado da expressão “busca da felicidade”. Isto é, essa expressão ele “havia colocado no lugar de ‘propriedade’, na antiga fórmula de ‘vida, liberdade e propriedade’ que então definia os direitos civis, distinguindo-os dos direitos políticos” (ARENDR, 2011, p. 172). Assim, ficou o texto da Declaração, após a alteração proposta por Jefferson (2021, p. 6): “Consideramos que essas verdades são evidentes por si mesmas, que todos os homens são criados

iguais, que são dotados por seu Criador com certos direitos inalienáveis, que entre eles estão a Vida, a Liberdade e a busca da Felicidade”.

Apesar da não inclusão da expressão “felicidade pública” na Declaração da Independência, é importante destacarmos que parecia haver motivos plausíveis para que a palavra “felicidade” fosse ainda mantida no texto redigido por Jefferson, pois, como já mencionamos, “antes da revolução, existia no país uma ‘felicidade pública’, e que os homens sabiam que não poderiam ser totalmente ‘felizes’ se sua felicidade se situasse e fosse usufruída apenas na vida privada” (ARENDR, 2011, p. 173). Entretanto, mesmo preservando a palavra felicidade, devido à sua importância na vida dos habitantes estadunidenses desde o período colonial, há o fato histórico de que a Declaração de Independência se refere à “busca de felicidade” e não utiliza a expressão “felicidade pública”. Criase, a partir daí, um problema, cuja base se pauta na desconfiança de que, ao fazer essa substituição nas expressões, o que se podia estar cogitando era o abandono de toda a experiência vivenciada em torno da “felicidade pública”, que ocorria no seio das assembleias dos distritos e que permitia que os antigos colonos norte-americanos desfrutassem do sentimento de satisfação de poder interferir nos assuntos públicos. Mesmo assim, Arendt (2011, p. 173) considera que Jefferson não tinha muita certeza sobre o tipo de felicidade a que naquele momento ele estava se referindo embora fosse apresentada a expressão “busca dessa felicidade” no sentido de que seu conteúdo tratava dos direitos inalienáveis do homem. Nesse caso, alega-se que a famosa “facilidade de escrita” de Jefferson teria borrado [*blurred*]<sup>11</sup> a distinção entre “direitos privados e felicidade pública”. Essa dificuldade que se estabeleceu em lidar com essa distinção teria permitido que a importância dessa alteração sequer fosse notada durante os debates ocorridos no âmbito da assembleia. Ora, “ainda é mais provável que a mudança tenha escapado à atenção porque a palavra ‘felicidade’ ocupava uma posição pré-revolucionária na linguagem política, de forma que soava um tanto familiar nesse contexto” (ARENDR, 2021, p. 254). Por essa razão, há a suposição de que, diante das inúmeras discussões, travadas naquela conjuntura, não houve delegado algum disposto a suspeitar do que realmente se pretendia com o uso da expressão “busca da felicidade”; ou melhor dizendo, porque incrivelmente ela já possuía uma carreira notadamente consolidada em solo norte-americano.

O fato de não ter havido suspeitas em relação a essa “busca da felicidade” teria sido o fator de impedimento relevante para que se notasse que ela “viria a ser o principal elemento a contribuir para uma ideologia especificamente americana” (ARENDR, 2011, p. 173). Os anos vindouros trouxeram para a vida da população estadunidense o reforço aos direitos individuais, que não avançaram para além das liberdades civis; melhor dizendo, “o bem-estar privado dos súditos e sua felicidade privada, isto é, exatamente o que a frase sobre ‘busca da felicidade’ passou a significar ao

---

<sup>11</sup> Transcrevemos, aqui, a referência com a frase inteira no inglês, língua na qual foi escrita *On Revolution*, em que se encontra a palavra *blurred*, que pode ser traduzida como borrada, maculada ou manchada: “His famous ‘Felicity of pen’ blurred the distinction between ‘private rights and public happiness’ with the result that the importance of his alteration was not even noticed in the debates of the Assembly” (ARENDR, 2006, p. 119).

longo dos séculos XIX e XX” (ARENDDT, 2021, p. 254). Com essa afirmação, Arendt quer reforçar a convicção de que, mais que direitos civis a serem conquistados e incluídos no conteúdo da Declaração de Independência, esta deveria, antes de tudo, garantir a preservação da “felicidade pública” e do espaço público que a comporta. Dito de um outro modo, para Arendt, uma vez que a “felicidade pública” consiste, antes, no sentimento de gosto pela “participação nas coisas públicas ou admissão ao mundo político,” a Declaração falhou em não garantir com evidência que o seu propósito significasse algo que deveria ir muito além da atitude de meramente buscar alcançar a garantia dos direitos civis. Sabemos que, nesses direitos, o bem-estar privado é almejado, porém a participação nos assuntos públicos é deixada de lado. Com efeito, os EUA tornaram-se a terra do sonho [*American Dream*] alicerçado no paradigma voltado para o sucesso e a prosperidade, que visa ao bem-estar individual, levando as pessoas a se sentirem liberadas da preocupação com o envolvimento nos assuntos públicos. No lugar da antiga “felicidade pública”, instaurou-se o comportamento direcionado ao modo americano de vida [*American Way of Life*] representado pela primazia do individual sobre o político.

Trilhando as análises arendtianas, diz-se que, desde o cenário setecentista, já havia o perigo de se confundir a expressão “felicidade pública” com o bem-estar privado. O problema é que Jefferson, também, iria insistir na compreensão de que a felicidade possa residir fora dos assuntos da esfera pública. Por esse ângulo, Jefferson estaria dando respaldo ao entendimento de que a felicidade poderia residir na família, na relação com os vizinhos, nos livros, nas atividades desenvolvidas nas terras e nos negócios. Enfim, a felicidade poderia habitar tudo que era relacionado à privacidade de um lar e, por essa razão, escaparia ao alcance do público (ARENDDT, 2011, pp. 173-174).

Contudo, segundo Arendt (ARENDDT, 2011, p. 178), apesar de a Declaração de Independência dos EUA ter provocado uma confusão na distinção entre felicidade privada e “felicidade pública”, essa mesma Declaração ainda nos faz conviver com a expressão “busca da felicidade”. Isso porque a manutenção dessa expressão no texto da Declaração ainda é carregada de seu duplo sentido; ou seja, tanto pode significar o bem-estar privado como o direito à “felicidade pública”. Nesse caso, a expressão pode ser compreendida em dois sentidos: o primeiro, como a busca constante de um bem-estar privado; o segundo pode significar a responsabilidade que confere a cada um ser um participante nos assuntos públicos. Todavia, para Arendt, há um descontentamento, que reside no fato de que foi de maneira muito rápida que se esqueceu o segundo sentido.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No horizonte das análises arendtianas aqui apresentadas, vimos que o uso das expressões “felicidade pública” e “busca da felicidade” ocorreu em um contexto, cujo cenário encontrava-se inundado pelas ideias revolucionárias do século XVIII, que se encontravam impregnadas em se

empenharem na tarefa de instaurar espaços de liberdade e de permitir que tais espaços fossem preservados para se perpetuarem na história. Assim, embora a tópica da fundação<sup>12</sup> seja vislumbrada no horizonte dessas análises, o nosso foco central foi demonstrar de que maneira a expressão “felicidade pública” se constitui um tema para nos ajudar a compreender a configuração do republicanismo no universo da História da Filosofia Política visto pelas lentes da interpretação de Arendt.

Destarte, poderíamos elencar outros elementos, que mapeiam a configuração do republicanismo arendtiano. Mas, nossa tarefa ficou demarcada na liberdade política e no seu espaço de atuação, considerando a importância desses dois elementos desde a experiência de manifestação ocorrida na antiga *polis* grega e o seu reaparecimento nas experiências revolucionárias estadunidense e francesa.

Acreditamos que há, no *modus operandi* da construção de uma filosofia política contemporânea, a insistente necessidade de se apoiar nos modelos de vivências políticas realizadas no passado. Esse foi o caminho empreendido por Arendt tal como nós explicitamos em linhas anteriores. Esperamos, em boa medida, que os temas tratados neste trabalho possam servir para que outras tópicas da tradição do nosso pensamento político ocidental sejam objetos de interesse para reflexões e análises, que possam contribuir para a realização de inúmeros debates, os quais possam fortalecer importantes investigações, que giram em torno da História da Filosofia Política Contemporânea.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADVERSE, Helton. “Hannah Arendt, o social e a sociedade (civil)”. Por que ler Hannah Arendt hoje?” In: NETO, Rodrigo Ribeiro Alves (Org.). *Anais do XIII Encontro Internacional Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022, pp. 173-88.
- ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- ARENDT, Hannah. *A Dignidade da Política*. Tradução Helena Martins Frida Coelho, Antônio Abranches, César Almeida, Cláudia Drucker e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- ARENDT, Hannah. *On Revolution*. Introduction by Jonathan Schell. Originally published: New York: Viking Press, 1963. London: Penguin Books, 2006.
- ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, julgar*. Tradução César Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão técnica Adriano Correia. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

---

<sup>12</sup> Algumas pessoas que se aventurarem na leitura deste nosso trabalho poderão nos perguntar sobre os motivos pelos quais fomos levados a tratar da herança da liberdade política e do espaço público da antiga *polis* grega sem que, ao mesmo tempo, tenhamos feito referências a algum recurso de Arendt à tradição romana. Quando o assunto se volta para o problema da fundação de um novo corpo político, o recurso à tradição romana é crucial, isso porque o tema da fundação exige que voltemos nossa atenção para a criação da estrutura organizacional desse corpo político bem como para o estabelecimento de uma Constituição, que seja capaz de garantir a sua permanência na história. Nesse sentido, tratar da tópica da fundação é mergulhar numa tarefa complexa. Entretanto, não é um assunto a ser aprofundado neste nosso trabalho.

- ARENDT, Hannah. *Sobre a Revolução*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- ARENDT, Hannah. *Liberdade para ser livre*. Tradução e apresentação Pedro Duarte. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018a.
- ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. 6. ed. 60. anniversary ed. Chicago; London: University of Chicago Press, 2018b.
- ARENDT, Hannah. *Pensar sem corrimão: compreender (1953-1975)*. Organização e apresentação Jerome Kohn. Tradução Beatriz Andreiuolo. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.
- BIGNOTTO, Newton. “Republicanism”. In: CORREIA, Adriano, ROCHA, Antônio Glauton Varela, MÜLLER, Maria Cristina, AGUIAR, Odílio Alves (Org.). *Dicionário Hannah Arendt*. 1. ed. São Paulo: Edições 70, 2022, pp. 373-79.
- CHAVES, Rosângela. “Espaço Público”. In: CORREIA, Adriano, ROCHA, Antônio Glauton Varela, MÜLLER, Maria Cristina, AGUIAR, Odílio Alves (Org.). *Dicionário Hannah Arendt*. 1. ed. São Paulo: Edições 70, 2022, pp. 141-48.
- FERNANDES, Antônio Batista. “Felicidade Pública”. In: CORREIA, Adriano, ROCHA, Antônio Glauton Varela, MÜLLER, Maria Cristina, AGUIAR, Odílio Alves (Org.). *Dicionário Hannah Arendt*. 1. ed. São Paulo: Edições 70, 2022, pp. 159-66.
- FONSECA, Nei. “Domínio público e ação política em Hannah Arendt. Por que ler Hannah Arendt hoje?” In: *Anais do XIII Encontro Internacional Hannah Arendt*. Organização Rodrigo Ribeiro Alves Neto. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022, pp. 241-51.
- JEFFERSON, Thomas. *A Declaração da Independência dos Estados Unidos da América*. Tradução Vitor Damiano. Joinville: Editora Clube de Autores, 2021.
- LEBRUN, Gerard. “A Liberdade segundo Hannah Arendt”. In: *Passeios ao Léu. Ensaios*. São Paulo: Brasiliense, 1983, pp. 52-66.
- LEFORT, Claude. *Pensando o Político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Tradução Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- MÜLLER, Maria Cristina. “O espírito revolucionário pode iluminar o século XXI?: reflexões a partir de Hannah Arendt. Por que ler Hannah Arendt hoje?” In: *Anais do XIII Encontro Internacional Hannah Arendt*. Organização Rodrigo Ribeiro Alves Neto. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022, pp. 229-38.
- SILVA, Elivanda Oliveira e. “Fundação”. In: CORREIA, Adriano, ROCHA, Antônio Glauton Varela, MÜLLER, Maria Cristina, AGUIAR, Odílio Alves (Org.). *Dicionário Hannah Arendt*. 1. ed. São Paulo: Edições 70, 2022a, pp. 167-72.
- SILVA, Elivanda Oliveira e. “Felicidade pública e república em Hannah Arendt”. Por que ler Hannah Arendt hoje? In: NETO, Rodrigo Ribeiro Alves (Org.). *Anais do XIII Encontro Internacional Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022b, pp. 119-29.
- STARLING, Heloísa Murgel. “Nota Introdutória”. In: STARLING, Heloísa Murgel. *Ação e a busca da felicidade*. Organização e notas Heloísa Starling. Tradução Virgínia Starling. 2. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018. pp. 7-18.
- WELLMER, Albrecht. “Hannah Arendt on Revolution”. In: *Revue Internationale de Philosophie*. v. 53, n. 208, fev. 1999, pp. 207-22.
- WOLFF, Francis. *Aristóteles e a Política*. Tradução Christina Ferreira Stummer e Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.