



COMPLEXITAS REVISTA DE FILOSOFIA TEMÁTICA - ISSN: 2525-4154  
Ed. 2022, V7, n 02

17

## ARTICULAÇÕES TEÓRICAS E FENOMENOLÓGICAS DA CONCEPÇÃO DE APARÊNCIA EM HANNAH ARENDT

*Theoretical and phenomenological intersections of the concept of appearance in  
Hannah Arendt*

---

Recebido: 31/05/2023 | Revisado: 18/06/2023 | Aceito: 19/06/2023 | Publicado: agosto/2023

Gregório Carvalho Alves  
Graduação em filosofia pela UFPA  
Orcid: 0000-0002-5711-0337  
E-mail: gregoriocarvalhoalves@gmail.com

João Batista Moreira Filho  
Professor Assistente da Universidade Federal do Pará  
Mestre em filosofia na PUC-SP  
Orcid: 0009-0001-6227-9460  
E-mail: jmoreirafilho85@gmail.com

---

**Resumo:** Este artigo pretende discutir a concepção de aparência desenvolvida por Hannah Arendt na obra *A Vida do Espírito* (1977), tendo em vista a centralidade da questão como elemento inicial da reflexão sobre as atividades do espírito. Inicialmente, o texto discorre sobre parte dos atravessamentos teóricos presentes na interpretação arendtiana da aparência, concentrando-se no conteúdo de referência em Martin Heidegger. Como resultado, ocorre um afastamento realizado pela autora em relação à metafísica tradicional, e tal postura crítica será compreendida a partir do diálogo com Heidegger e Kant. Assim, na sua transversalidade com a faculdade do pensar e com o ser em geral, entende-se que a crítica à metafísica é consequência direta da concepção de aparência proposta pela autora. Por fim, uma breve elucidação metodológica do conteúdo de *A Vida do Espírito* será apresentada, com o intuito de justificar seu caráter interpretativo baseado no método fenomenológico-hermenêutico aos moldes heideggerianos, em detrimento de uma descrição fenomenológica de inspiração husserliana.

**Palavras-chave:** aparência; ser; pensamento; espírito; fenomenologia.

**Abstract:** This essay intends to discuss the concept of appearance developed by Hannah Arendt in the work *The Life of Mind* (1977), considering the centrality of the appearance as an initial element of the thought on the activities of mind. Initially, the essay will seek to expatiate on some theoretical crossings present in Arendt's interpretation of appearance, focusing on the reference content in Martin Heidegger. As a result, the author builds a detachment related to the traditional metaphysics, and such a critical statement will be

understood from the dialogue with Heidegger and Kant. Thus, in its transversality with the thinking and the being in general, it is understood that the criticism towards metaphysics is a prompt consequence of the appearance concept suggested by the author. Finally, a brief methodological explanation of the content of *The Life of Mind* will be presented, in order to justify its interpretive feature based on phenomenological-hermeneutic method to the heideggerian model, rather than a Husserlian-inspired phenomenological description.

**Keywords:** appearance; being; thinking; mind; phenomenology.

## 1 A questão da aparência no projeto *A Vida do Espírito*: algumas definições gerais e sua base heideggeriana

O tema deste artigo está localizado no afastamento consciente de Hannah Arendt em relação aos assuntos políticos. Nesse caminho, a mesma admite distanciar-se de um horizonte seguro em direção a tópicos “estritamente orientados” pela Filosofia e seus *Denker von Gewerbe* (pensadores profissionais) (ARENDDT, 2017, p. 17). O interesse tardio da autora pelas atividades espirituais resultou no texto que contém a parte mais filosófica de seus escritos, o projeto interrompido pela sua morte em 1975 objetivou a análise de três atividades formadoras da tríade do espírito: o pensar, o querer e o julgar.

Primeiramente, acredita-se ser prudente definir aquilo que Hannah Arendt entende por “espírito”, visto que a concepção de aparência é o ponto de partida de uma investigação sobre a natureza das atividades espirituais. Nesse sentido, “espírito” é o termo utilizado para traduzir do idioma original “*Mind*” (Mente), tal informação não surte efeito esclarecedor, porque a tradução funciona apenas no sentido de afastar o conteúdo da obra das disciplinas genéricas derivadas da palavra “mente”. Com efeito, o problema se dá a partir da abrangência de significados filosóficos oriundos deste termo, uma vez que “espírito” é elemento estrutural de elaborações teóricas desde Montesquieu<sup>1</sup>, atingindo seu ápice ao inserir-se na linguagem do idealismo absoluto de Hegel<sup>2</sup>.

É possível indicar, de modo antecipado, que o espírito em Arendt constitui a morada das atividades citadas na obra *A Vida do Espírito*; com isso, trata-se de algo exclusivamente humano, ao comportar o pensamento, a vontade e o julgar, — porventura nenhuma espécie animal além da taxonomicamente indicada *sapiens* — e nenhuma realidade extracorpórea possui tais capacidades. A autora acredita que ao longo da história do pensamento o termo foi utilizado erroneamente como sinônimo de alma, ocasionando um equívoco conceitual que impede a compreensão da relação corpo e alma, por exemplo. Em contrapartida, o espírito é definido como o veículo da linguagem conceitual e caracteriza-se no afastamento da esfera das aparências, ainda que dependa dela de maneira significativa:

É verdade que todas as atividades espirituais retiram-se do mundo das aparências, mas essa retirada não se dá em direção a um interior, seja ele do eu, seja da alma. O pensamento, e a linguagem conceitual que o acompanha, necessita — à medida que ocorre em e é pronunciado por um ser que se sente em casa no mundo das aparências — de metáforas que lhe possibilitem

<sup>1</sup> Vide sua obra *O Espírito das Leis*, Montesquieu dá um sentido político para o espírito, na medida que unifica a noção de lei política e lei civil no conjunto que forma o espírito geral: “Várias coisas governam os homens: o clima, a religião, as leis, as máximas do governo, os exemplos das coisas passadas, os costumes, as maneiras; de onde se forma um espírito geral que disto resulta.” (MONTESQUIEU, 2005, p. 316-317).

<sup>2</sup> Em *A Fenomenologia do Espírito*, o espírito de Hegel possui sentido totalizador e se constrói dialeticamente a partir da determinação e da superação de seus diversos momentos: “O espírito é o Si da consciência efetiva, à qual o espírito se contrapõe - ou melhor, que se contrapõe a si mesma - como mundo efetivo objetivo. [...] O espírito é a essência absoluta real que a si mesma se sustém, [...] o espírito se analisa, distingue seus momentos e se demora nos momentos singulares.” (HEGEL, 2013, p. 299).

preencher a lacuna entre um mundo dado à experiência sensorial e um domínio onde tais apreensões imediatas de evidência não podem existir. (ARENDDT, 2017, p. 49).

A passagem acima manifesta a compreensão do pensamento e da linguagem como componentes inseparáveis da noção de espírito, na medida em que, até o “diálogo silencioso de mim comigo mesmo, não é verdadeiro para a vida da alma<sup>3</sup>”. (ARENDDT, 2017, p. 48). Logo, é de suma importância captar o sentido das aparências a fim de obter o acesso ao espírito, que por sua vez, em relação à aparência, antecipa-se de certa forma pelo proposto por Hegel, na elaboração do sentido totalizador do espírito, que se põe em sua face subjetiva e objetiva cujo percurso, através de figuras e momentos, construído de acordo com uma lógica dialética própria, tem seu termo no saber absoluto.

Arendt rejeitará qualquer função espiritual produtora de um saber absoluto; no entanto, em Hegel está posto que é no contexto do devir do espírito que se fazem notar as aproximações entre aparência (*Schein*, *Erscheinung*) e ser (*Sein*), ou essência (*wesen*), como se pode ver já na figura inicial da certeza sensível<sup>4</sup>, conforme a superação das ilusões produzidas (*Schein*), concede-se espaço para a percepção provedora de universalidade (relacionada a um *Erscheinung*, correlato a determinações conceituais). Em Hegel, é possível observar como tais conceitos estão dialeticamente articulados e indicam a relação da aparência com algo essencial (o si das coisas):

Assim, a singularidade sensível desvanece, sem dúvida, no movimento dialético da certeza imediata e se torna universalidade — mas só *universalidade sensível*. Desvaneceu o “visar” (da certeza sensível) e o perceber toma o objeto tal como ele é *em si*, ou como universal em geral. A singularidade ressalta, pois, nele como singularidade verdadeira, como *ser-em-si* do Uno, ou como *ser-refletido em si mesmo* [...]. Mas ainda é um ser-para-si *condicionado, ao lado do qual* um outro ser-para-si aparece. Porém, esses dois extremos, que se contradizem, não apenas estão lado a lado, mas estão em uma unidade, [...] o *ser-para-si* é ao mesmo tempo um não *ser-para-si*. (HEGEL, 2013, 103).

Em contrapartida, o espírito arendtiano não é absoluto, e possui um “espaço” específico na compreensão da realidade que difere do modelo hegeliano. Sua síntese imediata está descrita no capítulo inicial do primeiro volume da obra intitulado *O Pensar*, diante do qual a interpretação fundamental da aparência é posta: “*Ser e Aparência coincidem, nada do que é, à medida em que aparece, existe no singular; tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém*” (ARENDDT, 2017, p. 35, grifo nosso). Nessa perspectiva, considera-se um mundo formado por fenômenos que são percebidos por seres dotados de capacidade sensorial. As aparências não possuem nexos fora da relação com seres vivos capazes de recebê-las, ou seja, o ser somente faz sentido na sua qualidade de aparecer para o sujeito. Com efeito, se o ser manifesta seu sentido na qualidade de aparecer, então as aparências revelam o ser de alguma maneira, indicando ademais, a aproximação de Hannah Arendt em relação à perspectiva heideggeriana do sentido

<sup>3</sup> Espírito, alma e corpo são definidos a partir de sua conexão com a aparência. O pensar, assim como as demais atividades do espírito, possibilita estabelecer parâmetros de existência e modos de ser exclusivos do gênero humano, nesse caso, a interpretação dos componentes da aparência em relação ao pensar propõe diferenças entre o ser humano e os demais seres vivos, porque fundamenta a estrutura orgânica [corpo], psíquica [alma] e espiritual [pensar, querer e julgar] da existência humana. (ARENDDT, 2017).

<sup>4</sup> Manifestada a primeira figura do espírito hegeliano, a certeza sensível constitui o “início” da formação do espírito e o acompanha até a formação da certeza do absoluto. Sua “superação” não pressupõe o abandono do aspecto sensível nos primeiros movimentos do espírito: “O espírito é, pois, *consciência* em geral, - que em si compreende certeza sensível, percepção e entendimento -, quando na análise de si mesmo retém o momento segundo o qual é, para ele a efetividade *essente objetiva*.” (HEGEL, 2013, p. 300)

do ser do ente, cujo seu sentido é uma manifestação aparente do próprio ser que permanece velado em si, e sua realidade só pode ser determinada naquilo revelado.

É manifesto que se trata do que precisamente *não se mostra* de pronto e, no mais das vezes, do que permanece *oculto* no que se mostra de pronto e, no mais das vezes, mas é ao mesmo tempo algo que pertence essencialmente ao que se mostra de pronto e no mais das vezes, ao ponto de até constituir seu sentido e fundamento [verdade do ser]. Mas o que, em um sentido excepcional, permanece *encoberto* ou volta a se *encobrir* ou só se mostra sob *disfarce* não é este ou aquele ente, mas, como as precedentes considerações mostraram, é o *ser do ente*. (HEIDEGGER, 2012, p.121).

Dessa forma, Hannah Arendt (2017, p. 41) sustenta a primazia da aparência como um fato cotidiano ao exprimir sua função, configurando-se na indicação da existência de algo que não é uma aparência (função de revelar) e no ocultamento (ato de proteger da exposição). Em paralelo, os sujeitos na condição de seres humanos, não são só sujeitos, são também objetos, coisas aparentes, coisas vivas (ARENDR, 2017, p. 36). A condição derivada desta afirmação é um fator determinante para a compreensão da dimensão da aparência: a pluralidade do mundo fenomênico. “Os seres humanos e animais são sujeitos e objetos, não estão apenas no mundo, eles são o mundo, e a pluralidade é a lei da terra” (ARENDR, 2017, p. 15).

A condição da pluralidade ecoa em diversos momentos ao longo das obras de Hannah Arendt, um exemplo marcante é o seu uso na obra *A Condição Humana*, como um elemento na elaboração da *Vita Activa*, que descreve a tríplice das manifestações mais elementares da vida humana na terra: o labor, o trabalho e a ação, a fim de designar o fundamento da atividade política do homem. Dentre os três elementos da *Vita Activa*, a ação é a condição de toda a atividade política porque permite que os homens exerçam a pluralidade: “A ação é a atividade exercida pelo homem sem a mediação da matéria e das coisas, acontece entre os homens e corresponde a pluralidade” (ARENDR, 1999, p. 15). Do mesmo modo: “A ação funda e preserva os corpos políticos na medida em que possibilita a nossa existência histórica.” (ARENDR, 1999, p. 16), reiterando por meio do conceito de ação, a existência dos sujeitos políticos e da realidade histórica. Com essa breve demonstração é possível aludir que as condições do mundo sensível e sua valorização encontram uma origem nos escritos políticos anteriores. Todavia, é no projeto *A Vida do Espírito* que o assunto é tratado com maior complexidade interpretativa e conceitual.

O esclarecimento primordial em relação à questão da aparência, portanto, é compreendê-la a partir de seus referenciais, alguns deles bastante óbvios no texto e outros nem tanto. Em Heidegger encontramos um fundamento central que guia a interpretação elaborada por Arendt (de forma indireta caso não haja familiaridade com a filosofia heideggeriana), de maneira que tal elaboração não se aproxima de Heidegger apenas de modo formal (metodológico), essa relação está baseada em um complexo sistema de aproximações percebido através do uso da linguagem heideggeriana. Segundo Bethania Assy (2015, p. 28) “a base ontológica e epistemológica de Arendt é a mesma que foi utilizada por Heidegger na *Introdução à Metafísica*, onde ele revisita a filosofia grega arcaica e considera ser e aparência como coincidentes.” Arendt se baseou em três denominações diferentes de aparência (*Schein*), utilizados por Heidegger no capítulo 4 do referido livro para falar sobre os aspectos de autoexposição e autoapresentação dos sujeitos no mundo das aparências:

Considerando com mais rigor [a questão ser e aparência] encontramos três modos de aparência (*Schein*). 1. a aparência, como esplendor e brilho; e. a aparência e o aparecer como aparecimento (*Erscheinen*) e a presença, a que alguma coisa chega; 3. a aparência como ilusão. [...] A essencialização da aparência está no aparecer. É o mostrar-se, o apresentar-se (*Dar-stellen*), o estar presente (*An-stehen*), o substituir numa presença (*Vor-liegen*). (HEIDEGGER, 1999, p. 127).

As aproximações conceituais entre Arendt e Heidegger em relação à aparência são inteiramente evidentes a partir da leitura do texto *Introdução à Metafísica*. Ela percebeu, por meio da obra, a necessidade de reavaliar a questão da aparência, uma vez que “Heidegger literalmente suscitaria em Arendt uma justaposição entre uma gênese fenomênica da aparência e uma gênese ontológica do ser.” (ASSY, 2015, p. 30). Além do mais, o filósofo é bastante conciso na sua intenção de indicar a pressuposição do sentido do ser pela aparência, e tal argumento se solidifica a partir do resgate do tema nos gregos antigos e no sentido originário de seus termos.

O Ser se essencializa como *physis*. Tudo isso implica: o Ser, aparecer, deixar sair da dimensão do velado, do coberto. Enquanto o ente é, como tal, instaura-se e se instala na dimensão do re-velado, do des-coberto. Pois, a essencialização grega da verdade só é possível em união com a essencialização grega do Ser, concebido como *physis*. Em razão dessa contextura original de Essencialização entre *physis* e *aletheia* [...], o que se mostra no vigor imperante, está na dimensão do re-velado, des-coberto. O descoberto, o re-velado, como tal, chega a sua consistência no (ao) mostrar-se. (HEIDEGGER, 1999, p. 129).

Ou seja, ser e aparência indicam o mesmo no sentido de que o ser tende a se essencializar no aparecer, apoiado no seu revelar-se. Assy (2015, p. 30) indica também que outras noções heideggerianas, como por exemplo, a noção de *abertura* (*Erschlossenheit*), em *Ser e Tempo*, igualmente contribuíram para a compreensão da noção de aparência em *A Vida do Espírito*. Nesse seguimento, Heidegger aborda tal noção no parágrafo 7 de Ser e tempo no que concerne à determinação do conceito prévio do seu método fenomenológico:

Ser e estrutura-do-ser residem acima de todo o ente e de toda a possível determinidade ôntica de um ente. *Ser é o transcendens pura e simplesmente*. A transcendência do ser do *Dasein* é uma assinalada transcendência na medida em que nela residem a possibilidade e a necessidade da mais radical *individualização*. Toda abertura (*Erschlossenheit*) de ser como abertura do transcendens é conhecimento transcendental. A verdade fenomenológica (*abertura de ser*) é *veritas transcendental*. (HEIDEGGER, 2012, p. 129).

Heidegger propõe que o método acima é o único, por sua excelência, capaz de atingir a verdade do ser e sua existência no sentido ontológico fundamental, possibilitando a análise do seu conteúdo transcendental por intermédio da fenomenologia hermenêutica do *Dasein* (*Ser-aí*), com o intuito de lançar raízes na direção do horizonte mais elevado da verdade do ser. Desse modo, a qualidade de abertura do sentido do ser permite ao filósofo navegar dentre os diversos modos do ente, pressupondo pluralidade nas suas possibilidades e sua verdade por consequência. Tal aspecto foi revisitado no texto *Sobre a essência da Verdade*, tendo em vista a aproximação da qualidade de abertura do ser com o conceito de *Aletheia*, no intuito de derivar a essência da verdade a partir do conceito de liberdade, ao passo que liberdade é o que deixa-ser o ente, o entregar-se ao ente e à sua abertura (HEIDEGGER, 1983, p. 138).

Na tentativa de superar a concepção ordinária de verdade, indaga Heidegger:

Este aberto foi concebido pelo pensamento ocidental, desde o seu começo, como *tà aléthea*, o desvelado. Se traduzirmos a palavra *Aletheia* por “desvelamento”, em lugar de “verdade”, esta tradução não é somente mais literal, mas ela compreende a indicação de repensar mais originalmente a noção corrente de verdade como conformidade da enunciação, no sentido ainda incompreendido, do caráter de ser desvelado e do desvelamento do ente. (HEIDEGGER, 1983, p. 138).

Hannah Arendt, por sua vez, enxerga na ideia de essencialização do ser por meio da aparência atrelada à verdade desvelada, um caminho propício para a sua elaboração plenamente positiva da questão da aparência. A similaridade com a linguagem heideggeriana não é aleatória e nem meramente reprodutiva, pois por intermédio dela, a autora encontrou-se segura para afirmar a gênese positiva da experiência sensorial e da pluralidade dos modos de aparecer. Arendt utiliza o vocabulário de Heidegger para transmutar a própria noção heideggeriana de autenticidade, adequando os termos autêntico e inautêntico aos nexos que lhe interessam e valorizando o que precisamente o filósofo desvaloriza. (ASSY, 2015, p. 31).

Assim sendo, a noção de aparência a partir de sua autenticidade e inautenticidade denota, por consequência, as formas da aparência, que podem ser internas e externas, partindo do pressuposto da nossa realidade biológica (do fato de estarmos vivos organicamente), na medida em que o que é interno (órgãos e seus sistemas) é indiferenciado e, portanto, inautêntico, ao passo que o externo é plural, por estar destinado ao aparecer, estabelecendo-se como aparência autêntica (a vida visível dos seres vivos) (ARENDR, 2017, p. 44). Dessas noções principais que estruturam a aparência, Arendt conclui que a superfície possui mais expressividade do que a realidade interna e contrapõe a “antiga dicotomia clássica”.

## 2 O desmonte metafísico e seus desdobramentos teóricos

No prefácio da coletânea de ensaios intitulada *Entre o passado e o futuro*, Hannah Arendt anuncia a necessidade de reavaliar a tradição, pois havia uma lacuna na atividade do pensamento, resultado da crise metafísica contemporânea, de modo que o “fio rompido da tradição deixou de ser uma condição peculiar unicamente ao pensar e tornou-se fato de importância política.” (ARENDR, 2016, p. 40). Tal alusão demonstra a postura crítica em relação à tradição filosófica previamente anunciada nos escritos anteriores, ainda que restringida a consequências de natureza política.

No que tange ao projeto *A Vida do Espírito*, é importante destacar a desconstrução dos pressupostos metafísicos tradicionais como consequência direta da definição estrutural das aparências, mesmo que suas consequências políticas sejam derivadas, a longo prazo, a partir de uma análise mais ampla da obra. Ao considerar a posição crítica de Arendt, face à ruptura da tradição, em relação aos pressupostos metafísicos gregos em *A Condição Humana*, André Duarte (2000, p.122) entende que a autora procede um “desmantelamento crítico da tradição a fim de recuperar aquilo mesmo que não se viu legado e que agora jaz escondido sob os escombros do presente e do passado: os fragmentos da essência do político.”

Destarte, se os escritos citados indicam uma recuperação dos fragmentos da essência da atividade política, pode ser possível afirmar que a “fenomenologização da vida contemplativa”<sup>5</sup> resgata a possibilidade de reorganização da dinâmica entre o ser e a aparência, sem que isso implique no abandono total das categorias da tradição grega. Tal alternativa se assemelha ao proposto por Heidegger (2012, p. 85), no qual “a tradição do pensamento obstrui a capacidade do pensar autônomo na busca pelo sentido do ser e, assim sendo, é necessário voltar ao passado, no sentido de sua apropriação produtiva”. Em concordância, André Duarte (2000, p. 131) reitera “o movimento de Hannah Arendt implica na desconstrução crítica que leva ao processo de transformação e apropriação positiva das categorias metafísicas”; dado que, a coincidência entre ser e aparência se coloca em posição conflituosa à tradição filosófica platônica e os critérios estabelecidos pela teoria dos dois mundos, que subjuga o aparente ao nível da ilusão e do erro<sup>6</sup> em detrimento das formas e sua verdade acessível apenas por intermédio da razão.

<sup>5</sup> Utilizando a terminologia usada por B. Assy (2015, p. 26) no seu ensaio *Prolegômenos a uma Ética da Visibilidade: para uma ontologia política da aparência*.

<sup>6</sup> Arendt não nega o caráter ilusório das aparências, que ela define como semblâncias: “Semblâncias podem ser também verdadeiras, no sentido de serem autênticas. A aparência ilusória que não posso corrigir, como corrijo um erro, já que é causada pela minha permanente posição na terra, ligada à própria existência. [...] São ilusões naturais e inevitáveis do nosso aparelho sensorial, como Kant se referiu na dialética transcendental.” (ARENDR, 2017, p. 55)

Nesse sentido, Arendt necessita livrar-se das “falácias metafísicas” a fim de validar sua reflexão. O problema se constitui especificamente em determinar de que forma o pensamento se manifesta na aparência, e se de fato as atividades espirituais estão destinadas a aparecer. Assim, se ser e aparência coincidem, o gênero humano possuidor de vias de acesso à atividade espiritual necessita definir o caráter de sua retirada do mundo aparente, de modo que o conteúdo do pensamento deve por consequência aparecer a fim de garantir significado, movimento que se constitui num desafio para a análise arendtiana da atividade do pensar.

Por outras palavras, a autora constata naquilo que permitiu ao espírito perceber a existência de algo que não seja “mera” aparência a própria condição de estar em um mundo de aparências. Tal posição apoia-se também em Kant, na medida em que a aparência deve ter um fundamento que não seja ele próprio uma aparência (ARENDR, 2017, p. 40). De fato, aquilo revelado a partir das aparências, do qual pode ser tratado como conteúdo do pensamento, não passa de uma outra aparência, para a autora, a exemplo do que diz Merleau-Ponty, quando afirma que “só posso escapar do ser para o ser” (ARENDR, 2017, p. 39). Essa verdade revelada, baseada na *Aletheia* heideggeriana, pode ser concebida como outro fenômeno originalmente oculto, de ordem ontológica diversa. O que Arendt não admite, em contrapartida, é a tendência de considerar o fundo existente por trás da aparência como um elemento de grau de realidade superior à própria aparência, apontando a recorrência de tal atitude na metafísica tradicional, na ciência<sup>7</sup> e na filosofia moderna (vide o racionalismo cartesiano e sua herança), em Hegel e na produção filosófica pós-hegel. Para ela, somente a dissipação da diferença hierárquica entre os níveis ontológicos do ser e da aparência permite a reavaliação de outros preconceitos metafísicos e conduz o pensamento a uma análise positiva enquanto atividade humana.

As teses originárias de Kant, por outro lado, resistiram até certo ponto às críticas mais ferrenhas realizadas por Arendt, na medida que Kant possui “ferramentas” conceituais úteis para a autora de *A Vida do Espírito*. Hannah Arendt (2017, p. 57) aborda a noção de coisa-em-si incognoscível e se pergunta em que medida tal ideia está dada na compreensão do mundo das aparências, visto que tal coisa não aparece. Observa-se uma consideração positiva do esquematismo transcendental do conhecimento possível elaborado por Kant, de quem Arendt assimila a diferença por ele estabelecida entre intelecto<sup>8</sup> (*Verstand*) e razão (*Vernunft*), bem como a necessidade da razão de pensar para além da experiência possível (o que nos faz pensar).

A faculdade de pensar — que Kant, como vimos, chamou de *Vernunft*, para distinguir de *Verstand*, a faculdade de cognição — é de natureza inteiramente diversa. A distinção, em seu nível mais elementar e nas próprias palavras de Kant, encontra-se no fato de que os conceitos da razão servem para conceber [*begreifen*, compreender], assim como os conceitos do intelecto nos servem para apreender percepções. Em outras palavras, o intelecto deseja apreender o que é dado aos sentidos, mas a razão quer compreender seu significado. (ARENDR, 2017, p. 75).

Em outros termos, o argumento de Kant ao sustentar a apreensão do fenômeno, pressupondo um *númeno* oculto através do nosso aparelho intelectual, é razoável para Arendt, na medida em que se apoia nas nossas experiências e reverbera a evidência dos sentidos por intermédio da distinção entre verdade e

<sup>7</sup> “A ciência moderna buscou revelar o fundamento da aparência e deu força ao velho modelo metafísico, dando a capacidade do homem de apoderar-se da base da mera aparência e subjugar todo o mundo fenomênico presente. [...] É impossível um homem viver entre causas sem ter contato com o mundo que se manifesta espontaneamente.” (ARENDR, 2017, p. 42).

<sup>8</sup> A autora considera mais precisa a tradução de *Verstand* como Intelecto, ao invés de entendimento.

significado. A cognição<sup>9</sup> se dedica à verdade, ao passo que a faculdade do pensamento<sup>10</sup> busca o significado, elucidando a centralidade de tal distinção:

O testemunho da cognição é autoevidente, inabalável por argumentos e substituído apenas por outra evidência. (...) A verdade está situada na evidência dos sentidos. Mas esse não é o caso do significado e da faculdade do pensamento que busca o significado; essa faculdade não pergunta o que uma coisa é ou se ela simplesmente existe — sua existência é sempre tomada como certa — mas o que significa, para ela, ser. Essa distinção entre verdade e significado parece-me não só decisiva para qualquer investigação sobre a natureza do pensamento humano, mas parece ser também a consequência necessária da distinção crucial que Kant faz entre razão e intelecto. (ARENDRT, 2017, p. 75).

Em outro momento de seu diálogo com Kant, Arendt encontra na filosofia crítica deste as condições basilares de definição da atividade do pensar somado a um critério decisivo à crítica metafísica, ao considerar que o grande erro do platonismo e de todos os filósofos que reproduziram suas tendências é a tentativa de derivar os significados do ser, no pensamento (aos moldes da razão pura), a partir dos critérios da verdade (nos moldes do intelecto kantiano). No entanto, apesar de estabelecer tal diferenciação, que pode ser lida de modo literal e pouco elaborado, Arendt (2017, p. 79) esclarece que tal distinção não nega a conexão entre intelecto e razão, pois a razão é condição *a priori* da cognição.

O que ela questiona no autor da *Crítica da Razão Pura* é a tendência de delegar valor maior à realidade suprassensível da razão, mesmo que indiretamente, a partir de seus argumentos que favorecem a existência de um mundo inteligível em detrimento das “meras representações” do aparelho cognoscitivo. Tal realidade, por sua vez, contém o fundamento da ordem do mundo (1963, in KANT, 2017, p. 58) e por consequência é de ordem superior. À vista disso, ela acusa Kant de reiterar a hierarquia metafísica que não deriva das nossas experiências ordinárias do mundo sensível (ARENDRT, 2017, p. 59), mas sim de um ego pensante, isto é, a hierarquia metafísica não se justifica de modo demonstrativo.

Além de todo o influxo teórico que acompanha a questão, a negação da metafísica tradicional e sua superação não é uma novidade e se apresenta como tendência daquilo conhecido como “crise do pensamento metafísico”, encontrando seu clímax em pensadores como Nietzsche. Por isso, ao apontar as falácias metafísicas propagadas por séculos e apoiadas em bases conceituais postas em xeque, a crítica arendtiana à tradição pode ser esclarecida a partir da reflexão de alguns filósofos contemporâneos com ou sem a devida precisão. Contudo, diferente de Nietzsche, Arendt não propõe uma destruição do pensamento<sup>11</sup>, tampouco reitera mortes de categorias ontológicas, não obstante o conteúdo inicial de *A Vida do Espírito* se assemelhar com aquilo que Heidegger proclamou como a “destruição do acervo da antiga

<sup>9</sup> O conhecimento intelectual proveniente da experiência se dá, em Kant: “Se denominarmos sensibilidade à receptividade da nossa mente para receber representações, na medida em que ela é afetada de algum modo, então o entendimento, por outro lado, é a faculdade de produzir representações por si mesma, ou a espontaneidade do conhecimento. [...] A faculdade de pensar o objeto da intuição sensível é o entendimento, sem o entendimento nenhum objeto seria pensado.” (KANT, 2015, p. 96).

<sup>10</sup> Arendt interpreta o pensar aos moldes da razão pura: “Distinguimos a razão ao denominá-la faculdade dos princípios [conhecimentos sintéticos a partir de conceitos]. [...] então a razão é a faculdade da unidade das regras do entendimento sob princípios. Assim, ela nunca se refere primeiro à experiência ou algum objeto, mas ao entendimento, de modo a fornecer aos diversos conhecimentos destes, por meio de conceitos, uma unidade *a priori*, que pode se denominar unidade da razão e é de um tipo inteiramente distinto daquela que pode ser produzida pelo entendimento.” (KANT, 2015, p. 279-280).

<sup>11</sup> Em Nietzsche, há uma possibilidade de elucidar o desmantelamento metafísico proferido por Arendt, contudo, tal elucidação se limita somente a nível de introdução. De modo que Arendt inclina-se a concordar com Heidegger (2012, p. 70): “Por que a metafísica de Nietzsche desprezou o pensamento em nome da vida? Por não ter percebido como é essencial para a vida tanto assegurar a consistência da re-presentação e planificação (apoderadoras), quanto a “intensificação” e a elevação.”



ontologia, legado pela tradição<sup>12</sup>”, contrariando também a tarefa hegeliana de reelaboração e sistematização do aparato conceitual proveniente dos gregos, especificando-se enquanto crítica à proporção que:

Nivelamento e identificação entre ser e aparecer, mesmo refletindo um antiplatonismo, nem reproduz a mera inversão da hierarquia metafísica nem profere o fluxo pelo próprio fluxo aos moldes do pós-modernismo, muito menos ressoa o pós-nietzschianismo da mudança e do devir, ao revisitar enunciados heideggerianos [...]. (ASSY, 2015, p. 28).

Portanto, tanto para Arendt quanto para Heidegger, a questão ontológico-metafísica levantada pelos gregos possui sua validade, e sua crítica se fez necessária a fim de recuperar o problema da compreensão do fundamento da realidade (da aparência ou do ser); o que deve ser questionado são os desdobramentos dessas elaborações na história do pensamento. Arendt partilha com Heidegger do apontamento de preconceitos construídos pela produção metafísica anterior, no entanto, seus propósitos diferem, embora possuam um ponto em comum no que diz respeito ao pensamento.

No que tange ao empreendimento arendtiano de uma desmontagem da metafísica, a ‘destruição da história da ontologia’, embora pensada por Heidegger no sentido de possibilitar a abertura à questão sobre o sentido do Ser relativo à sua ontologia fundamental, pode ser compreendida também no sentido dito por Arendt de uma demolição da metafísica [...], na medida em que o pensar heideggeriano tem a ‘qualidade de abertura’ para a atividade do pensamento. (DIAS, 2014, p. 23).

Ademais, torna-se acessível na citação acima a relação que aproxima Arendt da *abertura* (*Erschlossenheit*) heideggeriana, ao passo que suas elaborações teóricas derivadas da crítica aos clássicos convergem para a qualidade de abertura (do ser em Heidegger, ou do pensar em Arendt), mesmo que haja divergências de estatura considerável, seja pela ausência da elaboração no campo teórico do ser enquanto tal por parte de Arendt, ou seja pela falta de um conteúdo político derivado da elaboração do *Dasein*. Com efeito, Arendt assegura um espaço frutífero para o pensamento no mundo das aparências, apoiando-se no desmantelamento das falácias metafísicas como meio para “abrir os caminhos” da atividade do pensar em si (DIAS, 2014, p. 24). Em Heidegger, a ontologia fundamental encaminhou o pensar ao *Dasein* e sua estrutura na interpretação fenomenológica e hermenêutica em *Ser e Tempo*. Em Arendt, o pensar se vê livre para movimentar-se e refletir tudo o que pode ser derivado do espírito: a política, a ética, seus desdobramentos históricos, etc, uma vez que a metafísica da razão contemplativa sai de cena e dá lugar ao pensar como atividade.

### 3 A dimensão metodológica da aparência: descrição e interpretação fenomenológica.

É consenso entre os estudiosos a afirmativa da inspiração fenomenológica presente em *A Vida do Espírito*, ainda que, sem o devido esclarecimento, tal afirmação possa ser apressada e imprecisa em relação ao seu método, porque pressupõe que a fenomenologia é homogênea nas suas definições metodológicas. Quanto ao conteúdo contido no volume analisado, demonstrou-se a afinidade da autora com o ideário e a linguagem heideggeriana. Esse fato já constitui, no mínimo, substrato suficiente para concluir que o projeto arendtiano está incluso naquilo que se entende como “fenomenologias adaptadas”, que abrange autores como M. Scheler, N. Hartmann, Edith Stein e o próprio Heidegger (FRAGATA, 1962, p. 88). Resta, contudo, analisar o método empregado por Arendt, no intuito de compreendê-lo de modo mais preciso.

<sup>12</sup> Detalha Heidegger: “A ontologia grega e a sua história, a qual, através de uma multiplicidade de filiações e distorções, ainda hoje determina a conceituação da filosofia, é a prova de que o *Dasein* se entende e entende o ser em geral a partir do “mundo” e de que a ontologia que assim nasceu decaiu na tradição.” (HEIDEGGER, 2012 p. 85-86)

A preocupação com o método na referida obra se justifica à medida que se observa uma proximidade da autora com assuntos filosóficos por excelência, mesmo que de modo consciente ela se afaste de qualquer classificação metodológica, ao afirmar seus critérios e métodos como pressupostos básicos de sua investigação (ARENDDT, 2017, p. 234). Por outro lado, fica óbvio que o método existe e é funcional, uma vez que alguns trabalhos sobre o tema apontam a abordagem de Arendt como uma “descrição fenomenológica” da aparência, como podemos observar no artigo publicado por Adriano Correia (2013, p. 16, grifo nosso), no qual ele afirma: “A *descrição fenomenológica* das atividades espirituais em Arendt sustenta a necessidade de pensá-las tomando como ponto de partida o fato de que somos do mundo.”

A partir desta exemplificação, é necessário pormenorizar o termo “descrição fenomenológica”, no que lhe diz respeito, elaborado e propagado na obra de Edmund Husserl, na qual a *epoché* (εποχή), na sua versão fenomenológica de suspensão do juízo, caracteriza-se como o princípio metodológico inicial e radical capaz de:

Pôr entre parênteses o mundo objetivo, [...] as tomadas de posição a respeito do ser, da aparência, do ser de modo possível, suposto, do ser provável e semelhante, [...] por via do qual eu me capto puramente como eu [transcendental], com a vida da consciência que me é própria. (HUSSERL, 2013, p. 58)

Desse modo, tal princípio viabiliza a acesso ao eu transcendental, de inspiração cartesiana, na medida em que o “ser do *ego* puro e das suas *cogitationes* precede, de fato, o ser natural do mundo” (HUSSERL, 2013, p. 59), possibilitando ao fenomenólogo guiar-se no caminho necessário a fim de alcançar a “redução transcendental fenomenológica” e exercer o domínio de uma análise descritiva com base no rigor cristalizado por Husserl, na intenção de inaugurar um método capaz de atribuir consistente base lógica provedora de cientificidade ao saber filosófico (e a qualquer saber).

A Fenomenologia das vivências lógicas tem a finalidade de nos proporcionar uma compreensão descritiva (mas não, digamos, uma compreensão empírica e psicológica) destas vivências psíquicas [atos da consciência], e dos seus sentidos ínsitos, tão extensa quanto o necessário para dar aos conceitos lógicos fundamentais significações fixas e, certamente, significações que, elucidadas pelo retorno às conexões de essência, analiticamente investigadas [...], sejam compreendidas e certificadas na sua possível função de conhecimento; numa palavra, significações tais como exige o interesse da própria Lógica pura. (HUSSERL, 2015, p. 5).

Torna-se imediata a noção de cientificidade do ponto de vista lógico-analítico e a centralidade da consciência intencional, conceito fulcral herdado de Franz Brentano. Ademais, a busca pela evidência apodítica, partindo da *epoché* (εποχή) para a solidificação do caráter descritivo e de evidenciação, numa acepção especificamente husserliana de disciplina que explora de maneira analítica o campo da consciência transcendental pura, é essencialmente fundamentadora, inspirando-se no racionalismo cartesiano ao mesmo tempo que pretende superá-lo (FRAGATA, 1962, p. 37-38). O ir além de Husserl em relação ao cartesianismo se dá pela atitude rigorosamente analítica de averiguar o que se inclui no *cogito*, e não apenas o que se conclui dele enquanto argumento ontológico; “ao contrário de Descartes, nós dedicamo-nos à exploração do campo infinito da experiência transcendental.” (FRAGATA, 1962, p. 38).

A partir do exposto, podemos considerar a posição de Arendt como adversa a qualquer formalismo metodológico que possua a intenção de atingir o status de conhecimento científico na esfera do puro pensar. Contudo, ela vai além e expressa a sua recusa a própria *epoché* husserliana, ao afirmar que “a *epoché* está pressuposta na atividade do pensar e não pode ser ensinada enquanto método” (ARENDDT, 2017, p. 70), apoiando-se na determinação do pensar enquanto atividade que produz significados, numa recusa que tem

sua origem na inconsistência lógica (*non sequitur*), indicada por ela, do *cogito me cogitare ergo sum*<sup>13</sup> (eu me penso pensando, logo existo), uma vez que a apreensão da realidade objetiva é uma atribuição do intelecto (*Verstand*) e não da razão (*Vernunft*), de modo que as *cogitationes* como produto da razão não fundamentam, em Arendt, conhecimento objetivo e perceptivo da realidade. A negação do racionalismo cartesiano é um sintoma que indica a falta de paralelo entre o texto arendtiano e a fenomenologia descritiva de Husserl, haja vista a definição que o próprio Husserl (2013, p. 39) delega ao seu método, na qual: “quase se poderia denominar a fenomenologia como um cartesianismo, por mais que ela tenha que rejeitar [...] o bem conhecido teor doutrinário da filosofia cartesiana<sup>14</sup>”.

Heidegger, por sua vez, ao tratar em específico sobre a atitude que guiará a sua empreitada em direção à ontologia fundamental, se aproxima da *epoché* fenomenológica e pode levar o leitor a acreditar na equivalência de seus métodos. Inclusive, antes de colocar a questão do ser a partir de seus próprios critérios, Heidegger (2012, p. 68) afirma, numa alusão aos princípios husserlianos, seu intuito de alcançar o horizonte para a mais originária interpretação do ser. No entanto, as diferenças metódicas entre os dois filósofos tornam-se claras ainda em *Ser e Tempo*. Consequentemente, a partir da possibilidade de uma fenomenologia adaptada, o método arendtiano em questão pode ser compreendido com maior coerência através da atitude de Heidegger descrita nos pressupostos basilares da busca do sentido do ser nos entes, apontando para o fato de que o núcleo inicial da investigação heideggeriana não se ausenta totalmente do mundo em vista de um horizonte transcendental como na *epoché* anterior, perceptível na determinação do caráter analítico próprio da ontologia do *Dasein*.

Ao contrário, o *Dasein*, conforme ao seu próprio modo-de-ser, tem a tendência de entender o seu próprio ser a partir *do* ente em relação ao qual ele, de modo constante e imediato, se comporta essencialmente a partir do “mundo” (a partir do subsistente). É no próprio *Dasein* e seu entendimento-do-ser que reside a reverberação ontológica do entendimento-do-mundo sobre a interpretação-do-*Dasein*. (HEIDEGGER, 2012, p. 71).

Somado a isto, outras noções estruturais do *Dasein*, como temporalidade e a historicidade, também indicam o afastamento de Heidegger em relação ao horizonte puramente transcendental de Husserl. O método fenomenológico é valioso para Heidegger na medida em que funciona para expressar o que não se mostra na aparência, é o “modo-de-acesso ao que deve ser tema da ontologia por determinação demonstrativa, a ontologia só é possível como fenomenologia”. (HEIDEGGER, 2012, p. 123). Heidegger analisa os termos gregos que compõe a palavra fenomenologia (*φαινόμενο + λόγος*), e sua conclusão é esclarecedora, pois da investigação resultará que o sentido metódico da descrição fenomenológica é interpretativo. Ao passo que, a fenomenologia do *Dasein* é hermenêutica na significação mais originária da palavra (HEIDEGGER, 2012, p. 127). É coerente, ademais, admitir que a elaboração teórica contida em *A Vida do Espírito* possua um fundamento de base fenomenológica no sentido de uma interpretação aos moldes heideggerianos, como uma interpretação fenomenológica da aparência e da vida do espírito como um todo, de modo a constituir uma compreensão fidedigna à própria finalidade do espírito arendtiano, da construção de significados a partir do mundo (*cogito mundum*). Por conseguinte, no decorrer do processo metódico capaz de revelar os elementos estruturais da aparência, a via de acesso ao pensar como atividade do espírito é liberada por Arendt, desdobrando-se na maneira mencionada anteriormente.

<sup>13</sup> Argumentos ontológicos baseados na consciência, para Arendt, não são suficientes para assegurar realidade objetiva, por isso, é preciso olhar sob a perspectiva do mundo: “O *cogito me cogitare ergo sum*, de Descartes, é um *non sequitur*, pela simples razão de que essa *res cogitans* nunca aparece, a menos que suas *cogitationes* sejam manifestadas em um discurso falado ou escrito que já é destinado e que pressupõe ouvintes e leitores como receptores.” (ARENDDT, 2017, p. 36).

<sup>14</sup> Vale reiterar que o cartesianismo presente em Husserl estabelece um protótipo inicial de investigação e não reproduz as bases dedutivas dos discursos metódicos do racionalismo. (HUSSERL, 2013, p. 38).

Com o intuito de cumprir objetivos didáticos, sem que tal abordagem soe inconsistente e mal posicionada no quadro de referências da filosofia contemporânea, tal distinção metodológica é produtiva, evitando assim, possíveis interpretações imprecisas em relação aos produtos da fenomenologia, ainda que a obra de Arendt não possua o interesse de elaborar uma defesa metodológica em prol de um ou de outro.

## 4 Conclusões

A exposição até aqui feita, cumpre o propósito de delinear um aspecto geral da questão da aparência em Hannah Arendt na referida obra. Heidegger se fez presente nos três momentos do texto, de modo que qualquer análise consistente do assunto não poderá prescindir da filosofia heideggeriana. Contudo, o tema possui um alcance referencial bastante amplo e não se limita ao filósofo, um vasto esforço seria necessário para esgotá-lo na sua completude. Além disso, as críticas e associações conceituais diversas proferidas por Arendt indicam um desapego em relação ao rigor filosófico e uma despreocupação, no sentido de adotar uma postura apropriativa de conceitos sem derivar suas respectivas justificativas. Por dois fatores: primeiro, evidenciando o motivo pelo qual decidimos nomear como “projeto” o conjunto de textos que compõem *A Vida do Espírito*, que por sua vez, “pelo advento da própria morte da autora, permaneceu um tanto rudimentar, uma espécie de esboço prescritivo.” (ASSY, 2015, p. 92); segundo: um fato que integra o entendimento de boa parte obra de Arendt, que foi perfeitamente resumido no prefácio escrito por Franklin Leopoldo e Silva (2000, p. 16) no que tange um aparente desordenamento metódico com gênese na abordagem arendtiana do totalitarismo, que expressa um fornecimento comedido de elementos metodológicos, resultando sobretudo em certa falta de consistência propedêutica.

Mesmo assim, o conteúdo de *A Vida do Espírito* se mostra deveras consistente e enriquecedor na medida em que seu aprofundamento dialoga com parte significativa do cânone filosófico ocidental, além de buscar referências fora da filosofia. Assy (2015, p. 92) reitera que a interpretação das faculdades mentais proposta por Arendt possui um potencial descritivo bastante original, embora pouco elaborado. Potencial explorado pelos especialistas no tema a fim de prover conclusões de relevância política, aspecto não trabalhado neste artigo devido ao trato filosófico e panorâmico dos conceitos.

As definições e aproximações expostas funcionam na forma de estabelecer uma apreciação filosófica da questão da aparência e de seus conceitos transversais, consciente da dificuldade e limitações referentes à tentativa de classificar a abordagem arendtiana com a pretensão de enquadrá-la de algum modo. Com isso, os argumentos que resultam na concepção e na defesa da aparência “não devem ser classificados de modo estritamente ontológico-metafísico, nem mesmo cosmológico, mas tal concepção se revela de ordem pelo menos metodológica e epistêmica [no seu sentido *lato*]” (DIAS, 2013, p. 21), haja vista o mundo aparente compreendido como morada original do ser humano, revelando nisso uma atitude investigativa de “voltar às coisas”, ou seja, ao originário, metodologicamente posicionado no princípio fenomenológico atribuído a Husserl, no qual mostra-se adaptado ao modelo heideggeriano no sentido interpretativo, em conjunto às ferramentas hermenêuticas contidas na acepção metódica direta ou indiretamente presente.

## Referências Bibliográficas

- ARENDDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.
- ARENDDT, Hannah. *A Vida do Espírito: o pensar, o querer e o julgar*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- ASSY, Bethania. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- CORREIA, Adriano. A questão da aparência em Hannah Arendt. *Revista Política*, v. 1, n. 1, 2013, pp. 7-22.
- DIAS, Lucas Barreto. *O conceito de aparência em Hannah Arendt: do dismantelamento da metafísica à dignidade da política*. Tese (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, CE, 2013.



- DUARTE, André. *O Pensamento à Sombra da Ruptura: Política e Filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- FRAGATA, Julio. *Problemas da Fenomenologia de Husserl*. Braga: Livraria Cruz, 1962.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2020.
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Editora Unicamp, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da Verdade*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Rio de Janeiro: Forense, 2015.
- HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. *O Espírito das Leis*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Petrópolis: Vozes, 2015.