



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC**  
**INSTITUTO DE CULTURA E ARTE - ICA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**LUCAS BARRETO DIAS**

**O CONCEITO DE APARÊNCIA EM HANNAH ARENDT: DO  
DESMANTELAMENTO DA METAFÍSICA À DIGNIDADE DA POLÍTICA**

**Fortaleza - CE**

**2014**

LUCAS BARRETO DIAS

O CONCEITO DE APARÊNCIA EM HANNAH ARENDT: DO DESMANTELAMENTO  
DA METAFÍSICA À DIGNIDADE DA POLÍTICA

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como pré-requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Dr. Odilio Alves Aguiar.

FORTALEZA

2013

LUCAS BARRETO DIAS

O CONCEITO DE APARÊNCIA EM HANNAH ARENDT: DO DESMANTELAMENTO  
DA METAFÍSICA À DIGNIDADE DA POLÍTICA

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como pré-requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovado em: \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_\_\_.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Odilio Alves Aguiar (Orientador)

Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd

Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Hugo Filgueiras de Araújo

Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Aparecida de Paiva Montenegro

Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Helton Machado Adverse

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

À minha mãe, Elaine Barreto.

## AGRADECIMENTOS

Antes de todos não posso deixar de agradecer à minha mãe – Maria Elaine Lycarião Barreto – que sempre me apoiou e me deu todo o suporte possível e, mesmo que este parecesse estar fora do alcance de suas mãos, batalhou para que nunca nada me faltasse. Não posso também deixar de agradecer a toda minha família que sempre me proferiu palavras de incentivo e em diversos momentos me auxiliou a superar alguns obstáculos, fossem eles pequenos ou não. Vocês são, como diria minha mãe em sua inconsciente sabedoria grega, τῶν Θεῶν: *dos deuses*.

Agradeço também pela amizade e amor daquela que há pouco tempo entrou na minha vida, mas que com seu jeito peculiar me deu novas alegrias e forças. Leanne Soares Peixoto, obrigado compartilhar comigo do dom de Ἔρως.

Poucos são os que têm a honra de ter não apenas um orientador, mas, sobretudo, um mestre. Por isso agradeço a Odílio Alves Aguiar, sua sabedoria e conselhos foram de importância incalculável, pois raro é aquele que sabe falar as palavras certas em momentos de dúvida entre a ordem e o caos. Obrigado, você certamente é um φρόνιμος.

Aos meus amigos e companheiros de percursos filosóficos, pelas conversas, discussões, ajudas e momentos lúdicos. Menciono alguns que nesses dois anos de mestrado de fato fizeram a diferença: Macilio Oliveira, Ravena Olinda, Jecsan Girão, Ana Carla, Fernando Riça, Rami Sales, Gladstone Almeida e Antônio Batista. Infelizmente o papel e a letra não dão conta, assim como a memória por vezes falha. Obrigado pela φιλία.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFC com quem tive o prazer de estudar e conversar, entre eles o Prof. Luiz Felipe (pelas discussões filosóficas e intrigas no futebol), o Prof. Manfredo Oliveira (a partir de quem muitas reflexões se me tornaram possíveis e necessárias), a Prof. Maria Aparecida (pela simpatia sempre presente e por ter me proporcionado o mestrado sanduíche na UFMG) e o Prof. Hugo Filgueiras (com quem dividi aulas de grego e que também me forneceu bons apontamentos na qualificação).

Ao professor Helton Adverse pela orientação no mestrado sanduíche na UFMG, período de crescimento pessoal e acadêmico, e pela participação na defesa desta dissertação.

À CAPES pela bolsa concedida que me possibilitou desenvolver esta pesquisa.

“He's a real nowhere man,  
Sitting in his Nowhere Land,  
Making all his nowhere plans  
for nobody.

Doesn't have a point of view,  
Knows not where he's going to,  
Isn't he a bit like you and me?

Nowhere Man please listen,  
You don't know what you're missing,  
Nowhere Man, the world is at your command!

He's as blind as he can be,  
Just sees what he wants to see,  
Nowhere Man can you see me at all?

Nowhere Man, don't worry,  
Take your time, don't hurry,  
Leave it all 'till somebody else  
lends you a hand!”

(John Lennon e Paul McCartney)

## RESUMO

O conceito de aparência de Hannah Arendt possui caráter central no conjunto de sua obra. Lançada esta hipótese de trabalho, busca-se nesta dissertação compreender como esta questão surge em diversos momentos do pensamento de Arendt. Partindo de sua última obra – *A vida do espírito* –, as definições que versam sobre o valor da superfície em seus diversos aspectos ganham destaque. Com a intenção de que seja possível encontrar as referências ao conceito de aparência em seus diversos momentos, busca-se neste trabalho realizar uma dupla explanação deste conceito mostrando suas dimensões básicas: a filosófica e a política. O desmantelamento da metafísica de Arendt se mostra importante para fazer surgir a dignidade da aparência; assim, conceitos como verdade, razão, pensamento, espírito, intelecto e cognição tornam-se peças centrais. Em debate constante com a tradição filosófica, esta dissertação busca apontar como a aparência é resignificada por Arendt, de modo que termos como realidade, mundo, vida, pensamento e juízo mostram-se indispensáveis para que se possa resgatar a dignidade da natureza fenomênica do mundo. A hipótese, todavia, far-se-ia incompleta se não demonstrasse que esta dignidade está ineliminavelmente relacionada à dignidade do homem e da política. Faz-se, portanto, uma apreciação de como a teoria política de Arendt – tendo como base teórica sua obra *A condição humana* – está impregnada em todas as suas etapas pelo conceito de aparência. Os conceitos desenvolvidos para este fim são os de esfera pública, ação, discurso, poder e liberdade. Por fim, elegeu-se o evento totalitário como momento decisivo para se pensar a perda da aparência para a política. Disto resultou o que chamamos de mundo de semblâncias, isto é, a destruição efetuada pelo totalitarismo do mundo comum e a criação de um mundo fictício. Esta análise teve em seu desenvolvimento o conceito de semblância tratado na primeira parte da dissertação e a releitura, feita a partir disso, da terceira parte de *Origens do totalitarismo*, da qual despontam para a discussão a propaganda, a organização, a polícia secreta, os campos de extermínio, a ideologia e o terror. A pesquisa, portanto, traz uma interpretação do conceito de aparência em Arendt, de modo a mostrá-lo como central e imprescindível seja na compreensão dos temas ligados às atividades espirituais, seja àquilo relativo ao mundo e às interações humanas, revelando, por fim, que assim como a dignidade da aparência leva à dignidade da política, a perda daquela também reflete na perda desta.

**Palavras-chave:** Aparência. Desmantelamento da metafísica. Mundo. Política. Totalitarismo.

## ABSTRACT

Hannah Arendt's concept of appearance has a central importance in the entirety of her work. This is the hypothesis of our research and, based on it, the aim of this dissertation is to comprehend how this question arises in many moments of Arendt's thought. From her last book – *The life of the mind* –, the definitions that refer to the value of the surface in its several aspects receive some notability. With intention that is possible to find the references on the concept of appearance in its very moments, this work tries to achieve a double explanation of this concept showing their basic dimensions: the philosophical and the political. Arendt's dismantling of metaphysics shows itself important to raise the dignity of appearance; thus, some concepts like truth, reason, thought, mind, intellect and cognition become central pieces. In constant debate with philosophical tradition, this dissertation aims to indicate how appearance receive another mean by Hannah Arendt in such way that terms as reality/realness, world, thought and judgment shows itself indispensable for recover the dignity of world's phenomenal nature. Although, the hypothesis would be incomplete if it doesn't demonstrate this dignity as indispensably related to man's and politics' dignities. Then, it makes an appreciation about how Arendt's political theory – *The human condition* is the major theoretical bases here – is permeate in all its levels by the concept of appearance. The concepts developed to this purpose are: public sphere, action, speech, power and freedom. Lastly, the totalitarian event was elected as a crucial moment to think the appearance's loss for politics. From this, it resulted what we called world of semblances, that is, the destruction performed by totalitarianism of the common world and the creation of a fictional world. This analysis had in its development the concept of semblance treated in the first part of the dissertation and the read, made from this, of the third part of *The origins of totalitarianism*, whence rises to discussion the propaganda, the organization, the secret police, the extermination camps, the ideology and the terror. The research, thus, brings an interpretation on the concept of appearance to show it as central and indispensable for the comprehension of the themes related to the mind activities as such as to those things associated to the world and the human affairs, revealing, then, that the dignity of appearance brings to the dignity of politics as well as the loss of the appearance reverberate in the loss of the dignity of politics.

**Key-words:** Appearance. Dismantling of metaphysics. World. Politics. Totalitarianism.



## SUMÁRIO

|  |  |           |
|--|--|-----------|
| 1  | INTRODUÇÃO.....  | 10        |
| <b>PARTE 1 – A DIMENSÃO FILOSÓFICA DA APARÊNCIA.....</b> |  | <b>15</b> |
| 2  | CAPÍTULO I – O DESMANTELAMENTO DA METAFÍSICA<br>COMO ABERTURA AO VALOR DA SUPERFÍCIE.....      | 16        |
| 2.1  | A desmontagem da metafísica: a abolição dos dois mundos e os caminhos florestais....           | 17        |
| 2.2  | O pensamento crítico-fenomenológico e a dignidade da aparência.....                            | 28        |
| 3  | CAPÍTULO II – A APARÊNCIA DO MUNDO:<br>Verdade e realidade no pensamento de Hannah Arendt..... | 37        |
| 3.1  | A dimensão fenomênico-fenomenológica do mundo.....   | 38        |
| 3.2  | A dimensão mundana da aparência.....   | 49        |
| 3.3  | A dimensão estética do Juízo.....  | 52        |
| <b>PARTE 2 – A DIMENSÃO POLÍTICA DA APARÊNCIA.....</b>   |  | <b>59</b> |
| 4  | CAPÍTULO III – O DOMÍNIO DA APARÊNCIA<br>E A DIGNIDADE DA POLÍTICA .....                       | 60        |
| 4.1  | Espaço público e aparência: o espaço para se imortalizar.....                                  | 61        |
| 4.2  | Autoapresentação e espaço da aparência.....  | 68        |
| 4.3  | O aparecer da política na virtuosidade da liberdade.....                                       | 79        |

|     |  |     |
|-----|--|-----|
| 5   | CAPÍTULO IV – O ESPAÇO DA APARÊNCIA OFUSCADO:                      |     |
|     | o Totalitarismo e o mundo de semblâncias.....                      | 87  |
| 5.1 | A propaganda e a organização do mundo de semblâncias.....          | 88  |
| 5.2 | O poder totalitário e a implementação do mundo de semblâncias..... | 97  |
| 6   | CONSIDERAÇÕES FINAIS.....  | 111 |
|     | REFERÊNCIAS.....   | 117 |

## 1 INTRODUÇÃO

O discurso sobre o conceito de aparência não é constantemente evocado diretamente nas concepções filosóficas que permeiam a história do pensamento humano. Não obstante a noção de aparência não receber essa atenção direta, ela está presente nas diversas teorias que revelam alguma perspectiva de abordar o mundo, seja positiva ou negativamente. A História da Filosofia, na medida em que muitas vezes se confunde com a História da Metafísica, assume em sua parte majoritária uma postura advinda da platônica, isto é, de uma leitura dual do mundo, a partir de onde se pensa, de um lado, uma realidade ontologicamente superior lida como padrão da verdade, enquanto, de outro, encontra-se um mundo que não é senão um simulacro do primeiro, sombra da verdade, mera aparência. Na base dessa discussão está, portanto, a diferença clássica entre aquilo que é e aquilo que aparece, tendo a forma constante da diferenciação entre o verdadeiro Ser e a mera Aparência.

Hannah Arendt, em sua última e não terminada obra – *A vida do espírito* –, lançou-se nesse debate de modo direto e profundo: 1) direto por não se esconder em máximas generalizantes e enfiadas, assumindo de frente a questão da aparência; 2) profundo por encontrar na História do pensamento ocidental (e mesmo, em certa medida mais modesta, do oriental, ao discutir brevemente a linguagem chinesa) como o papel da aparência desponta nas teorias filosóficas, nas poesias e nas narrações de histórias, seja de modo explícito ou não. O enfrentamento com esta questão está permeado por um método que à própria autora talvez não fosse evidente<sup>1</sup>, mas que a ela foi imprescindível nas suas formulações: o método fenomenológico. Não nos lançaremos nesta pesquisa em uma análise explícita de sua fenomenologia, a qual, todavia, perpassa nossa interpretação ao longo de toda a presente dissertação, assim como em nossa leitura da obra de Arendt.

Nossa hipótese de trabalho é que, embora esse enfrentamento direto e profundo de Arendt com a questão da aparência só surja em *A vida do espírito*, toda sua obra está desde o início relacionada com as posições tomadas no derradeiro livro. A apresentação desta leitura na integralidade do pensamento arendtiano, contudo, não tem espaço aqui nesta dissertação

---

<sup>1</sup> Diz Arendt: “gostaria de chamar a atenção não para o meu ‘método’, nem para os meus ‘critérios’, ou, ainda pior, para os meus ‘valores’ – todos estes (...) permanecem caridosamente ocultos ao próprio autor”. ARENDT, Hannah, **A vida do espírito**: o pensar, o querer, o julgar. Trad. br.: Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 234.

devido à sua extensão e aprofundamento necessários a uma boa pesquisa; os temas que nossa hipótese levanta, caso fossem tratados com o devido cuidado, exigiriam uma pesquisa de fôlego maior (tal como uma Tese de doutoramento), de modo que desde já nos desculpamos por delimitarmos os temas, mas mantendo o mesmo escopo. Far-se-á aqui, portanto, uma leitura de alguns dos momentos mais importantes do pensamento de Arendt para a compreensão de como a aparência está presente em suas reflexões.

Em razão de o conceito de aparência ser desenvolvido do modo como acima dissemos – direta e profundamente – apenas em *A vida do espírito*, decidimo-nos por realizar uma leitura de Arendt ao avesso, isto é, em vez de partirmos do evento totalitário descrito em *Origens do totalitarismo* em direção às questões relativas às atividades espirituais, tomamos como início as reflexões presentes no volume sobre *O Pensar*. Nossa tarefa, então, é inicialmente tratar o conceito de aparência desenvolvido por Arendt em sua dimensão filosófica, sendo esta a primeira parte da dissertação. Para sua composição, desenvolvemos dois capítulos que estão conceitualmente bastante próximos. No primeiro deles, dedicamo-nos inicialmente a uma compreensão do problema proposto em uma frequente discussão de Arendt com Nietzsche e Heidegger, cujas contribuições para o desmantelamento da metafísica ao qual Arendt se alia são decisivas; para tanto, tomamos as noções de abolição dos dois mundos do autor de *O crepúsculo dos ídolos* e a dos caminhos florestais do autor de *Ser e Tempo*, ambas sob a interpretação de Hannah Arendt. Em um segundo momento do primeiro capítulo, tomamos os resultados parciais obtidos inicialmente de nossa interpretação em debate interno com alguns comentadores de Arendt<sup>2</sup> para evocarmos a dignidade da aparência proveniente do que chamamos de um pensamento crítico-fenomenológico de Arendt e de sua desmontagem da metafísica.

Destas reflexões, alguns pontos soltos foram propositalmente deixados para que fossem recuperados e reajustados no nosso segundo capítulo. Alguns conceitos que foram apenas mencionados ou que tiveram pouco desenvolvimento no primeiro capítulo se tornam aqui de relevância central. O que nos interessa principalmente é pontuar a centralidade da questão da aparência para a leitura destes conceitos que se configuram na extensão da obra arendtiana. Aqui voltamos para o *estar-vivo* do qual Arendt trata em íntima conexão com sua compreensão fenomenológica da atividade do pensamento, cuja referência ao mundo lhe é

---

<sup>2</sup> Muitas das nossas interpretações deste primeiro capítulo são fruto da leitura deles ou, quando não, acharam-se depois neles bases teóricas que auxiliaram a pesquisa, são eles: André Duarte, Adriano Correia, Étienne Tassin, Jacques Taminiaux e Odílio Aguiar.

ineliminável. Neste sentido, revela-se uma dimensão que chamamos de fenomênico-fenomenológica do mundo, a qual não se desvincula do conceito de aparência, mas que, antes, chama-o para uma melhor apreciação e aprofundamento do problema. O mundo, nesta dupla dimensão, não é tratado sob a forma dual da tradição, mas revela-se no mesmo movimento da compreensão arendtiana da realidade, isto é, de sua dimensão natural e em certa medida objetiva, por um lado, e, de outro, enquanto mundo compartilhado e intersubjetivo. Trata-se da distinção do mundo enquanto Terra e do mundo enquanto artifício humano, mas, além disso, trata-se de uma dimensão da realidade ligada à sua existência objetiva (isto é, ao mero *estar aí* [*thereness*] da existência) e da realidade constituída pela pluralidade humana.

Esta discussão da dupla dimensão da realidade – não encontrada por nós em nenhum outro estudioso do tema – está diretamente ligada à questão da verdade em Arendt, de modo que perguntamo-nos se é possível pensar uma teoria da verdade em Arendt e de que modo isso seria possível. Quanto a esse ponto, apenas sublinhamos e traçamos uma possibilidade sem a desenvolver exhaustivamente (visto não ser esse o nosso propósito principal). Designamo-nos este trabalho a fim de mostrar que mesmo essa discussão acerca de uma teoria da verdade em Arendt não pode ser alheia à dignidade da aparência que até então não deixamos de ressaltar.

O mesmo se deu ao lançarmos o olhar para o conceito do Juízo e sua dimensão estética. Quisêmos trazê-lo para o debate por constituir uma boa ponte argumentativa entre ambas as partes da dissertação – entre as atividades espirituais e a vida política –, além de compreendermos nele ser ineliminável o conceito de aparência, o qual desponta já no termo estética que pusemos ao seu lado. Obviamente que este tópico poderia ser ele mesmo já o tema de uma profícua pesquisa independente, daí nos limitarmos a algumas considerações que lhe são indispensáveis para circunscrevê-lo no âmbito hermenêutico de nossa hipótese inicial, ou seja, de que o conceito de aparência está presente em cada momento da obra de Hannah Arendt.

Dentro de todo o conteúdo trabalhado neste segundo capítulo, diversos conceitos considerados eminentemente políticos foram tratados de um modo distinto, assim, após essa apreciação dos principais conceitos de Arendt pela perspectiva filosófica, dedicamos nosso terceiro capítulo à tarefa de desvelá-los em sua dimensão política. Neste momento, passamos

a uma leitura voltada às obras políticas de Arendt, tendo como referência principal *A condição humana*, mas também nos servindo de *Entre o passado e o futuro* e *Sobre a revolução*.<sup>3</sup>

Nosso objetivo de traçar a centralidade da aparência no pensamento de Arendt assume aqui a intenção de rastrear suas ocorrências na base de sua teoria política. A dignidade da aparência tratada por nós até o momento se mostrará também como aquilo que está na base da perspectiva de uma dignidade do homem e da política. A compreensão de que a fundação da cidade tem ligação com a permanência de um mundo possibilitador de conferir imortalidade ao homem, de ser um espaço onde as memórias viram histórias e encontram lugar em um espaço duradouro, significa que as ações humanas podem ser lembradas pelas gerações vindouras mesmo que sejam atividades que não produzem objetivamente nada, mas que podem mudar o mundo. Essa imortalidade se põe na linha de um aparecer que permanece mesmo quando o ato político já desapareceu desse mundo. É pela ação e discurso que os homens se mostram e se individualizam, tornam-se seres singulares distintos dos seus semelhantes, abandonam sua dimensão meramente natural de membro da espécie para se apresentarem como indivíduos. Isso, porém, só é possível se há um espaço em que o discurso e a ação possam aparecer aos demais homens, um espaço em que cada um possa aparecer aos outros e que possam, juntos, constituir um mundo comum. É só pela criação de um espaço da aparência que isso é possível, é na ação conjunta de homens que o poder – não uma qualidade singular, mas proveniente da pluralidade humana – é capaz de possibilitar um mundo comum. Toda essa interpretação de Arendt está profundamente arraigada pelo conceito de aparência, pois o mundo, o espaço público, a imortalização, a memória, o poder, o agir e o discurso são todos ligados pela questão da aparência. Pontuamos, então, toda essa questão em referência constante à dignidade da aparência, cuja compreensão política nos eleva à dignidade do homem e, mais ainda, à dignidade da coisa pública. Ademais, o papel da liberdade – reduzida fenomenologicamente por Arendt em referência à ação e à política – é capaz de nos dar mais um aporte para a compreensão da dignidade da política estar vinculada à dignidade da aparência.

Havíamos pensado em algumas questões que poderiam servir para explicitarmos o que ocorre com o espaço público e com o homem quando lhe é vetado o espaço da aparência. De fato, se olharmos para a obra de Arendt é possível extraírmos dela diversos momentos que nos ajudam a compreender a perda do espaço da aparência e como isso simboliza também a

---

<sup>3</sup> Também contamos com o auxílio de comentadores especializados no tema, são eles: Bethânia Assy, Helton Adverse, Odílio Aguiar, Rodrigo Alves Neto.

perda da dignidade do homem e da política. No lugar, contudo, de efetuarmos uma análise de diversas possibilidades de leituras, decidímo-nos por dar foco naquela considerada por nós como a mais paradoxal dentro do conjunto do pensamento de Arendt, pois como diz Aguiar, “se for verdade, como acredita Heidegger, que todo grande pensador passa a vida pensando um único pensamento, poderíamos dizer que todo o pensamento de Arendt é motivado, no fundo, pela tentativa de decifrar, compreender os massacres administrativos”, os quais assumem sua forma extrema nos regimes totalitários, a grande novidade política do século XX e que tem em seu interior a destruição do mundo em virtude da criação de uma ficção.

Voltando para a análise feita na primeira parte da dissertação, retomamos o conceito de semblância em sua perspectiva política e fazemos uma análise de toda a terceira parte das *Origens do totalitarismo*, buscando trazer à tona tudo aquilo que está vinculado à questão da aparência, no caso dos movimentos e governos totalitários, o problema da semblância e da política, a subversão do mundo a uma ideologia, primeiramente cúmplice da propaganda e da organização do mundo ainda nas fases iniciais do totalitarismo, e depois, em sua forma mais próxima do domínio total, em conformidade com o terror. O que se pontua é a perda de um mundo comum, a redução da aparência à mera semblância, a substituição do pensamento por uma lógica da ideia de História ou Natureza, a atomização da pluralidade humana em vista de uma normalidade humana indistinta entre si, a destruição das leis, da vida pública e da vida privada. Passamos, portanto, por uma leitura daquilo impetrado pelo totalitarismo e sobre como isso está diretamente relacionado à questão da aparência e sua dignidade, assim como da dignidade do homem e da política.

Esta pesquisa, assim, em razão de seu principal objetivo – isto é, rastrear o conceito de aparência na obra de Arendt –, percorre uma trilha que tem *A vida do espírito* como largada e *Origens do totalitarismo* como ponto de chegada, visto nossa intenção ser a de usar o desenvolvimento teórico sobre a aparência como luz às demais questões tratadas por Arendt. Desenvolvemos esta dissertação trazendo à discussão alguns temas pouco trabalhados (ou debatidos sobre outros holofotes) e buscando dar nossa contribuição à interpretação de Arendt.

## PARTE 1 – A DIMENSÃO FILOSÓFICA DA APARÊNCIA

Nesta primeira parte da dissertação, dividida em dois capítulos, discutiremos a questão da aparência em sua dimensão filosófica elegendo como principal base teórica a última obra de Arendt: *A vida do espírito*. Partimos do desmantelamento da metafísica operado por Arendt tendo em vista que tal empreendimento possibilita a compreensão do valor da superfície, isto é, da dignidade da aparência. Para tanto, chamamos à discussão Heidegger e Nietzsche afim de mostrar como Arendt se apropria desta questão a partir destes dois autores e para além deles; não é uma mera repetição de ideias, mas contribuições que Arendt recebe e adequa ao seu projeto. Assim, o modo arendtiano de pensar se revela em sua originalidade tornando possível entender em que medida a ressignificação da aparência possibilitada pelos argumentos contra as falácias metafísicas nos abre a capacidade de reinterpretar o mundo.

Deste novo paradigma, alguns conceitos da tradição são visitados por Arendt e recebem dela uma nova avaliação. Presente nesta análise, a relação do homem com o mundo em sua dimensão natural já revela a imprescindível relação com o conceito de aparência, a partir do qual o mundo é compreendido enquanto um mundo de aparências, remetendo às noções de realidade, verdade e sentido: mais uma vez outros autores são chamados ao debate, desta vez surgem Heidegger e Kant no intuito de iluminar com quem e com que conceitos Arendt se aproxima e afasta no desenvolvimento de seu pensamento. Por fim, tratamos em que sentido o juízo guarda relação com a noção de aparência, de modo que daí despontam conceitos do universo político tratados na segunda parte da dissertação.



## O DESMANTELAMENTO DA METAFÍSICA COMO ABERTURA AO VALOR DA SUPERFÍCIE

“A aparência não esconde a essência, mas a revela: ela é a essência.”

(Jean-Paul Sartre)

Hannah Arendt se insere na tradição crítica da metafísica buscando em suas reflexões meios de compreender o modo pelo qual a Filosofia em sua expressão mais tradicional, isto é, a metafísica, ergue-se e constrói seus argumentos. Se compreendermos que a perspectiva tradicional a partir da qual se concebe uma noção do mundo se dá a partir das reflexões filosóficas, podemos, embora aqui apenas de forma metodológica, utilizar tal meio de explanação para exibir o pensamento de Hannah Arendt, pois é da tradição do pensamento metafísico que surge a visão depreciativa da aparência e do mundo; ao passo que, justamente por se inserir naquele grupo de pensadores que busca dismantelar a metafísica, podemos conceber a Filosofia de Arendt como uma defesa das aparências e do mundo. Embora seja sua última obra (e as justificativas que levam Arendt a escrevê-la estejam presentes nas anteriores), utilizamos primeiramente para tal tarefa *A vida do espírito* como principal referência, posto ser aí o espaço no qual a autora dialoga com mais afinco tanto com essa tradição do pensamento metafísico ocidental, quanto com seus críticos, além também do pensamento não-filosófico.

Na primeira metade deste capítulo nos deteremos à discussão arendtiana em diálogo com Nietzsche e Heidegger, diálogo que resultará na abolição da dualidade do mundo em favor precisamente do mundo, assim como nos caminhos florestais, metáfora que nos ajuda a compreender o modo de pensar de Arendt. Destarte, o dismantelamento da metafísica é exposto neste trabalho como uma justificativa teórico-filosófica para a apologia arendtiana do mundo e das aparências, daquilo que ela chamava *amor mundi*.

A discussão se eleva na relação entre o visível e o invisível (para nos referir à obra de Ponty tão cara a Arendt), isto é, entre a experiência proveniente da sensibilidade e aquela do ego pensante, de modo que nos emiscuiremos pela relação estabelecida por Arendt entre o

Pensar e as Aparências, o que nos levará também a uma discussão que perpassa a sua noção de temporalidade. O que está em jogo em todo esse capítulo é a compreensão de como Arendt desconstrói aquilo que ela chama de falácias metafísicas e sobre como essa desconstrução significa uma abertura àquilo que ela denomina de valor da superfície, isto é, a dignidade da aparência.

## 2.1 A desmontagem da metafísica: a abolição dos dois mundos e os caminhos florestais

Enquanto a tradição tornou o termo aparência um sinônimo de falsidade, isto é, aquilo que vela o Ser, o oposto da Verdade, Arendt reflete no sentido de mostrar que “Ser e aparecer coincidem”<sup>4</sup>. Com esta frase que aponta logo no início de sua última obra, Hannah Arendt expõe uma coincidência entre Ser e Aparência, levando-nos a uma compreensão distinta do padrão do que seja a *aparência*, haja vista o usual entendimento do que tal termo significa receber críticas e elogios distintos na tradição política e filosófica. Arendt não reduz a aparência a um mero aparecer de um ser verdadeiro que está velado, isto é, a realidade não está escondida sob a falsidade da aparência. Tal perspectiva em que se põe o Ser como o verdadeiro e a aparência como o falso é lugar-comum na História da Filosofia, mesmo já, como aponta a autora, na Filosofia grega antiga; nesta é possível inferir do poema *Da Natureza*<sup>5</sup> de Parmênides que a via da verdade (*aletheia*) é superior à via da opinião (*doxa*), a qual só é revelada ao poeta – isto é, o próprio Parmênides – pela Deusa, de modo que os homens por si mesmos e enquanto seres sensíveis que coexistem no âmbito dos assuntos humanos não são capazes de alcançar a verdade<sup>6</sup>. Segundo a perspectiva tradicional, a Verdade só é acessível mediante o uso da razão, isto é, por meio da atividade do pensar, a qual, todavia, é passível de ser obliterada pelas pulsões da sensibilidade. O sensível – aquilo que é conhecido mediante os aparelhos sensoriais com os quais cada ser vivo é dotado – não passaria de um mero vulto da verdade, mais ainda, constituiria um obstáculo para que a verdade pudesse ser efetivamente conhecida, posto ser como um véu que cobre a realidade,

---

<sup>4</sup> ARENDT, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 35.

<sup>5</sup> Cf. PARMÊNIDES. **Da Natureza**. Trad. Br. De José Trindade dos Santos. São Paulo: Loyola, 2002.

<sup>6</sup> Cf. ARENDT, *op. cit.*, p 39.

sendo, portanto, a tarefa do Filósofo, segundo a tradição, a retirada de tal véu. Por retirada se pode também compreender a perspectiva de um retirar-se-do-mundo para a região invisível na qual o pensamento - a razão - habita, e lá sim poder empreender a busca pelas essências, pelos εἶδοι.

A imagem clássica de tal perspectiva é a apresentada por Platão no Livro VII de *A República*<sup>7</sup>, onde, no que tange à metáfora da caverna, os homens presos no seu interior representam a percepção dos homens no quotidiano, os quais só vêm as sombras do que é de fato verdadeiro, sendo, portanto, o Filósofo aquele que empreende uma dialética ascendente em direção às “coisas mesmas” e, posteriormente, uma dialética descendente com vistas a indicar aos homens que aquilo no que eles se baseiam são apenas a *aparência*, simulacros do verdadeiro, ilusões, sombras da realidade mesma. Vemos, nesta brevíssima descrição, que as aparências representam apenas o falso, aquilo que impossibilita o conhecimento do que é efetivamente Real, isto é, da Ideia, pois, para utilizar uma expressão heideggeriana (embora Heidegger não esteja afirmando a falsidade do que aparece, mas o estatuto ontológico superior do Ser que ele mesmo não se mostra em si mesmo), o que aparece é somente a manifestação do Ser, o qual ele mesmo se mantém velado, de modo que o que se manifesta não aparece em si mesmo, mas por meio de outras coisas que não são senão um instrumento daquilo que é efetivamente verdadeiro: “o que anuncia, indica, em seu mostrar-se, o que não se revela, entendido como o que emerge naquilo mesmo que não se revela, de tal maneira que se pense o que se revela como o que, essencialmente, nunca se pode revelar”<sup>8</sup>. Arendt, ao se deparar com tais perspectivas, irá se distanciar de uma tradição metafísica na qual o primado do “verdadeiro ser” sobre a “mera aparência”<sup>9</sup> subjugou o espaço no qual os homens agem em favor de uma verdade existente apenas enquanto ideia.

Como bem ressaltam Adriano Correia<sup>10</sup> e André Duarte<sup>11</sup>, esta postura está relacionada com um desmantelamento da metafísica, na medida em que, segundo Correia,

---

<sup>7</sup> Cf. PLATÃO. **A República**. Trad. Br. de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: Edições UFC, Banco do Nordeste [distribuidor], 2009. Referimo-nos aqui ao Livro VII.

<sup>8</sup> HEIDGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Br. de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 12ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 60. Usamos esta tradução desta obra apenas nesta passagem, para as próximas usaremos a tradução de Fausto Castillo.

<sup>9</sup> Cf. ARENDT. “(Verdadeiro) Ser e (mera) aparência: a teoria dos dois mundos”. In: **A vida do espírito**, pp. 39-42.

<sup>10</sup> Cf. CORREIA, Adriano. “Desmantelamento da metafísica e dignidade da aparência: Arendt, Nietzsche e Heidegger”. In: AGUIAR, Odílio Alves et al (Org.). **O futuro entre o passado e o presente: anais do V encontro Hannah Arendt**. Passo Fundo: IFIBE, 2012, pp. 107-120.

Arendt se aproxima de Nietzsche<sup>12</sup> e de Merleau-Ponty<sup>13</sup> afirmando que não se é possível escapar da aparência sem encontrar novamente outra aparência; enquanto que Duarte faz tal análise tendo em vista Heidegger e Benjamin. Explicitaremos aqui a perspectiva arendtiana em diálogo com Nietzsche e Heidegger. Arendt busca fugir da tradição platônica de uma possível<sup>14</sup> teoria dos dois mundos, onde o mundo das aparências, isto é, o mundo em que vivemos, é inferior e subordinado a um mundo ideal e verdadeiro por excelência. Não se trata de inverter a relação, mas de extinguir a perspectiva metafísica de um mundo ideal, de modo que tal perspectiva culmina na concomitante aniquilação também da aparência enquanto algo falso, ou seja, faz com que a aparência e o verdadeiro sejam compreendidos em uma intrínseca proximidade.

A influência de Nietzsche se mostra decisiva se olharmos bem as duas páginas sobre o assunto presentes em *Crepúsculo dos ídolos*. Nos seis aforismas que compõem o quarto capítulo do livro, Nietzsche traça os momentos que levam a uma liberação do mundo da aparência frente ao mundo verdadeiro, o que significa, em seus próprios termos, que na abolição do mundo verdadeiro também é abolido o mundo aparente (aforisma 6). Nietzsche parte do modelo platônico de um mundo verdadeiro que é alcançável ao sábio e que, de fato, é a “morada” do próprio sábio, mais ainda, é o próprio sábio (“O mundo verdadeiro, alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso – ele vive nele, *ele é ele*”<sup>15</sup>); passa a ser modelo para o cristianismo (aforisma 2); torna-se no terceiro momento *königsberguiana* – isto é, kantiana – enquanto ideia indemonstrável, embora existente e pressuposto para o imperativo (aforisma 3); passa a ser declarado desconhecido de todo modo pelo positivismo (aforisma 4); com o “retorno do *bon sens*” ela é declarada inútil (aforisma 5); chegando, portanto, ao que dissemos acima, na abolição da duplicação do mundo, nas palavras de Nietzsche: “abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? o aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos*

---

<sup>11</sup> Cf. DUARTE, André. “O pensamento ‘sem amparos’ e a desmontagem arendtiana da tradição à luz de Heidegger e Benjamin”. In: **O pensamento à sombra da ruptura**. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2000, pp. 127-140.

<sup>12</sup> Cf. NIETZSCHE, Friedrich. “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula”. In: **Crepúsculo dos Ídolos**. Trad. Br. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006, pp. 31-32.

<sup>13</sup> A principal referência citada por Arendt é MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. 4. ed., São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

<sup>14</sup> Referimo-nos aqui como *possível* em relação a tal perspectiva de *dois mundos* em respeito a toda tradição de pesquisadores da obra de Platão, onde tal postura não é unânime e os debates tendem hoje mais a uma interpretação que fuja de uma duplicação do mundo. Tal concepção, no entanto, dos *dois mundos* exerceu forte influência na literatura filosófico-metafísica sob a égide de uma perspectiva platônica.

<sup>15</sup> NIETZSCHE, *op. cit.*, p. 31, aforisma 1. Primeiro grifo (o *vive*) é nosso, o segundo é do próprio autor.

*também o mundo aparente!*” e descreve isso como o “fim do longo erro; apogeu da humanidade”<sup>16</sup> (aforisma 6). Interessante conclusão Arendt também aponta em Demócrito:

(...) diálogo de Demócrito entre o espírito, o órgão do suprassensível, e os sentidos. As percepções sensoriais são ilusões, diz o espírito; elas mudam segundo as condições de nosso corpo; doce, amargo, cor, e assim por diante, existem somente *nomos*, por convenção entre os homens, e não *physei*, segundo a verdadeira natureza das aparências. Ao que os sentidos respondem: “Espírito infeliz! Tu nos derrotas enquanto de nós obténs a tua evidência [*pisteis*, tudo em que se pode confiar]? Nossa derrota será a tua ruína”<sup>17</sup>.

A conclusão da “História de um erro” (subtítulo do capítulo 4) que significa dizer “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula” (título do capítulo 4) – ou, como bem ressalta Correia<sup>18</sup> à referência que Nietzsche faz a *Crepúsculo dos Ídolos* em *Ecce Homo*, o “adeus à velha verdade” como “adeus à dualidade” e a um fragmento póstumo em que Nietzsche diz “eliminemos a ‘coisa em si’ e, com ela, um dos mais obscuros conceitos: o de ‘aparência’! Toda essa oposição, como aquela mais antiga entre ‘matéria e espírito’, fica demonstrada como inútil”<sup>19</sup> – resume, para Nietzsche, em linhas gerais a história da metafísica em seus momentos mais significativos. No entanto, segundo Arendt sua conclusão já fora predita por Demócrito, na medida em que, como sublinha a autora de *A vida do espírito* tendo em vista compreender essa desmontagem da metafísica e da própria concepção tradicional da filosofia, “uma vez que o equilíbrio sempre precário entre os dois mundos está perdido, não importa se o ‘verdadeiro mundo’ aboliu o ‘ mundo aparente’, ou se foi o contrário; rompe-se todo o quadro de referências em que nosso pensamento estava acostumado a orientar-se”<sup>20</sup>. A abolição dos dois mundos contada por Nietzsche faz parte, como Arendt intitula, das “mortes modernas” (isto é, da filosofia, da metafísica, de Deus e do positivismo)<sup>21</sup>, e é significativo para se pensar a desmontagem da metafísica. Seu resultado é o que já apontamos: tornar o mundo verdadeiro e o mundo aparente um mesmo mundo. A

<sup>16</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, p. 32, aforisma 6. Grifo do autor.

<sup>17</sup> ARENDT, *A vida do espírito*, p. 26. A citação de Demócrito que Arendt nos dá é B125 e B9.

<sup>18</sup> CORREIA, “Desmantelamento da metafísica e dignidade da aparência: Arendt, Nietzsche e Heidegger”, p. 110.

<sup>19</sup> NIETZSCHE, *apud* CORREIA, op. cit., p. 110.

<sup>20</sup> ARENDT, *A vida do espírito*, p. 26.

<sup>21</sup> Cf. ARENDT, *A vida do espírito*, p. 23.

abolição de ambos os mundos significa, antes de tudo, a abolição da distinção entre os mundos. Dir-se-ia, em Nietzsche, a abolição tanto dos predicados “verdadeiro” quanto “aparente”, restando simplesmente o mundo. Em Arendt nos parece apropriado manter os predicados, mas não com as significações metafísica, transcendental ou positivista, mas com aquela em que Arendt afirma a coincidência entre Ser e Aparência. O mundo é, portanto, tanto verdadeiro quanto aparente. A sentença de Nietzsche que proclama a morte de Deus significa, na leitura de Arendt, a morte do mundo verdadeiro. Arendt chama atenção para o fato de ainda em *Crepúsculo dos Ídolos* Nietzsche atentar para que o nome Deus, em sua assertiva, é um símbolo que deve ser lido enquanto mundo verdadeiro, o domínio suprasensorial. É a partir, sobretudo, de sua leitura de Nietzsche e sua abolição da dualidade do mundo que Arendt afirma:

O que chegou a um fim foi a distinção básica entre o sensorial e o suprasensorial, juntamente com a noção pelo menos tão antiga quanto Parmênides de que o que quer que não seja dado aos sentidos – Deus, ou o Ser, ou os Primeiros Princípios e Causas (*archai*), ou as Ideias – é mais real, mais verdadeiro, mais significativo do que aquilo que aparece, que está não apenas *além* da percepção sensorial, mas *acima* do mundo dos sentidos. O que está morto não é apenas a localização de tais “verdades eternas”, mas a própria distinção<sup>22</sup>.

No que tange às críticas e desconstruções que Arendt faz da tradição metafísica está a intenção de devolver dignidade à aparência, isto é, de reconhecer o “valor da superfície”. Segundo Arendt, mesmo a própria dicotomia metafísica entre Ser e Aparência, na consideração daquele como superior e mais verdadeiro que o segundo, há a noção de certo primado da aparência. O primado da aparência não é de ordem ontológico-metafísica ou mesmo cosmológica, haja vista o Ser, para a tradição, ser ontologicamente anterior à aparência, mas tal prioridade se revela de ordem pelo menos metodológica e epistêmica<sup>23</sup>, na medida em que o homem se encontra, de saída, entre aparências, sendo ele próprio também uma aparência; o homem, não importa se é filósofo ou não, sempre se encontra primeiro com as aparências: estas são sempre as primeiras coisas com as quais mantêm contato. Para a

---

<sup>22</sup> ARENDT, **A vida do espírito**, p. 25. Grifos da autora.

<sup>23</sup> Não significa, todavia, que Arendt se enquadre na tradição epistemológica. O termo utilizado – epistêmico – tem aqui o sentido abrangente, na medida que diz respeito a como o indivíduo entra em contato com o mundo em que vive.

noção metafísica, o Filósofo deve deixar esse mundo no qual os sentidos é que ditam as regras: tal retirada significa deixar o mundo das aparências em direção ao que é inteligível e acessível apenas mediante o uso da razão. Contudo, afirma Arendt: “O mundo das aparências é *anterior* a qualquer região que o filósofo possa *escolher* como sua ‘verdadeira’ morada, mas que, no entanto, não é o local em que ele nasceu”<sup>24</sup>. Tal compreensão arendtiana é impulsionada pela sua noção de que “os seres vivos, homens e animais, não estão apenas no mundo, eles são *do mundo*. E isso precisamente porque são sujeitos e objetos – percebendo e sendo percebidos – ao mesmo tempo”<sup>25</sup>.

Um dos horizontes de compreensão do empreendimento arendtiano em suas reflexões filosóficas é precisamente o dismantelamento da metafísica, isso se dá pelo fato de a Filosofia – o pensar – ter se transformado, por um lado, principalmente no advento da modernidade, em um simples cálculo de consequências<sup>26</sup>, e, por outro, em um seguro refúgio contra as imprecisões da sensibilidade, de modo que, em detrimento da relação entre o pensar e o mundo, a tradição do pensamento ocidental se ergueu sobre o que Arendt chama de falácias metafísicas, daí a necessidade de uma desconstrução da metafísica, já que “as falácias metafísicas contêm as únicas pistas que temos para descobrir o que significa o pensamento para aqueles que nele se engajam”<sup>27</sup>. Segundo Taminiaux, acerca das falácias metafísicas: “toda *falácia*, a seus olhos [os de Arendt], consistia em embaralhar diferenças. A *falácia* metafísica consiste em embaralhar as diferenças entre pensar e agir, em mascarar sua oposição, sua inevitável guerra interna, e mesmo em diluir o agir no pensar”<sup>28</sup>. Ora, essa diluição do agir no pensar a que Taminiaux se refere é parte da crítica que Arendt faz a Hegel<sup>29</sup>, quando este iguala pensar e agir, o que para Arendt não faz sentido, pois o pensar é uma atividade solitária (embora seja entre eu e mim mesmo), ao passo que uma das prerrogativas da ação é a pluralidade humana, que ela se dê em conjunto, entre os homens<sup>30</sup>.

---

<sup>24</sup> ARENDT, **A vida do espírito**, p. 39. Grifos da autora.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 36. Grifos da autora.

<sup>26</sup> *Idem*, **A condição humana**, pp. 309-406. Capítulo VI.

<sup>27</sup> ARENDT, **A vida do espírito**, p. 27.

<sup>28</sup> TAMINIAUX, **La fille de Thrace et le penseur professionnel**: Arendt et Heidegger. Paris: Éditions Payot, 1992, p. 168. Grifos do autor. Tradução livre de “toute *fallacy*, à ses yeux, consistait à brouiller des différences. La *fallacy* métaphysique consiste à brouiller les différences entre penser et agir, à masquer leur opposition, leur guerre intestine inévitable, et même à résorber l’agir dans le penser”.

<sup>29</sup> Para a crítica de Arendt a Hegel sobre o equacionamento feito por este entre Pensar e Conhecer, Ser e Pensamento e Pensar e Agir, Cf. ARENDT, **A vida do espírito**, pp. 107-110.

<sup>30</sup> Questão que será abordada na segunda parte desta pesquisa.

Outra forte influência no modo em que Hannah Arendt empreende sua desmontagem da metafísica é a crítica heideggeriana à história da filosofia. Não se defende aqui que ela empreenda uma analítica existencial ou mesmo uma ontologia fundamental, mas, no que tange ao empreendimento arendtiano de uma desmontagem da metafísica, a “destruição da história da ontologia”<sup>31</sup>, embora pensada por Heidegger no sentido de possibilitar a abertura à questão sobre o Sentido do Ser relativo à sua ontologia fundamental<sup>32</sup>, pode ser compreendida também no sentido dito por Arendt de uma demolição da metafísica, referindo-se principalmente ao texto de Heidegger *Sobre a questão do pensamento*. Tal demolição abre espaço, na medida em que o pensar heideggeriano tem a “qualidade de abertura”, para a atividade do pensamento. A metáfora à qual Arendt chama a atenção é bastante significativa a tal perspectiva do pensar:

(...) a metáfora dos “caminhos florestais” exprime algo muito essencial, não só que, como sugere o termo alemão, a pessoa está engajada num “caminho que não leva a lugar nenhum”, do qual ela não se afasta, mas também que, como o lenhador, cujo assunto é a floresta, segue caminhos que ela mesma desbravou, e esse desbravamento faz parte do ofício tanto quanto a derrubada das árvores.<sup>33</sup>

Segundo Arendt, esse pensar heideggeriano não se propõe fins ou mesmo resultados, mas mantém-se em constante atuação, haja vista que o pensar é sempre um repensar, de modo que, em sua estrutura, não se chega a uma verdade (ainda que, como critica Arendt em uma passagem supracitada, Heidegger tenha se proposto em seus primeiros escritos a chegar ao Sentido do Ser enquanto Verdade do Ser), mas se abrem caminhos que “servem antes à abertura de uma dimensão do que à realização de um fim previamente estabelecido”<sup>34</sup>. O pensar, na metáfora dos caminhos florestais, atua na abertura de caminhos que possibilitam o próprio movimento do pensamento, onde a floresta pode ser compreendida como toda a tradição metafísica pela qual o pensamento percorre, derrubando árvores, isto é, falácias metafísicas, que abrem caminho para o caminhar do pensamento, para que seja

<sup>31</sup> Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, pp. 47-56.

<sup>32</sup> Sobre esse ponto Arendt faz uma crítica a Heidegger por ter ainda se guiado pela falácia metafísica de igualar Sentido e Verdade, quando em um escrito de 1929 (*O que é metafísica?*) Heidegger ter dito que Significado do Ser e Verdade do Ser serem o mesmo. Cf. ARENDT, *A vida do espírito*, p. 30.

<sup>33</sup> ARENDT, “Heidegger faz oitenta anos”, in: \_\_\_\_\_. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Br. de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das letras (edição de bolso), 2008, p. 281.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 280.



possível que o pensar consiga refletir os novos acontecimentos, pois se o fio da tradição foi rompido, não faz mais sentido simplesmente a rememoração dos antigos conceitos, mas faz-se mister a abertura para que se compreenda como foram possíveis os acontecimentos que se intenciona compreender. Segundo André Duarte: “para ela [Arendt] o processo de ‘desmantelamento’ da metafísica não implicava o mero abandono das categorias da tradição, mas a sua decomposição crítica (...) bem como o processo de sua transformação e apropriação radicais”<sup>35</sup>. Não se trata apenas de olhar para trás e tentar ver no passado uma simples relação causal que possibilitou algo presente, mas de compreender o presente a partir das categorias tradicionais como categorias cristalizadas em determinados eventos. Arendt elogia Heidegger em parte justamente por seu “pensar ativo (...) ter derrubado o edifício da metafísica existente (...). [e] que tal desmoronamento tenha ocorrido de maneira digna do que o precedeu”<sup>36</sup>. A pergunta que se põe é se Hannah Arendt também traça tais caminhos florestais, e caso a resposta seja positiva, em qual sentido, isto é, se está num caminho que não leva a lugar nenhum, ou se ela segue o percurso aberto no ato de desbravar e derrubar algumas árvores.

Arendt efetua tal desconstrução analisando o Pensar, discutindo as confusões que se ergueram sobre as falácias metafísicas, tais como as relações e diferenças entre espírito [*mind*] e alma [*soul*], pensar e cognição, compreensão e verdade. Interessante é notar que o primeiro capítulo que compõe a primeira parte de “*A vida do espírito*” – o volume sobre o Pensar – seja justamente intitulado de “Aparência”, precisamente aquilo que, na tradição, é o objeto que o espírito deve esquecer para voltar sua atenção para o inteligível. Como sublinha Odílio Aguiar, “há nessa concepção de Filosofia uma *intenção normativa*, a subordinação dos múltiplos fenômenos e perspectivas das aparências a um padrão universal e eterno”<sup>37</sup>, motivo pelo qual Arendt não esconde:

(...) juntei-me claramente às fileiras daqueles que, já há algum tempo, vêm tentando *desmontar* a metafísica e a filosofia, com todas as suas categorias, do modo como as conhecemos, desde o seu começo, na Grécia, até hoje. Tal *desmontagem* só é possível se aceitarmos que o fio da tradição está rompido.<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura**, p. 132.

<sup>36</sup> ARENDT, “Heidegger faz oitenta anos”, p. 281.

<sup>37</sup> AGUIAR, **Filosofia, política e ética em Hannah Arendt**, p. 57.

<sup>38</sup> ARENDT, **A vida do espírito**, p. 234. Grifos nossos.

Compreender que o fio da tradição está rompido significa perceber que os conceitos tradicionais da história das ideias não dão mais conta de explicar a própria atividade de pensar; mais ainda, que o fio da tradição foi rompido não só na filosofia, mas também na política, daí a passagem de René Char que Arendt cita nos prefácios de *Entre o passado e o futuro* e de *A vida do espírito* (isto é, em uma obra de caráter político, e outra, filosófico): “Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento”<sup>39</sup>, que significa, em poucas palavras, a necessidade de um novo modelo de pensar tanto a Política, quanto a Filosofia. Tal ruptura, como aponta Duarte, não é vista por Arendt como algo a ser simplesmente reparado. O procedimento arendtiano frente a tal ruptura é “um ‘desmantelamento’ crítico da tradição a fim de recuperar aquilo mesmo que não se viu legado e que (...) jaz escondido por sob os escombros do presente e do passado: os fragmentos da essência do político”<sup>40</sup>.

Bem visível no texto de Arendt, uma das grandes falácias metafísicas que obscureceu a discussão acerca das aparências é a confusão entre verdade e compreensão. A verdade, na concepção arendtiana, remete a conhecer os objetos que me são dados sensorialmente, isto é, a verdade sempre se refere a fatos, ao conhecer. O problema foi ter convertido tal noção de verdade e conhecimento para a esfera da razão, do pensamento, do significado; ao atribuir a busca por verdades da razão, Arendt percebe que a tradição buscou por um ponto arquimediano que pudesse ser referência a toda e qualquer reflexão possível, de modo que, sob essa perspectiva, o pensamento torna-se coercitivo, ao passo que em sua compreensão, as questões que a razão evoca para si não são respondíveis por meio de fatos, mas somente através de significações, as quais, no entanto, são respostas possíveis – mas não únicas – às questões não verificáveis factualmente.<sup>41</sup> Com a falácia metafísica que confunde pensar com conhecer – isto é, significado com verdade - se tem precisamente a destituição de dignidade à aparência, já que a verdade se encontra em um grau superior. Justamente na tentativa de reivindicar o valor da superfície é que Arendt mostra que o Pensar sempre se motiva a partir das aparências, mesmo os conceitos metafísicos são retirados de metáforas relativas às experiências sensíveis: “Todos os termos filosóficos são metáforas, analogias congeladas, por assim dizer, cujo verdadeiro significado se desvela quando dissolvemos o

---

<sup>39</sup> ARENDT, **Entre o passado e o futuro**. Trad. br.: Mauro W. Barbosa. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 28. Cf para a outra referência: *Idem*, **A vida do espírito**, p. 27.

<sup>40</sup> DUARTE, **O pensamento à sombra da ruptura**, p. 122.

<sup>41</sup> Cf. ARENDT, **A vida do espírito**, pp. 71-83.

termo em seu contexto original”<sup>42</sup>. A metáfora, como aponta Aguiar, serve “de ponte ao abismo entre as atividades espirituais e o mundo das aparências”<sup>43</sup>.

O pensamento – embora lide com invisíveis e efetue a retirada do mundo das aparências para que possa de fato pensar o que quer que seja seu objeto, tal como o quer Platão no *Fédon*<sup>44</sup> ou mesmo Husserl<sup>45</sup>, e ainda que o pensamento pressuponha uma atividade isolada – ainda assim não elimina o que aparece: o colocar o mundo entre parênteses, como o quer Husserl, não elimina a existência do mundo, e o pensar, como o define Platão no *Teeteto*, é um diálogo da alma consigo mesma, isto é, um diálogo que empreendo entre mim e eu mesmo, é como se o sujeito se duplicasse para que, conversando consigo mesmo, pudesse efetivamente pensar<sup>46</sup>. No entanto, para Platão, a condição do pensar Filosófico – presente também no *Teeteto*, como sublinha Arendt – é o espanto (*thauma*, do verbo *thaumazein*), o qual “engendra e difunde a calma, e é devido a essa calma que o abrigo contra todos os ruídos (...) se torna condição indispensável para que (...) um pensar possa se desenvolver”. O problema é quando tal espanto é aceito como morada, isto é, assumir que “a morada do pensador ‘é um lugar de calma’”, a qual se encontra, “metaforicamente falando, longe das casas dos homens”<sup>47</sup>. Ainda assim, é condição para o pensar o encontro com o sensível, pois só assim é possível o espanto, daí Arendt citar em concordância com Platão a perspectiva do pensar como *pathos*, mas com o cuidado de não desaguar no mesmo resultado da tradição platônica. Segundo Étienne Tassin, “no espanto reside o enigma de uma aparência que retém

<sup>42</sup> ARENDT, **A vida do espírito**, p. 124. Cf. em mais detalhes todo o ponto “12. Linguagem e metáfora”, in: **A vida do espírito**, pp. 117-130.

<sup>43</sup> AGUIAR, **Filosofia, política e ética em Hannah Arendt**, p. 65.

<sup>44</sup> Daí a proximidade entre o Filosofar e a Morte que Arendt sublinha no *Fédon*, pois “da perspectiva da multidão, os filósofos só fazem bucar a morte” ARENDT, **A vida do espírito**, p. 102. No próprio *Fédon*, todavia, podemos ver com mais clareza, a exortação ao conhecimento que virá após a morte quando Sócrates diz “que o indivíduo que se dedicou a vida inteira à Filosofia terá que mostrar-se confiante na hora da morte, na esperança de vir a participar, depois de morto, dos mais valiosos bens.” PLATÃO, **Fédon**, 64A.

<sup>45</sup> No início das *Conferências de Paris* podemos ver claramente tal perspectiva: “Como filósofos meditando radicalmente, não temos agora uma ciência para nós vigente, nem um mundo que para nós exista. Em vez de existir pura e simplesmente, isto é, de vigorar para nós naturalmente na crença do ser da experiência, ele é para nós apenas uma simples pretensão de ser. (...) Os outros homens e animais são para mim apenas dados em virtude da experiência sensível de cuja validade, enquanto posta em questão, não posso me servir. (...) todo o mundo concreto é para mim, em vez de existente, apenas fenômeno de ser.” HUSSERL, Edmund. **Conferências de Paris**. Trad. Portuguesa de António Fidalgo e de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 14.

<sup>46</sup> No *Teeteto*, Platão afirma por meio de Sócrates que o pensar é “o diálogo que a alma tem consigo mesma acerca de qualquer objeto por ela considerado”, assim, para Sócrates “a alma, ao pensar, simplesmente empreende um diálogo no qual dirige a si mesma perguntas e as responde ela mesma, afirmando e negando. E quando ela alcança algo definido (...) e quando finalmente afirma algo coerentemente, sem alimentar dúvida e sem encontrar desacordo, dizemos que está então de posse de sua opinião”. PLATÃO, **Teeteto**, 189e-190a.

<sup>47</sup> ARENDT, “Heidegger faz oitenta anos”, p. 285.

nela uma invisibilidade que não está atrás dela”<sup>48</sup>, no entanto a metafísica busca transpor tal enigma, ou pela *causa sui* leibziniana, ou pela necessidade incondicionada kantiana, ou pela questão mais desesperadora de Schelling; também não se trata de uma eliminação do espanto, do maravilhamento, como o quer Sartre.<sup>49</sup> O “pensar apaixonado” significa experimentar o pensamento enquanto “pura atividade (...) [que] pode se tornar uma paixão que não sufoca as outras capacidades e dons, mas ordena-os e governa-os”<sup>50</sup>, sem todavia significar, sob a compreensão arendtiana, em uma submissão à razão por parte dos sentidos, mas, na verdade, de perceber a intrínseca relação entre o Pensar e o Estar-Vivo<sup>51</sup>.

O que o pensamento visa não é a verdade, mas a iluminação do “sentido invisível presente nas aparências”<sup>52</sup>, mas que justamente no “desvelar” do sentido ele próprio é transformado em uma aparência, afinal, como diz Arendt seguindo em parte Merleau-Ponty: “só posso escapar da aparência para a aparência”<sup>53</sup>, até porque “o sentido não é a negação absoluta do visível, mas, como diz Ponty, a contrapartida secreta do visível não aparece senão nele”<sup>54</sup>. O sentido, contudo, não é compreendido por Arendt enquanto fundamento - solo pelo qual a aparência deixaria de ser absurda (utilizando a terminologia existencialista) -, posto que, ao pôr um determinado sentido como fundamento, a noção perspectivista que cada espectador tem, isto é, cada sentido que um espectador diferente atribui a uma determinada aparência, passa a ser precisamente a tentativa de atribuir o caráter de verdade àquele certo sentido, ou seja, cai-se assim novamente na falácia metafísica que confunde sentido com verdade.

---

<sup>48</sup> TASSIN, Étienne. “La question de l’apparence”. In: ABENSOUR, Miguel. **Ontologie et Politique**: actes du Colloque Hannah Arendt. Éditions Tierce, 1989, p. 66. Tradução livre de “En l’étonnement gît l’énigme d’une apparence détenant en elle une invisibilité qui n’est pas derrière elle”.

<sup>49</sup> Cf. TASSIN, “La question de l’apparence”, p. 66.

<sup>50</sup> ARENDT, “Heidegger faz oitenta anos”, p. 282.

<sup>51</sup> Cf. ARENDT, “Heidegger faz oitenta anos”, p. 282. Sobre o que significa a expressão “estar vivo” [*to be alive*], Arendt faz alguns apontamentos em *A vida do espírito*, os quais serão retomados no capítulo seguinte.

<sup>52</sup> AGUIAR, **Filosofia, política e ética em Hannah Arendt**, p. 62.

<sup>53</sup> ARENDT, **A vida do espírito**, p. 39.

<sup>54</sup> AGUIAR, *op. cit.*, p. 66.

## 2.2 O pensamento crítico-fenomenológico e a dignidade da aparência

É por meio dessa desmontagem da metafísica que Arendt empreende um pensamento que aqui chamamos de crítico-fenomenológico, o qual abre espaço para se pensar a dignidade da aparência. Crítico por referência à influência de Kant e sua perspectiva filosófica em que não se admite um argumento construído na forma dogmática, isto é, axiomática-dedutiva, seja pela vertente racionalista, seja pela empirista. Trata-se aqui de um “retorno violento às ‘fontes’ originais de onde as categorias e conceitos tradicionais foram hauridos”<sup>55</sup>. Fenomenológico pelo seu “apego aos fenômenos”<sup>56</sup>, pelo fato de que seu desmantelamento da metafísica tem precisamente o sentido de uma abertura à manifestação dos fenômenos, daquilo que, como diz Heidegger no §7 de *Ser e Tempo*, está manifesto, está à luz, *o-que-se-mostra-em-si-mesmo*<sup>57</sup>.

Este pensamento crítico-fenomenológico é empreendido por Arendt precisamente sob a forma do desmantelamento da metafísica, a partir do qual se põe a tarefa de mostrar que os argumentos filosóficos (isto é, metafísicos) são, em última instância, baseados em falácias. O principal argumento ilusório da metafísica, isto é, sua principal falácia, é aquela a que aludimos anteriormente entre pensar e conhecer, a mesma que há entre compreensão e verdade, assim como razão e intelecto. É justamente em sua tentativa de transformar toda compreensão em um conhecer que a tradição do pensamento metafísico evocou uma normatividade proveniente do pensar, o que nos leva também à falácia da qual também já nos reportamos, pelas palavras de Taminiaux, entre pensar e agir pela qual Hegel é criticado. No entanto, existem outras falácias que tornam a tarefa de compreensão proposta por Arendt cheia de obstáculos. Uma delas é a de que a causa de algo é sempre mais digna e mais real do que o seu efeito, em linguagem filosófica: a causa, por preceder seu efeito, possui um *status* ontológico maior do que aquilo a que engendra; mas ainda, tudo aquilo que existe possui um fundamento distinto de si próprio que não aparece e que por isso mesmo é inferior à sua causa. O que significa: o mundo, enquanto aparência, possui um fundamento que, ele próprio, não aparece e que é a causa do mundo, e enquanto causa do mundo, é mais digno e

---

<sup>55</sup> DUARTE, **O pensamento à sombra da ruptura**. P. 131.

<sup>56</sup> TAMINIAUX, **La fille de Thrace et le penseur professionnel**: Arendt et Heidegger, p. 156.

<sup>57</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. Br. de Fausto Castilho. Ed. Bilingue (Alemão e Português). Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 103. §7 A. O conceito do fenômeno.

ontologicamente superior a ele. Para Arendt, como bem sublinha Tassin, “esta ideia de um fundamento institui uma hierarquia do Ser que não pode ter seu nascimento da experiência do mundo (...), mas sobretudo daquela do ego pensante”<sup>58</sup>. É nesse sentido que se ergue uma metafísica que busca *conhecer* este fundamento das aparências, levando precisamente à duplicação do mundo que abolimos acima com a ajuda de Nietzsche. Ademais, é precisamente daí que surge a intenção normativa do pensar sobre o agir, pois na medida em que o pensar, que se realiza em uma retirada do mundo [*withdrawal*], compreende-se enquanto a única instância capaz de conhecer a *Verdade* e que, portanto, está apto a ditar as regras do domínio dos assuntos humanos, torna insalubre as experiências mundanas que constituem o senso comum, aquele sentido pelo qual as pessoas se guiam no cotidiano.

Além disso, a falácia proveniente da causalidade diz que toda a aparência é, nesse sentido, interpretada no signo da falsidade, pois o que é real, ontologicamente falando, é a sua causa, que, no entanto, não aparece. A contestação de Arendt não vai na direção de negar ou afirmar se há ou não uma base invisível que seja o fundamento das aparências, mas de defender que mesmo que haja “uma base fundamental por trás do mundo das aparências (...) o significado principal e talvez único dessa base está nos seus efeitos, ou seja, no que ela faz aparecer, mais do que em sua pura criatividade”<sup>59</sup>. Ora, o que Arendt exprime, portanto, é que há um primazia de sentido às aparências, ainda que *talvez* haja um primado ontológico ao que não aparece. O que é importante ressaltar é a perspectiva arendtiana de não querer derivar de uma possível primazia ontológica uma primazia de sentido ou importância para os assuntos humanos.

Na instituição de uma hierarquia baseada na experiência do *ego pensante* em vez de uma experiência nascida do mundo, tem-se também a pretensão por parte do ego pensante de uma retirada também do tempo. Para exprimir esta ideia, Arendt se utiliza de uma passagem de Kafka<sup>60</sup>, uma parábola que Arendt lê como uma forma estética de apresentar o

---

<sup>58</sup> TASSIN, “La question de l’apparence”, p. 65. Tradução livre de: “cette idée d’un fondement institue une hiérarchie de l’Être qui ne peut être née de l’expérience du monde (...), mais plutôt de celle du moi pensant”.

<sup>59</sup> ARENDT, **A vida do espírito**, p. 59.

<sup>60</sup> A passagem: “Ele tem dois antagonistas: o primeiro empurra-o de trás, a partir da origem. O segundo veda o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro lhe dá apoio na luta contra o segundo, pois ele quer empurrá-lo para frente; e, da mesma forma, o segundo apoia-o na luta contra o primeiro, pois ele empurra-o para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois não são somente os dois antagonistas que estão lá, mas também ele; e quem conhece realmente suas intenções? Todavia o seu sonho é que, em um momento de desatenção – e isso, é preciso admitir, exigiria uma noite tão escura como nenhuma já foi – ele

modo pelo qual o ego pensante busca se evadir de sua condição mundana temporal<sup>61</sup>. O presente é compreendido como um momento comprimido por dois caminhos, utilizando-nos da forma estética da poesia de Pedro Lyra: “Entre o infinito da pré-existência/ e o outro infinito da pós-existência”<sup>62</sup>, isto é, entre o *não mais* do passado e o *ainda não* do futuro, de modo que “o presente [é] definido como um campo de batalha”<sup>63</sup>, ou, de novo segundo a poesia de Pedro Lyra, um “deserto de ideias”<sup>64</sup>. Tal compreensão é guiada pela perspectiva que Arendt expõe na distinção entre o *eu* e o *ego pensante*, onde a principal distinção é a de que o “ego pensante não tem *história*”<sup>65</sup>, nem passado ou futuro, pois sua pretensão é alcançar uma região de calma fora do mundo, um “espectador de fora do jogo da vida”, de modo que Arendt se pergunta: o que é isso “senão o velho sonho da metafísica ocidental, de Parmênides a Hegel, o sonho com uma região fora do tempo, uma presença eterna em total quietude?”<sup>66</sup> Esta pretensão se mantém na velha teoria dos dois mundos, na tentativa de uma fuga das contingências que a aparência traz consigo em direção ao Ser eterno e imutável visado pela tradição metafísica, isto é, a tradição do pensamento ocidental e sua busca pela Verdade do Ser.

Na sua tarefa de dismantelar a metafísica, Arendt não pode seguir na mesma esteira de tal tradição, por isso que aqui se mantém sua postura de uma identidade entre Ser e Aparência do ponto de vista do mundo, donde algo *é* precisamente na medida em que *aparece*, pois é no aparecer que ele se torna passível de ser conhecido. Não se trata de saber se em toda e qualquer ocasião Ser e Aparecer são sempre idênticos, mas, sim, a partir da perspectiva da Terra, do mundo, mais ainda, do mundo comum e compartilhado com os outros. A identidade entre Ser e Aparência também não significa que tudo o que aparece já seja de antemão verdadeiro, mas que ambos os adjetivos são possíveis de lhe ser atribuídos: o ser que é enquanto aparece pode ser tanto verdadeiro quanto falso. Daí a distinção conceitual arendtiana entre aparência e semblância. Arendt, com base nas pesquisas de Adolf Portmann, divide as aparências em autênticas e não autênticas, onde aquelas dizem respeito a tudo aquilo

---

pulasse para fora da linha de batalha e, graças à sua experiência em lutar, fosse promovido à posição de árbitro da luta de seus adversários entre si.” Cf. ARENDT, **A vida do espírito**, pp. 224-225.

<sup>61</sup> Cf. *Ibidem*, p. 226.

<sup>62</sup> LYRA, Pedro. “Ainda em plenitude”, in: **Ideações**: 30 sonetos conceptuais. Rio de Janeiro: Ibris Libris, 2012, p. 40.

<sup>63</sup> ARENDT, op. cit., p. 227.

<sup>64</sup> LYRA, “No deserto de ideias”, in: **Ideações**, p. 24.

<sup>65</sup> ARENDT, **A vida do espírito**, p. 59. Grifo nosso.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 229.

que aparece imediatamente, enquanto estas se referem ao que não aparece, mas que se pode trazer para a esfera da aparência<sup>67</sup>.

Arendt segue essa divisão de Portmann e divide também a semblância em autênticas e não autênticas, estas últimas facilmente descartadas após certa análise, isto é, basta que se analise aquilo se nos aparece para compreender se o modo como nos aparece corresponde de fato a como ela o é efetivamente, e, na medida em que tal análise resulta na comprovação do erro inicial, o erro só surge enquanto falsidade em razão de trazer à esfera da aparência a verdade por detrás do que se mostrou ser mera semblância: mais uma vez, escapo da aparência para a outra aparência, do Ser para o Ser. Já as semblâncias autênticas apresentam mais dificuldade mesmo frente ao aparato científico, posto muitas vezes serem “aquelas ‘ilusões naturais inevitáveis’ de nosso aparelho sensorial, a que Kant se referiu”<sup>68</sup>. Arendt exemplifica isso com o modo pelo qual nós temos a experiência do dia e da noite, de que o sol “nasce” e se “põe”, como se fosse este astro que se movesse ao redor da Terra; tal semblância é causada pela nossa posição na Terra, porém isso não significa que não possamos desvendar o erro mostrando que ele não passa de mera semblância, mas somente que nossa experiência sensível continuará tendo a mesma visão perspectiva se se mantiver onde os homens originalmente vivem.

A questão que Arendt põe e que consideramos pertinente de discutir é se as falácias metafísicas são semblâncias da razão, mais ainda: caso positivo, se tais falácias são semblâncias autênticas, isto é, se as falácias metafísicas são erros dos quais a razão não é capaz de evitar. Embora se possa inicialmente ficar inclinado para responder positivamente a tal questão - posto que Arendt chama tais concepções de falácias metafísicas e as põe sob o julgo de um desmantelamento, e somando-se a isso a crítica que expomos acima, parece não restar dúvidas que sua posição frente a tais argumentos da tradição são ilusórios, são semblâncias -, Arendt, por meio de sua inspiração kantiana, defende que não há semblâncias da razão, haja vista que “só faz sentido falar de erro ou ilusão quando somente a verdade (...), e não o significado, é o critério último para as atividades espirituais do homem”<sup>69</sup>. É curioso mesmo notar que Arendt, em certo momento, orienta o leitor à interpretação de que hajam semblâncias da razão quando discute com a escola crítica de Oxford, a qual, segundo Arendt,

---

<sup>67</sup> Cf. ARENDT, **A vida do espírito**, p. 45.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 82.



por vezes interpreta os erros filosóficos como simples erros lógicos que os filósofos não perceberam; ao passo que Arendt se mostra enquanto uma defensora de que tais erros não são meramente lógicos, mas *semblâncias da razão*, a ponto de dizer que importa é discutir se tais semblâncias são autênticas (isto é, inevitáveis para todo ego pensante) ou não autênticas (facilmente descartáveis após certa inspeção)<sup>70</sup>.

Contudo, mais à frente em suas reflexões, Arendt repara que se a razão lida com o pensamento, e o pensamento lida com o sentido, não é possível utilizar o critério do intelecto, isto é, o órgão do conhecimento que lida com a verdade no mundo das aparências, para a razão. É precisamente isto que configura a atitude metafísica como uma falácia, não uma presumível semblância da razão. Não há semblâncias da razão pelo fato de que a razão não produz erro ou ilusão: estes critérios são próprios do intelecto que lida com aparências, aqui a *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* não faz sentido, visto que a razão lida com invisibilidades, com o sentido daquilo que aparece. A razão “pode gerar absurdos e ausências de significado, mas não erros ou ilusões, que pertencem propriamente ao âmbito da percepção sensorial e do raciocínio do senso comum”<sup>71</sup>, deste modo, ela também não pode apresentar a realidade, visto esta ser algo revelado pelo e no mundo das aparências. Justamente por não se tratar de semblâncias, as falácias metafísicas não podem ser consideradas enquanto erros, nas palavras de André Duarte: “o único modo de superar as chamadas ‘falácias metafísicas’ era repensá-las e reapropriá-las, e não simplesmente descartá-las como expressão de um erro, engano, ou como puro absurdo”<sup>72</sup>. Enquanto os sentidos captam as aparências, a razão lida com os invisíveis que as aparências nos suscitam.

Pois embora a razão lide com invisíveis – ainda que o pensamento vise o sentido de algo e efetue uma retirada do mundo das aparências para que possa tratar o seu objeto, não à toa, como várias vezes Arendt comenta, o pensamento parece uma antecipação da morte, visto que aquele que pensa precisa retirar-se do mundo em que vive para pensar, isto é, o pensamento exige uma dessensorialização –, ela não se desvincula completamente deste mundo do qual se retira. Como vimos acima, Arendt compreende que todos os conceitos filosóficos partem de experiências mundanas e que, após sua dessensorialização, são compreendidos pelos filósofos enquanto experiências do ego pensante. A questão é que,

---

<sup>70</sup> Cf. ARENDT, *A vida do espírito*, p. 62.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p.82.

<sup>72</sup> DUARTE, *O pensamento à sombra da ruptura*, p. 132.

segundo Arendt, o ego pensante não tem ele próprio história, ele é separado do mundo das aparências e só recebe “objetos” por meio de metáforas provenientes das experiências mundanas.

É nesse sentido que Arendt distingue alma (*soul*, *ψυχή*) de espírito (*mind*, *νοῦς*). Enquanto a alma está ligada à sensibilidade e sua linguagem está vinculada às experiências somáticas<sup>73</sup>, o espírito é compreendido como aquele órgão que não possui por si próprio uma linguagem, mas que só se exprime através de um discurso metafórico, pois enquanto espírito ele não tem contato com o mundo, não possui experiências, não tem história. Para que possa buscar um meio de aparecer, é-lhe necessário que busque nas experiências do *eu* algo que possa dessensorializar e, por meio da metáfora, transformar seu discurso em uma espécie de experiência fora do tempo e do espaço.

O que queremos ressaltar aqui como importante para a compreensão da dignidade da aparência está na compreensão arendtiana de que o *ego* pensante, o espírito, o pensamento, a razão não podem prescindir do mundo das aparências para seus discursos, haja vista eles próprios não serem capazes de compor qualquer reflexão que não esteja permeada de experiências sensíveis que foram dessensorializadas, mas que, precisamente por terem de passar por esse processo de dessensorialização, provêm da sensibilidade, do contato do *eu* com o mundo das aparências.

É nesse sentido que advém o desmantelamento da metafísica como abertura à dignidade da aparência, haja vista isso se construir a partir de uma compreensão de que os

---

<sup>73</sup> Cf. ARENDT, **A vida do espírito**, pp. 47-54. (Tópico 4. Corpo e Alma; Alma e Espírito). Nessa passagem nos parece propício citarmos alguns momentos que se referem à concepção que Arendt tem do termo “alma” em sua distinção do conceito de “espírito”, visto citarmos, mas não tratarmos tal assunto com a consideração devida no decorrer do texto: “O discurso metafórico conceitual é, de fato, adequado para a atividade do pensamento, para as operações do nosso espírito; mas a vida da alma, em sua enorme intensidade, é muito melhor expressa em um olhar, em um som, em um gesto, do que em um discurso” (p. 48). Ademais, “O pensamento (...) necessita (...) de metáforas que lhe possibilitem preencher a lacuna entre um mundo dado à experiência sensorial e um domínio onde tais apreensões imediatas de evidência não podem existir. Mas as nossas experiências de alma são de tal modo corporalmente limitadas, que falar de uma “vida interna” da alma é tão pouco metafórico quanto falar de um sentido interno graças ao qual temos claras sensações sobre o funcionamento ou o não funcionamento dos órgãos interiores. (...) Toda emoção é uma experiência somática; meu coração dói quando estou magoado, aquece quando sinto simpatia, abre-se nos raros momentos em que o amor e a alegria me dominam, e sensações físicas similares apoderam-se de mim junto com a raiva, o ódio, a inveja e outros afetos. A linguagem da alma em seu estágio metamente expressivo, anterior à sua transformação e transfiguração pelo pensamento, não é metafórica; ela não se afasta dos sentidos, nem usa analogias quando fala em termos de sensação física.” (p. 49) E, por fim, “A alma, embora talvez mais obscura do que qualquer outra coisa que o espírito possa sonhar ser, não é desprovida de fundo; ela realmente ‘transborda’ do corpo; [e citando “O visível e o invisível” de Merleau-Ponty] ‘ultrapassa seus limites, esconde-se nele – e ao mesmo tempo precisa dele, termina nele, está ancorada nele’”. (p. 50)

argumentos que a metafísica utiliza para a elaboração dos seus sistemas se baseiam em falácias provenientes de uma tentativa de legitimação daquilo feito pela razão, pelo espírito, pelo pensamento segundo o mesmo critério do que se refere ao intelecto, à cognição. É por isso que Arendt busca ressignificar a atividade de pensar, não mais efetuada sob o prisma metafísico que espera que o pensamento resulte em conhecimento, em um retirar-se do tempo e espaço para encontrar a Verdade. Trata-se, em Arendt, de um pensar que vise o sentido, e em vez de pretender saltar para fora do tempo, como na parábola de Kafka, Arendt não pretende que se fuja dessa lacuna entre passado e futuro, visto que é precisamente a presença do homem que gera tal lacuna, é a presença do homem – não meramente em seu estar-aí, pois não é um ser que se define apenas por uma passividade, mas por se fazer presente frente ao *não mais* e ao *ainda não* – que instaura um ponto pelo qual se pode voltar o olhar para o infinito aonde se estendem tanto passado quanto futuro, é a sua presença que interrompe o mero fluxo contínuo, em outras palavras: é com o homem que o tempo *é*, que o tempo *aparece*.

O pensar, então, na reapropriação arendtiana, trata não de saltar para fora do tempo, mas de “se situar na brecha entre o passado e o futuro, buscando encontrar o próprio lugar no tempo no instante do pensamento”<sup>74</sup>, de modo que tal situar-se na brecha significa um emergir do homem no fluxo do tempo, é interromper tal fluxo com sua presença, pois é sendo no tempo e tornando-se uma aparência que o presente aparece enquanto tal, isto é, é só na medida em que o homem aparece e se faz ser não meramente em seu estar-aí, mas por meio de sua *autoapresentação* no mundo, que o tempo aparece para ele sob a forma de passado, presente e futuro. A presença do homem no mundo, já que somos *do* mundo, e seu caráter de ser uma aparência não significam para Arendt um obstáculo para o pensar, não é preciso uma evasão do mundo e do tempo para que haja pensamento, ao contrário, é por meio das aparências e de um situar-se no tempo que o pensamento se torna possível, seu discurso sem as experiências provenientes da sensibilidade seria impossível, na verdade, nem mesmo se poderia falar de um discurso. Na medida em que a razão não é capaz de cognição, ela depende do intelecto, este sim que conhece e que alcança a realidade<sup>75</sup>, para que por meio de metáforas o espírito possa pensar, já que apenas desse modo é-lhe possível algum discurso, furtando-se, portanto, da pretensão de conhecer e de chegar a alguma verdade, e restringindo-

---

<sup>74</sup> DUARTE, **O pensamento à sombra da ruptura**, p. 139.

<sup>75</sup> Sobre a concepção de Arendt de realidade, ver o próximo capítulo.

se à sua capacidade de significação e de atribuir sentido, os quais não podem ser medidos segundo os critérios de verdade. É por isso que, como nos diz Celso Lafer, “apesar de invisível, a atividade do pensar irrompe no mundo das aparências”<sup>76</sup>, pois mesmo que o pensamento – isto é, a razão, o espírito – não toque diretamente o mundo das aparências, ele faz-se presente nesse mundo, como na metáfora do vento que Arendt utiliza quando desenvolve o argumento sobre o modelo de pensar não metafísico que atribui a Sócrates: um pensamento que “tem a peculiaridade de varrer para longe todas as suas manifestações anteriores”<sup>77</sup>. Arendt se apropria disso porque “aprendeu que o passado só poderia ser renovado a partir do diálogo violento do pensador para com a própria tradição, tendo em vista as exigências do presente e os contornos incompletos do futuro”<sup>78</sup>.

O desmantelamento da metafísica em Arendt atinge sob estas considerações um estatuto ontológico no momento em que compreende a Aparência enquanto uma categoria não mais apenas sob a perspectiva da metafísica, mas, sim, em coincidência com o Ser e com o Mundo, de modo que a temporalidade exerce aqui um papel do qual não se pode prescindir, haja vista, para citar Heidegger, “a *temporalidade* (...) [é] o sentido do ser desse ente que denominamos *Dasein*”<sup>79</sup>, de modo que “o ente é apreendido em seu ser como ‘presença’<sup>80</sup>, a saber, é entendido em referência a um determinado *modus* do tempo – o ‘presente’”<sup>81</sup>, de modo que “Ser e tempo se determinam mutuamente”<sup>82</sup>. O presente então não pode ser compreendido meramente como designamos acima pela poesia de Pedro Lyra, isto é, o presente não é um deserto de ideias, pois a razão – isto é, o pensamento – “tem sua raiz no presente e permanece ligada a ele”<sup>83</sup>, definição pela qual podemos então considerar uma tríplice comunhão em Arendt entre Ser, Aparência e Tempo, todos eles compreendidos sob a ótica do mundo.

---

<sup>76</sup> LAFER, Celso. **Pensamento, persuasão e poder**. 2ª Ed revista e ampliada. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2003, p. 75.

<sup>77</sup> ARENDT, **A vida do espírito**, pp. 196-197.

<sup>78</sup> DUARTE, **O pensamento à sombra da ruptura**, p. 128.

<sup>79</sup> HEIDEGGER, **Ser e Tempo**, p. 75.

<sup>80</sup> Embora em algumas traduções a palavra *presença* (ou *pre-sença*) fosse utilizada para traduzir o termo *Dasein*, aqui ela é a tradução de *Anwesenheit*.

<sup>81</sup> HEIDEGGER, **Ser e Tempo**, p. 95.

<sup>82</sup> HEIDEGGER, Martin. **Sobre a questão do pensamento**. Trad. Br. de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 11. Não estamos aqui afirmando a igualdade de sentido entre aquilo dito por Heidegger e por Arendt, pois embora ambos estejam entre aqueles que buscam desmantelar a metafísica, o intuito de cada um é distinto, pois enquanto em Heidegger se move em uma esfera de compreensão baseada em perspectivas do Ser que não aparece ele mesmo e que se oculta, Arendt busca mostrar que o Ser é precisamente aquilo que Aparece, donde tal perspectiva se mostrará em sua obra sob um *prima político*, do qual nos determos na segunda parte deste trabalho.

<sup>83</sup> ARENDT, **A vida do espírito**, p. 230.

Daí Étienne Tassin dizer que “Hannah Arendt compreende transformar a derrota da razão em uma vitória, não da razão, nem dos sentidos, mas de um pensamento que será um pensamento do mundo, um pensamento conciliado com o mundo”<sup>84</sup>. Desta forma o desmantelamento da metafísica significa uma abertura para o valor da superfície e tudo aquilo que está relacionado às aparências, em especial: o mundo. Se compreendermos a obra de Arendt como uma tentativa de por o mundo em evidência sob seu aspecto político, temos que perceber que se trata de restituir ao mundo sua qualidade de aparência, ou mais, de um substrato que serve de apoio para as aparências e que ele mesmo também aparece. E se tratamos do conceito de mundo em Hannah Arendt, outras considerações suas que estão em íntima conexão com o mundo não podem ser descartadas, tais como sua noção de pluralidade, natalidade, realidade, início, enfim, todos estes conceitos que podem ser compreendidos tanto sob o prisma filosófico quanto sob o político. Isso não significa que em ambas considerações (a filosófica e a política) eles apareçam sem quaisquer conexões, mas, ao contrário, só podem ser devidamente compreendidos se apreendidos nestas duas formas, de modo que no capítulo que segue daremos continuidade ao debate sobre a questão da aparência sob o ponto de vista da obra *A vida do espírito* em relação com os termos supracitados.

---

<sup>84</sup> TASSIN, “La question de l’apparence”, p. 66. Tradução livre de: “Hannah Arendt entend transformer la défaite de la raison en une victoire, non de la raison, non des sens, mais d’une pensée qui serait une pensée du monde, une pensée conciliée avec le monde”.

## A APARÊNCIA DO MUNDO: VERDADE E REALIDADE NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT

"A aparência não oculta nada, ela exprime; a interioridade não é diferente da exterioridade; a própria aparência é a realidade."

(Simone de Beauvoir)

No capítulo precedente desenvolvemos o debate acerca do desmantelamento da metafísica ao qual Hannah Arendt explicitamente diz se aliar. Nele, iniciamos a explicitação do conceito de aparência e de sua dignidade. Em seu percurso, deixamos soltos alguns fios argumentativos que preferimos não desenvolver e que iremos retomar aqui, principalmente no que tange a relação de diversos conceitos-chave do pensamento de Arendt com a noção de aparência que elegemos nesta pesquisa como central. O que faremos neste capítulo, além de mostrar tais conexões, é explicitar como é possível situar a centralidade e importância da aparência para a compreensão de um pensar o mundo de modo não metafísico, isto é, a possibilidade de um discurso sobre o mundo sem um retirar-se permanente do mundo para explicá-lo.

Deste modo, iremos trabalhar inicialmente a relação do pensar com o *estar vivo*, questão que nos traz o debate acerca das concepções de pluralidade e realidade. Dentro desta discussão, levantamos possibilidade de se compreender uma teoria da verdade em Arendt baseada em seu conceito de aparência. Nessa tarefa de compreensão somos então impelidos para outra atividade do espírito: o juízo, conceito com o qual debateremos em relação constante com os termos já citados, além da questão do gosto e da mentalidade alargada. De fato, levantamos aqui conceitos que por si só já garantiriam uma pesquisa independente, no entanto nos propomos algo mais modesto no que tange a tais questões, visto o que pretendemos ressaltar aqui é como tais conceitos nos ajudam na compreensão da dignidade da aparência.

### 3.1 A dimensão fenomênico-fenomenológica do mundo

Em contraposição à noção tradicional de que o Filósofo precisa deixar o mundo das aparências em busca da quietude do espírito, a perspectiva arendtiana é a de que não apenas estamos no mundo, mas de que “somos do mundo”, de modo que na mesma medida em que somos sujeitos que percebem a existência daquilo que nos é objetivo, também aparecemos sob a forma da objetividade a outros sujeitos que nos percebem. Tal interpretação evoca dois importantes pontos: 1) a relação dos seres vivos com o mundo e com a Terra e 2) a relação dos seres vivos entre si. O primeiro ponto apresenta um problema, na medida em que se recorrermos a *A condição humana* temos uma clara diferenciação entre mundo e Terra, enquanto que em *A vida do espírito* ambos parecem ser utilizados na mesma acepção. Segundo as palavras de Arendt em *A condição humana*:

(...) [o mundo] não é idêntico à Terra ou à natureza, enquanto espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica. Antes, tem a ver com o artefato humano, com o que é fabricado pelas mãos humanas, assim como os negócios realizados entre os que habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo espaço-entre, o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si.<sup>85</sup>

A questão, contudo, a que se refere Arendt em *A condição humana* denota o sentido político do termo em relação precisamente à esfera pública e à noção de aparência a ela vinculada<sup>86</sup>. Em *A vida do espírito*, Arendt faz uso do termo ‘mundo’ em uma acepção mais abrangente, não à toa se refere que a coincidência entre Ser e Aparência diz respeito precisamente a este mundo no qual “chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum, e do qual desapareceremos em lugar nenhum”<sup>87</sup>, e isso justamente por conceber neste texto o

---

<sup>85</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Br.: Roberto Raposo, revisão técnica: Adriano Correia. 11ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 64.

<sup>86</sup> Tais considerações serão tema do capítulo 3 desta pesquisa.

<sup>87</sup> ARENDT, **A vida do espírito**, p. 35.

mundo enquanto um espaço no qual as coisas estão presentes, onde elas são, isto é, o mundo enquanto um substrato no qual as coisas residem. Daí falar de uma “*natureza fenomênica do mundo*”<sup>88</sup>, na medida em que o mundo é o espaço no qual os seres vivos e demais entes sensíveis aparecem, e que o aparecer do ser que aparece pressupõe algum ser que possa o perceber, de modo que este mesmo ente – que percebe a aparência exterior a ele – também aparecer a outro ser, isto é, cada ser vivo surge como “sujeito” e como “objeto”, daí Arendt dizer: “A mundanidade das coisas vivas significa que não há sujeito que não seja também objeto e que não apareça como tal para alguém que garante a sua realidade ‘objetiva’”<sup>89</sup>. Em razão disso, a relação dos seres vivos entre si e sua relação com o mundo, ou com a Terra, são interconectadas, visto que, nas palavras de Arendt, “a pluralidade é a lei da Terra”<sup>90</sup>. Fala-se, aqui, na pluralidade enquanto lei da Terra precisamente pelo fato de que “não o Homem, mas os homens é que habitam este planeta”<sup>91</sup>, e de que a própria Terra e a pluralidade são, como diz Arendt em *A condição humana*, umas das “condições”<sup>92</sup> da existência humana”.<sup>93</sup>

No capítulo anterior deixamos a discussão presente em *A vida do espírito* acerca do “estar vivo” em aberto. Quando no primeiro capítulo desta pesquisa chamamos a atenção para o “estar vivo”, nós o fizemos a partir do que Arendt diz em um texto imediatamente anterior a *A vida do espírito*, quando escreve em homenagem aos oitenta anos de Heidegger. Nesse texto, Arendt fala da relação entre o Pensar e o Estar-Vivo; aqui a atividade de pensar não assume uma intenção normativa, mas ajuda na compreensão do mundo sem o sufocar. Além disso, o pensar não é vinculado a uma busca por resultados, mas à compreensão; na intenção de alcançar algum resultado por meio do pensamento se busca um objeto determinado do qual o pensar é capaz de desvelar, de mostrar, ou seja, é a perspectiva de que se é possível conceber uma verdade revelada pela atividade do pensamento, como se a ele

---

<sup>88</sup> ARENDT, *A vida do espírito*, p. 35.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>92</sup> Seria interessante aqui uma explicação pormenorizada do que significa tal noção de “condição humana”, contudo, para os fins que nos propomos aqui, basta ter em vista que condição humana e natureza humana são perspectivas distintas, onde a primeira diz respeito ao fato de que a existência humana é condicionada por aquilo com o que ela entra em contato, distintamente da natureza humana, que busca definir de modo absoluto o que constitui a existência humana. Diferente da natureza humana, “as condições da existência humana (...) jamais podem explicar o que somos ou responder à pergunta sobre quem somos, pela simples razão de que jamais nos condicionam de modo absoluto” (ARENDT, *A condição humana*, p. 13) Cf. ARENDT, *A condição humana*, pp. 8-13. Cf. AGUIAR, Odílio. “A categoria condição humana”, in: *Filosofia, política e ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009, pp. 115-131. Cf. CORREIA, Adriano (org.). *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006.

<sup>93</sup> ARENDT, *A condição humana*, p. 13.



fosse possível algum conhecimento, ao passo que vimos no capítulo precedente ser esta justamente uma das falácias metafísicas combatidas por Arendt. Daí ela dizer em *A vida do espírito*:

Se o pensamento é uma atividade que tem seu fim em si mesma, e se a única metáfora da nossa experiência sensorial comum que a ela vai se adequar é a sensação de *estar vivo*, disso resulta que todas as perguntas sobre o objetivo ou propósito do pensamento são tão irrespondíveis quanto as perguntas sobre o objetivo ou propósito da vida.<sup>94</sup>

Tal reflexão sobre a relação entre o pensar e o estar vivo faz referência exatamente entre a relação do pensar com o mundo, isto é, de como o pensamento e as aparências se relacionam. Mais uma vez se sublinha o fato de o pensar não se propor um resultado, pois o que visa não é a verdade, mas o significado. O pensar, portanto, é compreendido enquanto *pathos*<sup>95</sup>, daí suas referências a Platão e Heidegger em “*Heidegger faz oitenta anos*”. Contudo, em sua última obra, o estar vivo é apontado segundo dois significados: 1) como expressão da finitude e 2) como impulso de autoexposição.

Enquanto expressão da finitude, o estar vivo se refere à chegada e partida do mundo próprio a todo ser vivo, isto é, do seu aparecer e seu desaparecer. Cada ser vivo chega em um mundo (compreendido aqui no sentido lato, na perspectiva de mundo como Terra, e não apenas em sua dimensão política) que precede sua chegada, já que é solo no qual cada um surge, e que permanecerá à sua partida. Aqui o estar vivo significa o espaço temporal de um ser entre seu nascimento e sua morte, onde “o aparecer e o desaparecer (...) são os eventos primordiais”<sup>96</sup>, pois demarcam a temporalidade que a existência de um ser tem no mundo, demarca o tempo que cada um aparece no mundo.

---

<sup>94</sup> ARENDT, *A vida do espírito*, p. 219. Grifo nosso.

<sup>95</sup> A relação do pensar com o *pathos* é dita por Arendt em “Martin Heidegger faz 80 anos”, onde diz: “O primeiro e, ao que eu saiba, o único a falar do pensar como *pathos*, como prova que se funda sobre alguém que deve suportá-la, foi Platão, que, no *Teeteto* (155d), cita o espanto como o início da filosofia, certamente sem ter em vista a simples surpresa que nasce em nós quando encontramos algo estranho. Pois o espanto que é o começo da filosofia – tal como a surpresa é o começo das ciências – vale para o cotidiano, o evidente, o perfeitamente conhecido e reconhecido. Heidegger fala uma vez, na total acepção de Platão, do ‘poder de se espantar diante do simples’, mas à diferença de Platão acrescenta: ‘e aceitar esse espanto como morada’”. ARENDT, “Heidegger faz oitenta anos”, pp. 284-285.

<sup>96</sup> ARENDT, *A vida do espírito*, p. 37.

Já o segundo significado do estar vivo é próprio à qualidade de aparecer, ao conceito que Arendt denomina de autoexposição<sup>97</sup> [*selbstdarstellung*], apoiando-se e seguindo em parte o zoólogo e biólogo Adolf Portmann. A noção de autoexposição se baseia no fato de que em vez da usual função de proteção que se atribui à aparência de cada ser vivo, a aparência teria como mote o próprio aparecer a outrem, posto que – e aqui Arendt se refere ao que diz Portmann - “tudo o que pode ver quer ser visto, tudo o que pode ouvir pede para ser ouvido, tudo o que pode tocar se apresenta para ser tocado”<sup>98</sup>, compreensão bastante próxima do que diz Arendt ao afirmar que “estar vivo significa ser possuído por um impulso de autoexposição que responde à própria qualidade de aparecer”<sup>99</sup>, ou seja, “é como se tudo o que *está vivo* (...) possuísse um *impulso para aparecer*”<sup>100</sup>. Temos, então, juntos em uma mesma linha de argumentação as noções de pensar, de estar vivo, de autoexposição e de aparência.

Arendt aponta sua perspectiva do pensar enquanto um diálogo da alma consigo mesma (que, na verdade, segundo sua terminologia, seria do espírito, e não da alma, consigo mesmo) a partir de Sócrates e revela que esse “dois-em-um socrático” é uma indicação que nem mesmo na isolada atividade do espírito a pluralidade pode ser posta de lado<sup>101</sup>. A partir das perspectivas de pluralidade e de aparência temos a noção de espectador<sup>102</sup> vinculadas diretamente com os elementos trabalhados acima e que Arendt comenta em diversas passagens. A partir do momento em que os homens compartilham um mundo comum, eles compartilham um espaço de aparência no qual observam e são observados, “as coisas vivas *aparecem em cena* como atores em um palco montado para elas”<sup>103</sup>, contudo, tal aparecimento pressupõe alguém a quem aparecer, e continuando na metáfora dos atores em cena, temos o espectador como aquele sujeito a quem os seres vivos aparecem. O espectador é em parte como alguém que assiste a uma peça de teatro, mas que, em contrapartida, também é observado por outrem, isto é, na metáfora do Filósofo como espectador, temos o filosofar

---

<sup>97</sup> Embora Arendt explicita logo após o conceito de autoapresentação, deixaremos tal aspecto a ser analisado no próximo capítulo.

<sup>98</sup> ARENDT, **A vida do espírito**, p. 46.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 46. O primeiro grifo é nosso, o segundo da autora.

<sup>101</sup> Cf. PASSOS, Fábio Abreu dos. “O Dois-em-Um”, in: **A implicação política da faculdade de pensamento na filosofia de Hannah Arendt**. 2008. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Fafich, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008, pp. 129-141.

<sup>102</sup> Cf. AGUIAR, **Filosofia, política e ética em Hannah Arendt**. Em especial o capítulo intitulado “O Espectador como metáfora do filosofar”, pp. 51-74.

<sup>103</sup> ARENDT, **A vida do espírito**, p. 37. Grifos da autora.

enquanto uma atividade que tira o objeto do pensamento do mundo das aparências para pensá-lo na quietude do espírito, no entanto, embora efetue essa “redução transcendental” (para usar um termo de Husserl), o mundo das aparências continua existindo e o filósofo continua sendo ele mesmo uma aparência. Sua percepção do mundo continua sendo perspectiva, não lhe é permitido uma visão do todo, isto é, uma visão fora do tempo e espaço (para utilizar a terminologia de um dos grandes pensadores cuja influência sobre Arendt é manifesta: Kant) e que dê conta de todos os perfis de todos os objetos (usando mais vez a terminologia da fenomenologia husserliana), em outras palavras: é-lhe vedado o saber absoluto, seja na vertente metafísica, seja na transcendental.

Contudo, na medida em que cada um aparece e que tal aparecer é perspectivo, isto é, se mostra por perfis, além de se mostrar não apenas a um espectador, mas a uma pluralidade, o aparecer assume uma dupla função pela qual os detratores da aparência costumam erguer seus argumentos, qual seja: de a aparência poder na mesma medida que revela, também poder ocultar a realidade. Ao mesmo tempo em que uma aparência revela quem (ou que) é determinado objeto, ela também pode ocultar o que (ou quem) ele seja. Ela expõe, mas também protege. O que está em questão, quando se fala da sua capacidade de ocultar algo, é em que medida há tal ocultamento, e se a realidade, deste modo, é também ocultada. Arendt aponta à distinção de Portmann entre “aparências autênticas” e “aparências não autênticas”, em que a primeira diz respeito à aparição espontânea de um ente, ao passo que a outra se refere àqueles “que passam a ser visíveis unicamente por meio da interferência e da violação da aparência autêntica”<sup>104</sup>. Deste modo, retomamos aqui o que aludimos anteriormente: que de uma aparência só se pode passar a outra aparência, isto é, sempre se fala daquilo que aparece.

O problema está no fato de que não escapamos de todo e qualquer erro, é possível que a realidade não seja compreendida de forma correta em alguns casos, isto é, de que captemos mera semblância. Contudo, em vez de descartar toda e qualquer validade dos sentidos por conta da possibilidade de semblância (de erro), como o fizeram grandes pensadores metafísicos, Hannah diz que isso – as semblâncias – só é possível porque vivemos num mundo de aparências, e nossa realidade depende dessas aparências, embora esteja sujeita a erros, isto é, ainda que haja semblâncias “a realidade em um mundo de aparências é antes de

---

<sup>104</sup> ARENDT, **A vida do espírito**, p. 45.

tudo caracterizada por ‘ficar imóvel e permanecer’ o mesmo o tempo suficiente para tornar-se um *objeto* que pode ser conhecido e reconhecido por um *sujeito*”<sup>105</sup>.

No entanto, Arendt atenta para a questão de não se cair na falácia solipsista, posto se poder contrapor ao último argumento a questão cartesiana de um *Dieu trompeur*, ou o problema de se remontar a uma subjetividade exarcebada, própria da modernidade. Para Arendt, e essa é uma passagem que pode ser encontrada nos seus mais importantes escritos, “nada do que é, à medida que aparece, existe no singular; tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém. Não o Homem, mas os homens é que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra”<sup>106</sup>. A aparência tem como prerrogativa a pluralidade. Quem ou o que aparece, aparece a outros; não se pode aparecer sem ter quem capte a aparência do ser que aparece. Algo só pode aparecer pelo fato de que pode ser percebido por espectadores, os quais compartilham entre si a mesma realidade, o mesmo mundo. Para Arendt, disso surge o que ela chama de sensação de realidade: 1) o fato de os cinco sentidos visarem o mesmo objeto; 2) o contexto compartilhado pelos membros da espécie acerca de um objeto específico; e 3) o fato de que os demais espectadores confirmam a existência do objeto.

Em um mundo de aparências, cheio de erros e semblâncias, a realidade é garantida por esta tríplice comunhão [*three-fold commonness*]: os cinco sentidos, inteiramente distintos uns dos outros, têm em comum o mesmo objeto; membros da mesma espécie têm em comum o contexto que dota cada objeto singular de seu significado específico; e todos os outros seres sensorialmente dotados, embora percebam esse objeto a partir de perspectivas inteiramente distintas, estão de acordo acerca de sua identidade. É dessa tríplice comunhão [*three-fold commonness*] que surge a *sensação* de realidade.<sup>107</sup>

Com isso fica mais evidente que a realidade não pode ser confirmada exclusivamente pela atividade da consciência, isto é, o pensar não confirma a realidade. Arendt critica aqui o *cogito* cartesiano pela via de que a *res cogitans* não aparece, ela não prova nem mesmo que haja a substancialidade de um Eu, o *ego* não é confirmado no “*Cogito ergo sum*”, mas apenas a existência das *cogitationes*. Em outras palavras, o pensamento

---

<sup>105</sup> ARENDT, A **vida do espírito**, p. 62, grifos da autora.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 67.

sozinho não é capaz de comprovar a existência nem do próprio Eu e nem das coisas objetivas, estas últimas que, mesmo em Descartes<sup>108</sup>, só são comprovadas por meio da existência de Deus<sup>109</sup>. Aqui está presente a noção de falácia metafísica de onde Descartes tenta extrair a noção de verdade a partir do pensamento, e não da cognição, caindo na confusão entre verdade e sentido.

O pensar só se comunica com a realidade se ele for compreendido sob a forma do *pathos* que sugerimos acima, na sua íntima conexão com a sensação de *estar vivo*. Caso a intenção seja partir da atividade de pensar em direção à realidade, recaio na falácia metafísica, mas se parto do *estar vivo*, do mundo das aparências, ao pensamento, este se reveste de realidade, dos acontecimento, da aparência. Poder-se-ia por em dúvida como seria possível, nesse sentido, falar de um pensar o mundo ou de uma compreensão do mundo, isto é, sobre a possibilidade de pensar as aparências; tal dúvida adviria da posição arendtiana de que o pensamento lida com o sentido e não com a verdade, e ao passo que a verdade se relaciona unicamente aos fatos (rejeitando assim as verdade de razão) e estes se referem ao que aparece, tem-se a impressão de uma contradição de termos ao designarmos uma atividade de compreensão das aparências. Tal crítica é válida se concebermos o pensar segundo a tradição filosófico-metafísica, donde se intenta partir do ego pensante para comprovar a existência do Eu, do Mundo e de Deus. Contudo, é possível falar de um “pensar as aparências” quando o pensar é concebido primeiramente a partir do mundo e do estar vivo, enquanto uma atividade que tem início no mundo das aparências; este pensar sim pode retornar ao mundo no intuito de o compreender, pois tendo sua origem nas experiências sensíveis, ele é capaz de pensá-las no intuito de as compreender, de pensar os acontecimentos, o mundo, as aparências.

Se se trata de falar do que aparece e de pensá-lo, cabe então compreender o modo como se dá aquilo que aparece. Acima já aludimos ao conceito de autoexposição e sua intrínseca conexão ao estar vivo, pois o fato de alguns entes estarem vivos os distingue do mero *estar aí* (*thereness*) da matéria inorgânica. Justamente por serem em um mundo em que são aparências assim como o são receptores de aparências, um mundo em que a pluralidade é a lei, eles não podem se confundir com a matéria inerte e sem vida. A aparência, em comunhão com a pluralidade da Terra e com o estar vivo, surge enquanto impulso de

---

<sup>108</sup> Cf. DESCARTES, René. **Meditações concernentes à primeira filosofia nas quais a existência de Deus e a distinção real entre a alma e o corpo do homem são demonstradas**. Trad. Br. de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

<sup>109</sup> Cf. ARENDT, **A vida do espírito**, p. 36.

autoexposição, isto é, “que eu ativamente faço minha presença sentida, vista e ouvida”<sup>110</sup>. Só há tal atividade de exposição de um ente porque tem-se a concepção de que outrem irá captar a aparência de quem se mostra, daí fazer de modo ativo algo que faça com que a sua presença possa ser percebida de algum modo, pois a percepção depende de um sujeito que a perceba. Não se pode prescindir aqui da pluralidade dos seres que vivem no mundo, pois aquele que aparece sabe que não se reduz simplesmente ao estar-aí, assim como também não é rodeado apenas por matéria morta.

É nessa identificação de si mesmo enquanto aparência que surge aos demais e de sua não redução ao mero estar-aí da existência, dessa pluralidade indissociável da sua qualidade de aparência e de espectador, que se torna mais compreensível afirmar a natureza fenomênica da realidade. Ora, a realidade não é entendida aqui enquanto uma abstração, não é algo deduzido a partir de uma subjetividade transcendental ou mesmo de uma Ideia/Razão que se faz a si mesma Real, mas, sim, em uma íntima conexão com a aparência mesma em toda sua textura, com o mundo, com o estar vivo dos entes e a indissociável pluralidade que permeia tudo isso. Revendo os três pontos acima que Arendt levanta para o que ela chama de “sensação de realidade”, vemos no primeiro a direta relação com os sentidos com os quais os seres vêm equipados quando chegam a esse mundo, já no segundo e terceiro tem-se em evidência a pluralidade dos seres que compartilham um mesmo mundo e, assim, interação sobre o próprio mundo, sobre a realidade, sobre as aparências. Dizer, então, que a realidade possui uma natureza fenomênica é já um modo de “salvar as aparências”<sup>111</sup> do seu destino metafísico, é restituir àquilo que aparece o seu caráter de realidade e não simplesmente de sombras, é compreender que não se trata de buscar fora do mundo um modo de explicá-lo, não é preciso da visão do ponto aquimediano, mas da visão compartilhada de dentro do próprio mundo com a pluralidade dos entes que o compõe.

---

<sup>110</sup> ARENDT, **A vida do espírito**, p. 46.

<sup>111</sup> Retiro o termo “salvar as aparências” do texto de Agamben – “Ideia da aparência” – onde o filósofo italiano diz que tal expressão foi transmitida à astronomia do medievo por um comentador tardio de Aristóteles: Simplicio da Sicília. Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Ideia da prosa**. Trad. Br. de João Barrento. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2012. Em especial ver os textos “Ideia da aparência” (pp. 118-120) e “Ideia da glória” (pp. 121-125). Arendt também faz menção a tal questão perguntando-se sobre o debate entre antigos e modernos acerca do conhecimento: “trata-se de ‘salvar os fenômenos’, como acreditavam os antigos, ou de descobrir o aparelho funcional oculto que os faz aparecer?”. ARENDT, **A vida do espírito**, p. 71. Usamos aqui com o intuito de fazer referência à busca arendtiana de conferir dignidade a aparência, de reconhecer o valor da superfície.

Poderíamos, então, em íntima relação com o primeiro capítulo desta pesquisa – no qual dissemos que a verdade está vinculada com a cognição – e com o exposto até então neste segundo capítulo, compreender como é possível extrair daí uma teoria da verdade em Hannah Arendt. Logicamente que tal tema demandaria um trabalho que visasse isso como ponto central, no entanto, achamos necessário uma breve explicitação desta nossa interpretação, posto nossa pesquisa também dizer respeito à compreensão de verdade em Arendt. De início, pode se pensar que Arendt está de acordo com uma concepção de verdade segundo uma *adequation rei et intellectus*. Contudo, ao se referir a tal concepção, como a de Wittgenstein presente no *Tractatus*, Arendt deixa claro que a compreende (a *adequation rei et intellectus*) enquanto um “velho axioma metafísico”<sup>112</sup>. Kant mesmo já havia dito que conceber a verdade como concordância entre o conhecimento e seu objeto não era mais que a “definição nominal do que seja a verdade” e que seria preciso “saber o critério geral e seguro da verdade de todo o conhecimento”, mas que “não se pode exigir nenhum critério geral da verdade do conhecimento, quanto à matéria, porque tal seria, em si mesmo, contraditório”. Deste modo, sobra apenas o critério formal, o critério lógico, contudo “o critério puramente lógico da verdade, ou seja, a concordância de um conhecimento com as leis gerais e formais do entendimento, é uma *conditio sine qua non* (...); mas a lógica não pode ir mais longe”<sup>113</sup>. Heidegger, no §44 de *Ser e Tempo*, está de acordo com a caracterização da verdade enquanto concordância (isto é, a *adequation intellectus et rei*) ser muito geral e vazia. Sua noção de verdade diz respeito à interpretação fenomenológica do grego ἀλήθεια, onde dizer que uma enunciação é verdadeira é dizer “que ela descobre o ente em si mesmo”, ou seja “A verdade não tem (...) a estrutura de uma concordância entre conhecer e objeto, no sentido de uma adequação de um ente (sujeito) a outro (objeto)”<sup>114</sup>. Tal concepção heideggeriana se apoia em uma compreensão apofântica do λόγος, isto é, de que ele “faz ver algo”<sup>115</sup>, e isso faz com ele possa ser tanto verdadeiro quanto falso, daí Heidegger falar que esta definição “consiste em ficar livre de um conceito de verdade construído no sentido de uma ‘concordância’”<sup>116</sup>. Na medida em que compreende o conceito fenomenológico de fenômeno a partir do grego φαινόμενον – que o leva a diversas distinções entre fenômeno, aparecimento, aparência e parecer ser, distinções das quais não trataremos –, Heidegger o define enquanto “o-que-se-

---

<sup>112</sup> ARENDT, **A vida do espírito**, p. 252 (nota 132).

<sup>113</sup> KANT, **KrV**, B82, B83 e B84.

<sup>114</sup> HEIDEGGER, **Ser e Tempo**, p. 605.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 115.

mostra-em-si-mesmo, o manifesto”<sup>117</sup>. Assim, Heidegger compreende por fenomenologia o “ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα, fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra”<sup>118</sup>.

O motivo pelo qual trouxemos de modo conciso ao debate os pensamentos de Kant e Heidegger é, primeiro, por terem sido citados nesses conteúdos por Arendt na discussão sobre a verdade em *A vida do espírito* e, em segundo lugar, por vermos em Kant uma perspectiva que ainda se vincula em parte com a concepção tradicional de verdade enquanto *adequation rei et intellectus*, mas que já ensaia uma crítica a tal modelo que Heidegger em *Ser e Tempo* busca abandonar para uma compreensão fenomenológica da verdade, isto é, da verdade enquanto um “fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra”, uma perspectiva da verdade retirada de uma interpretação do termo grego “*alétheia*” traduzido como “o ente no como de seu ser-descoberto”<sup>119</sup>, onde “O descobrir é um modo-de-ser do ser-no-mundo” e a “Verdade (...) não significa ser-descobridor (o descobrimento), mas ser-descoberto”<sup>120</sup>.

Ora, parece-nos que Arendt se apropria em parte de tal concepção, pois não sucumbe à concepção correspondencial da verdade e nem ao que Putnam chama de realismo metafísico<sup>121</sup>, mas a uma compreensão da verdade compreendida tanto fenomênica quanto fenomenologicamente. A compreensão fenomênica da verdade já surge por meio do que estamos dizendo deste o primeiro capítulo, isto é, de que a verdade se relaciona com os fatos (daí Arendt dizer que não há verdades da razão, mas apenas verdades de fato), com as aparências. O fenomenológico, se aqui tomarmos emprestado a releitura heideggeriana do termo, se refere principalmente à relação entre linguagem e mundo, questão compreendida por Manfredo Oliveira como a “questão inaugural da reflexão filosófica” e “uma questão fundamental de que qualquer empreendimento teórico que tem como tarefa primeira compreender, conceituar, explicar ou articular um X determinado”<sup>122</sup>.

---

<sup>117</sup> HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 103.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 607.

<sup>120</sup> ARENDT, *A vida do espírito*, p. 611.

<sup>121</sup> Cf. OLIVEIRA, Manfredo. “Linguagem e Natureza”. In: MONTENEGRO, M.A.P. et al, *Natureza e Linguagem na Filosofia*. Fortaleza: Edições UFC, 2008, pp. 357-402, especialmente 362-366.

<sup>122</sup> OLIVEIRA, “Linguagem e Natureza”, p. 357.



Arendt descreve a linguagem como a única expressão pela qual o pensamento pode “aparecer” e, como já o dissemos, a metáfora é o único artifício que o pensar pode utilizar para se expressar, já que o ego pensante, por não ter uma experiência direta com o mundo, não possui uma linguagem que consiga expressar seus “objetos”, de modo que todo discurso revelado pelo espírito faz referência às experiências sensíveis. É, portanto, por isso que Arendt afirma que “A única metáfora que se pode conceber para a vida do espírito é a sensação de *estar vivo*”<sup>123</sup>. Ademais, a tradição metafísica soma a isso a metáfora da visão, aquela que guia boa parte dos empreendimentos filosóficos desde a aurora grega da Filosofia, tendo em Platão seu primeiro grande expoente. É essa tradição metafísica que nos lega a teoria correspondencial da verdade, a do *adequation rei et intellectus*. Aqui a metáfora da visão assume um papel primordial, pois enquanto os olhos captam sensorialmente a objetividade do mundo das aparências, pretende-se que o pensar também “veja” algo, não o mundo das aparências, mas o mundo real e verdadeiro. É justamente desta intenção que nasce a perspectiva de uma dualidade dos mundos da qual tratamos já de abolir com Arendt e Nietzsche no capítulo precedente. O problema se dá precisamente no modo como expressar essa verdade que os filósofos buscam alcançar: ela se mostra infável quando transposta para o discurso, pois na medida em que o pensamento não tem um vocabulário próprio, ele não consegue dizer o que efetivamente “viu” com os “olhos” da razão, as metáforas retiradas das vivências são intransponíveis, “nada expresso em palavras pode jamais se ater à imobilidade de um objeto de simples contemplação. Comparado com um objeto de contemplação, o significado sobre o qual se pode falar é fugidio: se o filósofo quer vê-lo e capturá-lo, ele ‘foge’”<sup>124</sup>.

Da infabilidade e invisibilidade da verdade, Arendt nos apresenta uma concepção de verdade ligada diretamente com as aparências e com o ato de fazer algo aparecer, de verdade e realidade não compreendidas sob a perspectiva da Ideia, mas do mundo. E nessa concepção a linguagem não é um dispositivo de utilização meramente metafórica, mas está vinculada à própria verdade, pois seu conteúdo provém do mundo. É nesse sentido que a verdade, a realidade, o mundo e a aparência são compreendidas em sua dimensão fenomênico-fenomenológica.

---

<sup>123</sup> ARENDT, **A vida do espírito**, p. 144. Grifo nosso.

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 142.

### 3.2 A dimensão mundana da aparência

Ao falarmos da aparência e da realidade, evocamos a concepção arendtiana de que a realidade diz respeito às aparências, as quais são captadas pelos nossos cinco sentidos. Contudo, enquanto cada um desses sentidos diz respeito a uma experiência sensorial distinta, Arendt afirma que essa sensação de realidade confirmada pela tríplice comunhão (*three-fold commonness*) a que nos referimos acima corresponde a um sexto sentido, isto é, a apreensão da mundanidade do mundo vai além do trabalho dos nossos cinco sentidos, na verdade, ela engloba um outro sentido que, justamente por ter como objeto algo não tangível, dificilmente é levado em consideração de modo claro: o senso comum e a realidade [*realness*]. O senso comum é este sexto sentido que tem como objeto de apreensão a realidade [*realness*]. Ao falar de sensação de realidade, Arendt toma cuidado para não cair em uma teoria sensualista, não à toa ela diz:

“o sentido de realidade [*realness*] não é, estritamente falando, uma sensação; (...) e que a ‘sensação’ [note que ela usa aspas para designar a sensação] de realidade [*reality*], do mero estar-aí, relaciona-se ao *contexto* no qual objetos singulares aparecem, assim como ao contexto no qual nós, como aparências, existimos em meio a outras criaturas que aparecem.”<sup>125</sup>

É perceptível, embora não seja algo veementemente explícito por Arendt, a diferença entre *reality* e *realness*, termos que infelizmente possuem em português apenas uma tradução: realidade. Até então, neste nosso trabalho, apresentamos o termo em seu sentido fenomênico e fenomenológico indiscriminadamente. Na verdade, se bem observarmos, a própria noção de mundo também se reveste dessa dupla noção, embora não surja por meio de termos diferentes. Ao falarmos no início deste capítulo de uma dimensão fenomênico-fenomenológica do mundo, referíamos-nos a esta dupla valência da realidade e da aparência, assim como do próprio mundo, isto é, da distinção entre o mero *estar-aí* da aparência, por um lado, e, por outro, da sua dimensão intangível. Isso não significa, contudo, que haja aqui conceitos paradoxais ou contraditórios, mas concepções que se interrelacionam, uma em

---

<sup>125</sup> ARENDT, *A vida do espírito*, p. 68.

sentido mais natural, outra, em sentido gerado pela pluralidade humana (que significa, na verdade, um sentido político, no entanto tal reflexão será legada ao capítulo posterior).

Por *reality* compreendemos no pensamento de Arendt a definição do mundo em sua objetividade, em seu *thereness*, no seu *estar aí*, isto é, fala sobre o “há” [*there is*]<sup>126</sup> do mundo em sua dimensão natural. Por *realness* referimo-nos à dimensão da realidade constituída pela pluralidade humana, ao espaço de um mundo comum que não pode prescindir justamente do sentido capaz de apreender tal dimensão: o senso comum. Isso não significa, todavia, que existam duas realidades, mas, duas dimensões de se compreender a realidade, daí tal compreensão não poder deixar de considerar ambos os aspectos.

Precisamente por não reduzir sua noção de realidade meramente a um sensualismo, Arendt compreende a realidade [*realness*] próxima da sensação, pois se “um sentimento [*feeling*] de realidade [*realness*] ou irreabilidade acompanha de fato todas as sensações dos meus sentidos que, sem ele, não fariam ‘sentido’”<sup>127</sup>, isso não significa que se reduza a tal sensação ou sentimento. O problema de se compreender o senso comum como um sexto sentido e, mais, como um sentido interno que acompanha as demais sensações, é de fazer a equiparação moderna do senso comum com o pensamento. Arendt busca resolver isso por meio de considerações biológicas, tal como o fez ao se reportar a Adolf Portmann. Ora, o pensamento, embora tenha sua atividade biológica localizada no cérebro, busca sempre por meio da retirada do mundo das aparências, e com o intuito muitas vezes de explicar a realidade por meio da razão, ultrapassar os dados biológicos, ao passo que, ao contrário, “O senso comum e o sentido de realidade [*realness*] (...) fazem parte de nosso aparato biológico; e o raciocínio do senso comum (...) poderia certamente manter com a realidade [*reality*] a mesma relação que há entre evolução biológica e ambiente”<sup>128</sup>.

Interessante é perceber que a pluralidade assume, em comunhão com a aparência, papel central em ambas as dimensões da realidade, seja a guiada pela compreensão natural,

---

<sup>126</sup> Arendt faz esse tipo de referência ao citar a crítica de Ponty à tentativa cartesiana de derivar a realidade a partir do pensamento. As palavras de Ponty que Arendt cita: “Reduzir a percepção ao pensamento de perceber (...) é fazer um seguro contra a dúvida, cujos prêmios são mais onerosos do que a perda pela qual eles devem nos indenizar; pois é (...) passar a um tipo de certeza que nunca nos trará de volta o ‘há’ do mundo”. (MERLEAU-PONTY, *apud* ARENDT, **A vida do espírito**, p. 66, grifo nosso) É interessante notar que aqui Arendt se refere precisamente à dimensão natural do mundo, assim como à dimensão natural da realidade [*reality*].

<sup>127</sup> ARENDT, **A vida do espírito**, p. 68.

<sup>128</sup> *Ibidem*, p.69.

seja aquela que diz respeito ao senso comum. O pensamento não pode comprovar nem a realidade meramente objetiva, nem a realidade relacionada à pluralidade humana, pois é uma atividade praticada apenas na dualidade do espírito consigo mesmo e não com os outros homens (isto é, é uma pluralidade antecipada, mas não efetiva), de modo que a realidade objetiva não pode prescindir do aparecer de um ser a outros entes, pois a “pluralidade é a lei da Terra”<sup>129</sup> – ou em outras palavras: do mundo e da realidade em suas dimensões naturais – assim como também é a lei do mundo e da realidade relacionados ao senso comum, pois a pluralidade é “a condição (...) de toda vida política”<sup>130</sup>. A apreensão da realidade não pode ser meramente deduzida a partir de uma atividade subjetiva; o Pensar, já o dissemos, parte do mundo das aparências, mas não é capaz de comprovar tal realidade da qual ele próprio surge. Como diz Arendt, a “realidade não pode ser derivada”<sup>131</sup>, seja qualquer das dimensões da realidade a que se queira dirigir. Daí dizer que:

A realidade [*reality*] do que percebo é garantida por seu contexto mundano, que inclui outros seres que percebem como eu, por um lado, e, por outro lado, pelo trabalho conjunto de meus cinco sentidos. O que (...) chamamos de senso comum (...) é uma espécie de sexto sentido necessário para manter juntos meus cinco sentidos e para garantir que é o mesmo objeto que eu vejo, toco, provo, cheiro e ouço; (...). Esse mesmo sentido (...) vai adequar as sensações de meus cinco sentidos estritamente privados (...) a um mundo comum compartilhado pelos outros. (...) Ainda que cada objeto singular apareça numa perspectiva diferente para cada indivíduo, o contexto no qual aparece é o mesmo para toda a espécie.<sup>132</sup>

O senso comum em comunhão com os cinco sentidos são as ferramentas capazes de me habilitar a apreender a realidade (seja a *reality*, seja a *realness*). Os cinco sentidos são os responsáveis pela apreensão que tenho do mundo objetivo, mas dizer que “a realidade não pode ser derivada” significa também afirmar que a derivação, assim como não provém de uma subjetividade transcendental, não é possível meramente a partir de um objetivismo. A realidade apreendida provém de algo além dos cinco sentidos (embora estes sejam indispensáveis), de “uma espécie de sexto sentido necessário para manter junto meus cinco

<sup>129</sup> ARENDT, **A vida do espírito**, p. 35.

<sup>130</sup> *Idem*, **A condição humana**, p. 8.

<sup>131</sup> *Id.*, **A vida do espírito**, p. 66.

<sup>132</sup> ARENDT, **A vida do espírito**, p. 67. Tradução ligeiramente modificada para evitar uma ambiguidade presente na edição brasileira, já que tal ambiguidade não faz parte da edição original.

sentidos e para garantir que é o mesmo objeto que eu vejo, toco, provo, cheiro e ouço”<sup>133</sup>, assim como ele também é o responsável por exprimir as apreensões privadas dos meus cinco sentidos “a um mundo comum compartilhado pelos outros”.

O que temos nesse trabalho entre os cinco sentidos e o senso comum é devéras significativo para expressarmos a questão que envolve a aparência. São aparências aquilo que meus cinco sentidos apreendem e tomam forma de realidade para mim, de modo que isto que é apreendido por eles é confirmado pelo senso comum, que diz respeito à pluralidade humana, ou seja, “a subjetividade do parece-me [a realidade objetiva captada pelos meus cinco sentidos] é remediada pelo fato de que o mesmo objeto também aparece para os outros, ainda que seu modo de aparecer possa ser diferente”. Ora, o *it-seems-to-me*, o *dokei-moi*, o parece-me, mesmo sujeito a semblâncias, recebe sua confirmação de realidade e de verdade não simplesmente por uma *adequation rei et intellectus*, mas pela “intersubjetividade do mundo”<sup>134</sup>, isto é, pelo senso comum.

A realidade, então, diz respeito à aparência apreendida pelos cinco sentidos, assim como também àquilo que o senso comum nos lega, de modo que, na medida que o senso comum retira suas conclusões de uma intersubjetividade do mundo e este possui uma dimensão fenomênico-fenomenológica, tem-se que o senso comum retira suas conclusões daquelas aparências que têm sua realidade confirmada pela pluralidade humana. O senso comum, assim, funciona de modo dual: no trabalho de apreensão da realidade em conjunto com os cinco sentidos e na confecção de uma realidade compartilhada intersubjetivamente.

### 3.3 A dimensão estética do Juízo

Até este capítulo, nós nos limitamos, dentro do possível, a explicar apenas a dimensão filosófica da aparência, de modo que agora iniciaremos a passagem para a compreensão da dimensão política da aparência, mas ainda aqui tendo como tema principal as reflexões de *A vida do espírito*, principalmente no que deveria ser o esboço inicial do volume

---

<sup>133</sup> ARENDT, *A vida do espírito*, p. 67.

<sup>134</sup> *Ibidem*, p. 67.

sobre o “Julgar”, isto é, os “Excertos das conferências sobre a Filosofia Política de Kant”. Levantaremos agora três elementos de importante aspecto no pensamento de Arendt que estão bastante imbricados e que nos propiciam uma reflexão importante sobre o objetivo desta pesquisa: uma análise da aparência em suas dimensões filosófica e política, assim como a relação entre tais compreensões. 1) Ao falarmos de aparência, remetemos inexoravelmente aos sentidos com os quais apreendemos o mundo, o que já nos dá um interessante elemento: a *aísthesis*, questão pela qual se é possível uma compreensão da dimensão estética da aparência. 2) Em comunhão com os sentidos, temos aquilo que Arendt chama de sexto sentido: o senso comum, o qual já discutimos acima e retomaremos nestas reflexões. 3) Contudo, tal questão do senso comum está intimamente interligada com aquela faculdade que Arendt diz ser a mais política, assim como a mais próxima do mundo: o Juízo.

Do mesmo modo como não nos delongamos nas considerações acerca do senso comum, mas guardamos sua proximidade com a compreensão de aparência, não faremos aqui um excuro pormenorizado da estética dentro do pensamento de Arendt, assim como não nos deteremos longamente em sua concepção de juízo. Nossa intenção é abrir espaço para a segunda parte desta pesquisa – a dimensão política da aparência –, daí nos determos brevemente num dos pontos das faculdades do espírito em que se é possível uma reflexão que beire as questões relativas aos assuntos humanos.

Temos aqui três conceitos: aparência, senso comum e juízo, cada um interconectado com os outros e trazendo para a reflexão outras concepções, sendo aquela que serve como ponto de interseção para estes conceitos a perspectiva arendtiana da pluralidade. Justamente por estar ligado à busca por essências e proceder a partir da dessensorialização do mundo tendo em vista universais, o Pensar não é a atividade do espírito mais indicada para se tratar do senso comum, da aparência e da pluralidade, haja vista aquilo a que se referem ser características particulares. Buscando apoio em seu texto sobre o aspecto político da *Crítica do juízo* de Kant para compreender o Julgar na perspectiva arendtiana, sabemos que é precisamente o Juízo a atividade do espírito que lida com particulares sem que um objeto precise ser subsumido em uma categoria geral<sup>135</sup>; além disso, o juízo não está preocupado com o explicar, mas com o entender, ou seja, não se intenta com o juízo explicar as causas mecânico-naturais do mundo, mas tentar compreendê-las, daí comentar sobre uma passagem

---

<sup>135</sup> Cf. ARENDT, **A vida do espírito**, p. 512.

da *Crítica do juízo*: “Absolutamente nenhuma razão humana (...) pode aspirar a *entender* sequer uma folha de capim por simples causas mecânicas.’ (...) A ênfase aqui recai sobre o ‘entender’: Como posso entender (e não só explicar) por que razão há capim e, então, por que há esta folha particular de capim”.<sup>136</sup>

Distintamente da razão prática que nos fornece o imperativo moral, o juízo, ao lidar com particulares, está ligado ao gosto, ao prazer contemplativo. Esse mesmo juízo é também o que nos propicia por-nos no lugar do outro, ao compararmos nosso juízo com o de outrem através da imaginação. É aqui que Arendt surpreendentemente introduz uma questão notadamente política e que nos ajudará a compreender a passagem que faremos no próximo capítulo para a dimensão política da aparência: o elemento é um potencial espaço público criado pela imaginação em comunhão com a faculdade do juízo ao tornar “os outros presentes, movendo-se, assim, potenciamente, em um espaço que é *público*, aberto a todos os lados”<sup>137</sup>. Essa perspectiva que propicia a criação potencial de um espaço público é chamada por Arendt, tomando tal termo de Kant, de “alargamento do espírito”. É justamente esse alargamento do espírito que permite que já na atividade espiritual se consiga uma dimensão política do espírito, embora isso não signifique de modo algum um subjetivismo transcendental que retire de um Eu a regras para o viver em comunidade. Essa possibilidade do alargamento do espírito só é possível mediante as considerações que fizemos acima ao refletirmos sobre as concepções de mundo, realidade, verdade, aparência e pluralidade. É partindo dessas considerações que o espírito, por meio da imaginação, é capaz de potencialmente criar um espaço público no qual será capaz de julgar não tendo em vista universais, mas, ao contrário, particulares. Isso não significa que ele fornecerá os princípios pelos quais o agir deve se guiar, mas dá àquele que exercita a mentalidade alargada a possibilidade de julgar aquilo que está no mundo e que ele apreende por meio do senso comum e de seus sentidos, isto é, este espaço público em potência não capacita o homem para agir segundo critérios inalienáveis, simplesmente possibilita o homem a julgar o que ele contempla no mundo.

É daí que se fala de um juízo do espectador e de um juízo estético, os quais não se podem furtar das concepções que citamos acima, não à toa Arendt dizer se referindo a Kant: “o mundo sem o homem seria um deserto, e um mundo sem o homem significa: sem

---

<sup>136</sup> ARENDT, **A vida do espírito**, p. 512. Grifo nosso.

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 513. Grifo nosso.

espectador.”<sup>138</sup> Vale lembrar aquilo a que já nos referimos no início do capítulo, de que a noção de espectador e de aparência estão intimamente conectadas, posto que só posso falar de aparência na medida em que o aparecer pressupõe tanto um ser que aparece quanto o ser que apreende essa aparência, daí podermos aqui também falar de uma intencionalidade da aparência, já que a aparência não é um substantivo ou predicado isolado: se algo ou alguém aparece, ele aparece para alguém:

Exatamente porque aparecem todos os objetos implicam um sujeito, e como todo ato subjetivo tem seu objeto intencional, também todo objeto que aparece tem seu sujeito intencional. (...) O que quer que apareça visa a alguém que o perceba, um sujeito potencial não menos inerente em toda objetividade do que um objeto potencial é inerente à subjetividade de todo ato intencional.<sup>139</sup>

E logo depois Arendt nos diz:

O fato de que as aparências sempre exigem espectadores e, por isso, sempre implicam um reconhecimento e uma admissão pelo menos *potenciais* tem consequências de longo alcance para o que nós – seres que aparecem em um mundo de aparências – entendemos por realidade – tanto a nossa quanto a do mundo.<sup>140</sup>

A atividade do juízo, como dissemos, utiliza o alargamento do espírito por meio da imaginação para que sejamos capazes de comparar nosso juízo com o dos demais homens, assim, tal perspectiva nos propicia um *espaço público potencial*, do mesmo modo que, como na citação acima, o fato de às aparências ser imprescindível a existência de espectadores implica em um *reconhecimento e admissão potenciais*. O que se diz com isso é que o juízo, posto ser um juízo estético de espectadores, é capaz de ser uma atividade política *potencial* que se move em um *potencial* espaço público.

---

<sup>138</sup> ARENDT, **A vida do espírito**, p. 518.

<sup>139</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 63. Grifo nosso.



Nessa questão acerca do juízo estético do espectador, Arendt, em sua interpretação de Kant acerca do *gosto* e do *gênio*, procura mostrar que gosto é comum tanto ao produtor de obras belas – o gênio – quanto àqueles que a julgam bela ou feia. O gênio tem por tarefa tornar comunicável determinado estado de espírito que comumente é tomado em acepção geral como algo inefável. No entanto, Arendt chama atenção ao fato de que o gosto é imprescindível mesmo ao gênio e essa faculdade comum entre os homens – embora comum seja a faculdade do juízo e do gosto, não o julgamento – está relacionada justamente àquele espaço público potencial que implica em um reconhecimento e admissão potenciais. Arendt, porém, dá mais um passo ao dizer que:

A condição *sine qua non* para a existência de objetos belos é a *comunicabilidade*; o juízo do espectador cria o espaço sem o qual nenhum objeto poderia *aparecer*. O *domínio público* é constituído pelos críticos e pelos espectadores, e não pelos atores ou artesãos. E este crítico e espectador está em cada um dos atores ou artesãos.<sup>141</sup>

Chamei atenção na citação acima por meio de três termos grifados: comunicabilidade, aparecer e domínio público. Neste capítulo fizemos menção ao aspecto intersubjetivo do mundo, garantido principalmente na relação entre aquilo que aparece aos meus sentidos e o mundo comum. Com isso, a comunicabilidade já adquire papel importante nesta interpretação, posto a realidade do mundo ter a ver com o contexto mundano confirmado intersubjetivamente, donde tal intersubjetividade não pode se furtar do seu aspecto comunicativo. O gênio e o espectador, na medida em que tal diferenciação é feita, fazem referência a um espaço no qual a *existência de objetos belos* possam *aparecer*. Esse espaço, no entanto, não é criado por aquele mesmo gênio que cria o objeto belo, mas por aqueles que o contemplam, pelos espectadores. O gênio, porém, não se furta de ser ele mesmo também um espectador, ele é também capaz de julgar, e seu gênio não é possível sem a comunicabilidade presente da pluralidade humana, isto é, o gênio não pode prescindir do gosto, ele parte justamente dessa experiência comum a todos os homens para criar o objeto belo, para tornar comunicável aspectos que geralmente não são considerados como comunicável, em outras palavras: para trazer para a esfera da aparência aquilo que

---

<sup>141</sup> ARENDT, **A vida do espírito**, p. 519. Grifos nossos. Tradução ligeiramente modificada.

espontaneamente não aparecia. Se retomarmos aqui um dos principais argumentos de Arendt – a identidade entre Ser e Aparência –, podemos lembrar mais uma vez o argumento que Arendt tira de Ponty: só se escapa do Ser para o Ser, o que também significa, só se escapa de uma aparência para outra aparência.

Uma das questões que aqui nos chama a atenção é aquilo dito por Arendt acerca do domínio público: de que ele é constituído não pelos atores, mas sim pelos espectadores. Sobre o domínio público não nos deteremos senão brevemente, pois será assunto recorrente do próximo capítulo. Nos parece aqui que aquilo a que Arendt se refere seja o fato de que “o domínio dos assuntos humanos [isto é, o domínio público] consiste na teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos”<sup>142</sup>, donde o juízo é imprescindível para a formação de tal domínio público, tendo aqui como importante ponto as noções de senso comum e de comunicabilidade (que também serão exploradas em suas relações com a aparência e o domínio público no próximo capítulo).

Nesse sentido, Arendt, ainda refletindo sobre o gosto, o juízo e os sentimentos de prazer e desprazer, ilumina melhor essa discussão: o gosto<sup>143</sup>, mesmo sendo entendido como um dos sentidos mais subjetivos e incomunicáveis, atua em comunhão com a imaginação e o senso comum, daí através da mentalidade alargada poder-se tentar compreender o gosto pela perspectiva dos demais homens. O gosto, diz-nos Arendt, relaciona-se com os sentimentos do prazer e desprazer. Primeiramente, ao ser afetado por um objeto, reajo a essa afecção por meio do prazer ou desprazer; mas a questão se estende no que tange o gosto e os sentimentos do prazer ou desprazer: é a aprovação ou desaprovação perante o aprazer do objeto ao meu gosto. Tal (des)aprovação sobre o (des)prazer se refere em um juízo acerca do gosto, em uma reflexão, em re-pensamentos [*after-thoughts*], pois muitas vezes quando se é afetado pelo sentimento do (des)prazer, não se tem controle sobre a afecção, trata-se, então, de refletir sobre o (des)prazer e, talvez, ter também o “prazer de aprovar”, onde “Neste prazer adicional, não é mais o objeto que apraz, mas o fato de que o julgamos prazeroso. (...) [isto é]: nos apraz o fato de o mundo da natureza nos aprazer”<sup>144</sup>, o que poderíamos também dizer: nos apraz aquilo que aparece. Arendt lança, porém, a questão: o que nos faz decidir entre a aprovação do que aparece e a sua desaprovação? Qual o critério? Para respondermos, temos as

---

<sup>142</sup> ARENDT, **A condição humana**, p. 230.

<sup>143</sup> No inglês *taste*, que também se refere ao sentido que em português chamamos de *paladar*.

<sup>144</sup> ARENDT, **A vida do espírito**, p. 524.

interpretações de que se o gosto diz respeito ao belo e o belo diz respeito à comunicabilidade que se baseia no senso comum, podemos repetir com Arendt: “O critério é a comunicabilidade, e o padrão para decidir sobre ele é o Senso Comum”<sup>145</sup>.

Quando se refere ao Senso Comum kantiano, Arendt designa uma “capacidade mental (...) que nos ajusta a um comunidade” e que ele, aqui chamado de *sensus communis*, “é o sentido especificamente humano porque a comunicação, isto é, a fala, depende dele”<sup>146</sup>. O que se afirma nisso é a importância do Senso Comum na apreensão do mundo, da realidade [*realness*] e da aparência. Queremos, com o que foi exposto aqui, ressaltar a centralidade e importância da aparência dentro do pensamento de Hannah Arendt em uma esfera teórico-filosófica. Contudo, como pode já se notar, tais reflexões já nos impelem para questões centrais de seu pensamento político. Talvez as consequências políticas fiquem mais evidentes nos dois capítulos que se seguem, onde termos como senso comum, comunicabilidade (sob outros nomes, tais como: discurso, fala), esfera pública, domínio público, realidade, mundo e aparência serão novamente recorrentes.

---

<sup>145</sup> ARENDT, **A vida do espírito**, p. 524.

<sup>146</sup> *Ibidem*, p. 525.

## PARTE 2 – A DIMENSÃO POLÍTICA DA APARÊNCIA

Após termos estabelecido na primeira parte desta pesquisa algumas considerações acerca da aparência por meio da perspectiva filosófica, iremos aqui nesta segunda parte ressaltar em que medida a aparência tem um significado político e de que modo os caracteres levantados anteriormente podem ser lidos pela via política. Este momento da pesquisa se dividirá em dois capítulos: o primeiro versando sobre a relação entre aparência e política, levantando como tópicos principais a discussão acerca da esfera pública e da sua intrínseca característica de ser um mundo comum assim como um espaço da aparência, interligando com isso a noção de autoapresentação, um dos modos pelos quais aparecemos, junto com a autoexposição, mas distintamente desta, pois enquanto esta é comum a todo ser vivo, a autoapresentação se refere ao revelar-se aos outros por meio da ação e do discurso. Usamos, então, a terminologia de *A vida do espírito* com o conteúdo de *A condição humana* para compreendermos como a dignidade da aparência se reflete na dignidade da política, assim fecharemos este terceiro capítulo (o primeiro da segunda parte da dissertação) com uma leitura sobre a compreensão arendtiana de liberdade e virtude e suas relações com o conceito de aparência, ponto em que nos referiremos com mais frequência ao ensaio “O que é liberdade?” e à obra *Sobre a revolução*.

O segundo capítulo desta segunda parte (o quarto e último capítulo da dissertação) tem como mote a crítica arendtiana à perda de dignidade da política, o que significa, em outros termos, o ofuscamento da esfera da aparência. Não obstante todas as possibilidades de leitura que tal empreitada abrange, este capítulo irá se deter a apenas uma das possibilidades, isto é, far-se-á uma leitura de como tal perda do espaço público, e a conseqüente perda do espaço da aparência, emerge na compreensão de Arendt sobre a nova forma de governo do século XX: o totalitarismo. Dentre as possibilidades – as discussões acerca dos Direitos Humanos, da vitória do *animal laborans*, da bondade e da hipocrisia na política e da questão social –, optamos pelo evento totalitário por ele representar o acontecimento político que abalou as estruturas pelas quais se baseava a vida política do mundo; além do mais, é a tentativa de compreensão do totalitarismo que impulsiona Arendt de novo à sua contínua tentativa de compreensão do mundo. Teremos, para tanto, como texto de referência principal a terceira parte de *Origens do totalitarismo*.

## O DOMÍNIO DA APARÊNCIA E A DIGNIDADE DA POLÍTICA

“E não nos foi dada a linguagem para libertamos as coisas das suas imagens, para levar à aparência a própria aparência, para conduzi-la à glória?”  
(Giorgio Agamben)

Terminamos o segundo capítulo expondo a relação que o Juízo guarda com o domínio público por meio da mentalidade alargada. Essa pesquisa, no entanto, não se deterá nas minúcias que tal empreendimento possui, mas aproveitará tal tema como ponte interpretativa entre uma atividade espiritual e o mundo das aparências, posto o domínio público ser um dos temas centrais das considerações políticas de Arendt. Deste modo, dividimos este capítulo em quatro momentos: 1) o conceito de espaço público que Arendt desenvolve em *A condição humana*, onde ela o faz principalmente em relação a outros dois termos: mundo comum e aparência; disso buscaremos explicitar em que medida o espaço público é o espaço da aparência; 2) a noção de autoapresentação que deixamos em aberto no capítulo dois, termo usado em *A vida do espírito* e que pode ser capturado conceitualmente em *A condição humana*, buscando apoio principalmente no capítulo sobre a ação, fazendo tal análise na noção do *quem* revelado por meio do agir e do discurso; 3) compreensão de como se dá essa autoapresentação na esfera pública, isto é, a esfera da aparência, levantando aqui o conceito de poder dentro da conjuntura política que tem como aporte o espaço público em que uma pluralidade de indivíduos age em conjunto; 4) a concepção política de liberdade e sua relação com o conceito de aparência, a partir de onde se chama ao debate a relação entre ação, política e liberdade, todas intimamente interligadas tanto entre si quanto com a aparência, ressaltando aí o virtuosismo da liberdade por meio da concepção de uma política baseada na ação virtuosa, isto é, uma ação que visa à dignidade humana e política. É, portanto, no intuito de compreender em que medida a dignidade da política significa a dignidade da aparência que faremos o cotejamento de alguns conceitos tratados no capítulo precedente agora em sua dimensão política, compreendendo como os homens aparecem no mundo por meio de seus atos e palavras e constituem nele uma esfera pública baseada na aparência deste próprio espaço público, este que tem sua realidade garantida pela pluralidade humana, assim como

também se ergue por meio da liberdade e enquanto espaço para as ações e para a virtuosidade de cada um que compõe o domínio político.

#### 4.1 Espaço público e aparência: o espaço para se imortalizar

Hannah Arendt, ao levar sua reflexão ao campo da teoria política, levanta discussões sobre o significado da política, e, ao pôr tal assunto em debate, retorna às experiências políticas do mundo antigo, recorrendo às tradições histórico-filosóficas ocidentais que originalmente constituíram espaços públicos onde os homens não se limitavam às atividades compartilhadas com outros animais, mas onde podiam aparecer aos seus iguais, podiam se fazer ver e ser ouvidos. Não à toa, realiza uma releitura do universo greco-romano para buscar compreender o modo como as civilizações antigas entendiam a união política das várias famílias e demos, como a tensão existente entre o público e o privado era mantida, isto é, como coexistiam aquilo que é comum aos cidadãos e aquilo que é propriedade de um indivíduo ou uma família.

Na concepção grega antiga – diz-nos Arendt (2010a) por meio da leitura de grandes estudiosos do tema como Fustel de Coulange<sup>147</sup> e Werner Jaeger<sup>148</sup> – havia uma clara distinção entre o lar e o espaço público. Enquanto o público se referia a um espaço comum no qual os homens interagem entre si, o lar era visto como uma esfera particular de um indivíduo e de uma família, um espaço privado. De fato, o primeiro domínio habitado pelo homem é o *oikos*, o seu lar, isto é, a esfera familiar na qual o indivíduo nasce e realiza suas necessidades vitais. Contudo, a compreensão grega do indivíduo não se limita à saciação das suas necessidades mais básicas para a sobrevivência, nem ao mero fato de viver, mas, sim, de se fazer prolongar no tempo, de realizar feitos que se tornem memórias, de fazer história, de se imortalizar: a vida em casa não gera história. Ora, para gerar história e se imortalizar, o homem precisa aparecer aos outros, e tal aparência não é possível no domínio familiar; para ser visto e ouvido pelos demais homens é preciso que o homem aja em público, no mundo

---

<sup>147</sup> COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga**: Estudos sobre o culto, o direito, as instituições da Grécia e de Roma. Trad. Br. de Jonas Camargo Leite e Eduardo Fonseca. São Paulo: HEMUS, 1975.

<sup>148</sup> JAEGER, Werner. **Paidéia**: a formação do homem grego. Trad. Br. de Artur M. Parreira. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

compartilhado. O domínio privado, por outro lado, já expressa no seu próprio nome aquilo que ele engendra: a privação. Aquele que vive na esfera privada se encontra privado de aparecer, de ser visto e ouvido, de fazer parte da história e de se imortalizar.

A relação existente entre o privado e o público se dava tanto pela tensão proveniente do modo de ser próprio de cada esfera, quanto pela intrínseca conexão entre ambas proveniente de uma certa interdependência. O que chamamos de modo de ser se refere às suas “funções” básicas: o modo de ser da esfera privada é o ocultamento e proteção, ao passo que o da esfera pública é a aparição e a capacidade de o homem imortalizar-se.

Segundo Hannah Arendt (2010a), o termo *público* possui dois significados que, embora não sejam equivalentes, relacionam-se de modo bastante estreito: 1) aquilo que está no domínio público aparece aos demais, pode ser visto e ouvido por quem compartilha este mesmo espaço; e 2) significa o mesmo que mundo, na medida em que mundo não é a mesma coisa que a Terra, ou seja, é um espaço comum criado pelos homens com a finalidade de que nele eles possam aparecer.

Nossa atenção se volta de início ao tópico 7 de *A condição humana* – intitulado “O domínio público: o comum” –, um dos principais pontos em que se trata do conceito do que significa o termo *público* e o modo pelo qual Arendt define a aparência: “Para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade”, de modo que “mesmo as maiores forças da vida íntima (...) levam uma espécie de existência incerta e obscura, a não ser que (...) assumam um aspecto adequado à aparição pública”. Ora, já aqui temos uma formulação demasiado próxima das citadas nos capítulos precedentes onde se articulam aparência, realidade e existência. Dizer que algo não aparece não é o mesmo que afirmar sua não existência, basta lembrarmos do que fora dito anteriormente acerca das noções de aparência autêntica e aparência não-autêntica; esta não aparece por si mesma, mas pode ser trazida à luz, à esfera da aparência, e isso é *como* se então ela passasse a existir, não porque não existisse anteriormente, mas porque sua existência era incerta demais para ser afirmada, isto é, por não ser permeada de realidade, posto que – como já vimos em *A vida do espírito* e podemos também ver em *A condição humana* – “a presença

de outros que vêem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos”<sup>149</sup>.

É na leitura de Arendt acerca da compreensão antiga do espaço público que podemos ter em vista a sua concepção de espaço público e de que modo ele depende da aparência. Segundo Arendt, o que nos ajuda a compreender isso não é a tradição filosófico-política, mas a própria tradição política e literária antiga expressa em poemas e discursos. O homem, na medida em que se percebia o único ser mortal no seio de um universo imortal<sup>150</sup>, tornou-se capaz de se imortalizar por meio de feitos gloriosos, contudo tais feitos provenientes da ação e do discurso, posto não engendrarem nenhuma realidade material, não produzem objetos, não são tangíveis, resultando em efemeridade caso não haja algo que possibilite sua memória. Por conta disso, fazia-se necessário um espaço no qual essa imortalidade pudesse ser efetiva, pois ao ser realizada e não ser capaz de se transformar em coisa alguma, é como se ela se desrealizasse, isto é, deixasse de existir no momento em que ação teve seu término. A realidade, como vimos anteriormente, depende de um contexto compartilhado e confirmado por outros, assim como também de permanecer tempo suficiente para ser percebida e reconhecida pela pluralidade humana. No entanto, ao esvaír-se logo após ser realizada – ou seja, ao se desrealizar na mesma medida em que se realiza –, como poderia os homens tornarem-se imortais? De fato, tal questão comprovaria efetivamente sua constitutiva mortalidade. Arendt faz uma leitura alegórica da batalha de Tróia em que diz que ao voltarem da guerra, os heróis – “a palavra ‘herói’ não era mais que um nome dado a qualquer homem livre que houvesse participado da aventura troiana e do qual se podia contar uma história”<sup>151</sup> – não queriam ser reféns da palavra do poeta, mas precisavam de algo tangível que pudesse assegurar realidade aos seus feitos, de um espaço tangível capaz de garantir que eles não fossem esquecidos, um local em que a memória garantiria uma realidade histórica a eles: que se tornassem imortais.

Esse local é precisamente o outro significado que Arendt atribui ao termo público, o de mundo comum, um espaço compartilhado entre os homens nos quais eles podem aparecer aos seus iguais. Esse mundo não é simplesmente o mundo fenomênico em sua dimensão natural ao qual nos referimos anteriormente, mas “tem a ver com o artefato

---

<sup>149</sup> ARENDT, **A condição humana**, p. 61.

<sup>150</sup> Único na medida em que os deuses são seres imortais, ainda que antropomorfos, e os demais seres vivos fazem parte de um ciclo biológico incessante e onde cada membro não é senão a repetição de sua própria espécie. Cf. ARENDT, **A condição humana**, pp. 21-25.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 233.



humano, com o que é fabricado pelas mãos humanas”<sup>152</sup>, produto da obra humana feito para durar, antecedendo ao nosso nascimento e permanecendo após nossa morte. O mundo, nesse contexto, surge alegoricamente em uma dupla via que se afunila em uma função: o homem cria um espaço imortal (com início, mas sem pensar nele como tendo um fim) como prova de sua potencial imortalidade; esse espaço imortal criado por ele é também a condição para que seus feitos não se percam, para que ele próprio também se immortalize. O mundo é aqui a própria *polis*, que possui mais capacidade que Homero de tornar os feitos de cada um imortal, além de ela própria já ser uma prova da imortalidade do homem. O mundo é aqui o espaço público que torna os homens capazes de aparecer, de ver e de serem vistos, de ouvir e de serem ouvidos; esse mundo artificial criado pelo homem tem como prerrogativa ser ele próprio também um espaço de aparência.

Esse mundo do qual fala Arendt – o mundo enquanto fabricação humana –, embora não idêntico ao mundo fenomênico-natural, não prescinde da qualidade de aparência. Antes de tudo, Arendt o define enquanto um mundo comum. O termo comum não é irrelevante, ele denota o compartilhamento de um espaço que não é privado, um espaço que não é propriedade de alguém, mas algo que tem sua realidade efetivada pelo comum uso de uma pluralidade de indivíduos. É pelo fato de ser um artefato compartilhado entre os homens e no qual eles podem se engajar que faz com que o mundo não possa prescindir de sua característica de ser um espaço de aparência. É um *espaço-entre* [*in-between*] que se interpõe entre os homens, que os une no mesmo tempo em que os distancia, daí Arendt dizer que “Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum (...); pois, como todo espaço-entre, o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si”<sup>153</sup>. Esse espaço-entre que separa e relaciona é imaginado por Arendt na imagem de uma mesa que se oferece como um espaço ao redor do qual os homens se dispõem para se relacionarem de determinada maneira sem, no entanto, recaírem sobre os demais que dividem com ele aquele espaço. O espaço-entre é uma região comum àqueles que se posicionam de modo a serem vistos e ouvidos por todos os outros, isto é, cada um torna-se um ator que surge em cena frente a espectadores, mas na mesma medida em que aparece, ele também capta a aparência daqueles que compartilham com ele aquele espaço, podendo também se configurar como espectador.

---

<sup>152</sup> ARENDT, A **condição humana**, p. 64.

<sup>153</sup> *Ibidem*, p. 64.

A mundanidade de que fala Arendt só é possível, no entanto, sob o pressuposto de que ela durará para além da geração que a institui. O espaço não pode ser imortal se planejado unicamente para o presente. O mundo, se delegado à efemeridade, não passa de um espaço no qual o homem busca um espaço de sobrevivência, pode ser produto da obra, mas apenas com o intuito de manter-se vivo, isto é, como preocupação laborante. Nesse caso, ele não assume aspecto público e político, não se dá enquanto espaço de aparência e muito menos como espaço no qual lhe é possível tornar-se imortal; ele engendra um dos aspectos mais originários do espaço privado: a privatividade, que significa aqui senão a incapacidade de aparecer e de constituir um mundo comum. A mundanidade diz respeito, então, à própria noção de realidade: de permanência, de ser visível (isto é, de aparecer) a uma pluralidade de homens que garanta a sua existência. O domínio público só pode provir, então, desse mundo comum à pluralidade de homens que aparecem e captam a aparência dos demais que coabitam esse espaço-entre, o qual é caracterizado, entre outros aspectos, pela permanência que lhe confere realidade perante à essa mesma pluralidade humana. Daí Arendt dizer:

Só a existência de um domínio público e a subsequente transformação do mundo em comunidade de coisas que reúne os homens e estabelece uma relação entre eles dependem inteiramente da *permanência*. Se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado para os que estão vivos, mas tem de transcender a duração da vida de homens mortais.<sup>154</sup>

O mundo, todavia, não é somente produto da obra, não é apenas por meio da fabricação que se cria um mundo comum. A obra, como já dissemos, também é a responsável por criar o espaço no qual o homem se resguarda do mundo, local em que não é o comum que prevalece, mas o particular. A permanência gerada pela obra assume um aspecto distinto no que tange à criação do espaço privado e do espaço público. Ao erguer um lar, a obra aí tem a função de permanência para aquela família, a permanência da obra, nesse caso, não tem como função assegurar a realidade proveniente da aparência, mas que haja um local em que o homem também possa se ocultar e se proteger da luz do espaço público; é aonde os homens cuidam das suas necessidades vitais. A privatividade não significa, na leitura de Arendt, um aspecto negativo da existência humana; na verdade, ele é imprescindível para a própria

---

<sup>154</sup> ARENDT, **A condição humana**, p. 67. Grifo nosso.

existência política do homem: em linguagem filosófica poderíamos dizer que é condição necessária, mas não condição suficiente. Ora, se o homem não tem um espaço no qual lhe seja possível a manutenção de sua própria vida, não lhe seria possível lançar-se sequer no domínio público. Na verdade, Arendt, ao buscar tal leitura na compreensão grega de sua vida cotidiana, encontra uma reciprocidade que exige a coexistência de ambos os domínios na vida do cidadão: não se trata de abdicar da vida política para cuidar dos assuntos domésticos, assim como adentrar no domínio público não implica em um abandono absoluto de sua vida privada.

O mundo<sup>155</sup>, enquanto artifício humano proveniente da obra, não é o que o torna *comum*, pois como diz Arendt: “a *pólis* não era Atenas, e sim os atenienses”<sup>156</sup>. O domínio público não se restringe apenas aos muros e leis da *polis*, estes sim resultados da obra. O que faz com que o mundo seja comum é sua constitutiva pluralidade, é quando o mundo se torna o espaço da aparência, não à toa Arendt dizer que o “mundo comum só pode sobreviver ao vir e ir das gerações na medida em que aparece em público. É a publicidade do domínio público que pode absorver e fazer brilhar por séculos tudo o que os homens venham a querer preservar da ruína natural do tempo.”<sup>157</sup> Publicidade significa, então, aparência, isto é, a característica que tem o mundo de ser um espaço comum onde a pluralidade humana pode aparecer. O próprio termo comum, pensando em termos de domínio público, já designa a imprescindível relação com a aparência própria ao mundo.

O espaço público, por se configurar como um espaço da aparência localizado no mundo, não é, todavia, passível de ser visto de uma perspectiva absoluta – compreendendo aqui o saber absoluto em seu sentido mais originário: *ab solutum*, “desatado de”, ou seja, para além de todo conhecimento perfilado. Cada um que compõe a pluralidade constitutiva do domínio público vê por meio de um perfil, de modo que só por meio do discurso o homem é capaz de expressar seu ponto de vista aos que tornam esse mundo um mundo comum e não apenas um deserto de coisas. O mundo – como já começamos a ver no segundo capítulo ao nos referir à sua apreensão fenomênica – é apreendido por meio dos nossos sentidos, mas o que lhe confere realidade é o fato de que aquilo que eu apreendo é também apreendido por outrem, ainda que sob uma perspectiva diferente, de modo que o contexto compartilhado entre

---

<sup>155</sup> Cf. ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. **Alienações do mundo**: uma interpretação da obra de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2009.

<sup>156</sup> ARENDT, **A condição humana**, p. 243.

<sup>157</sup> *Ibidem*, p. 67.

os homens e o fato de a eles ser possível o discurso acerca de um mundo comum é o que nos assegura da existência de um mundo comum objetivo. Mais ainda, o fato de cada um poder falar a partir de sua perspectiva do mundo torna a própria experiência do mundo algo mais real, pois no compartilhamento de pontos de vista é como se pudéssemos falar de um alargamento do domínio público; não se trata de uma expansão material do mundo de coisas, mas do espaço intangível gerado pela atividade do discurso e da ação, do domínio político, por assim dizer. É, portanto, por meio da ação e do discurso que o espaço público se mantém e expande a experiência do mundo. É como se disséssemos que o espaço da aparência assumisse aqui uma maior possibilidade de aparecer, pois ao compartilhar minha posição do mundo a outrem e, no movimento contrário, receber de outrem suas experiências acerca do mundo, uma nova faceta do mundo se abre para mim, isto é, outros perfis tornam-se disponíveis ao meu olhar: é como se ouvesse aí um alargamento do perfil pelo qual apreendo o mundo ao mesmo tempo em que esse mundo se revela a mim de outros pontos de vista. Isso não significa, entretanto, que os demais perfis se somem ao meu e que seja possível uma visão que fuja do perfilamento, mas que há no compartilhamento de perfis uma abertura maior ao mundo, pois não me baseio mais unicamente no perfil a que tenho acesso direto, mas ouço de outrem o perfil que se lhe abre por meio da aparência. Nas palavras de Arendt:

A realidade do domínio público depende da presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas nos quais o mundo comum se apresenta para os quais nenhuma medida ou denominador comum pode jamais ser concebido. Pois, embora o mundo comum seja o local de reunião de todos, os que estão presentes ocupam nele diferentes posições, e, assim como se dá com dois objetos, o lugar de um não pode coincidir com o de outro. A importância de ser visto e ouvido por outros provém do fato de que todos veem e ouvem de ângulos diferentes. É esse o significado da vida pública (...). Somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, em uma variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que veem identidade na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo aparecer real e fidedignamente.

A realidade não é garantida primordialmente pela “natureza comum” de todos os homens que a constituem, mas antes pelo fato de que, a despeito de diferenças de posição e da resultante variedade de perspectiva, todos estão sempre interessados no mesmo objeto.<sup>158</sup>

---

<sup>158</sup> ARENDT, **A condição humana**, p. 70. Grifo nosso.

Embora Arendt não utilize em *A condição humana* a distinção de *A vida do espírito* entre *reality* e *realness*, podemos aqui afirmar com base no que foi exposto no capítulo precedente que na referência à noção de realidade da citação acima, tal se trata precisamente da relação entre *reality* e *realness*, isto é, entre a realidade apreendida pelos meus sentidos relativa à objetividade do mundo e a realidade proveniente do senso comum relativo à pluralidade humana. Assim como temos duas dimensões não excludentes da realidade, também o temos em relação ao mundo, de modo que com isso temos uma reverberação de tais aspectos na compreensão da aparência, haja vista um dos modos de a compreendermos é por meio da noção de *mundo das aparências*, incluindo nele precisamente o conceito de espaço público. Temos, então, o mesmo com o espaço público que ao ser entendido enquanto mundo comum e espaço de aparência une em si todos esses termos, a partir de onde emerge neles uma implicação mútua da qual a aparência assume caráter imprescindível e inalienável.

## 4.2 Autoapresentação e espaço da aparência

Após nos dedicarmos ao espaço imortal criado pelo homem no qual ele próprio se torna um ser imortal, faz-se preciso falar do meio pelo qual ele se torna, por sua parte, esse ser imortal. Para tanto, retornamos mais uma vez para *A vida do espírito* em busca do conceito que iluminará o que é dito por Arendt em *A condição humana*: o conceito de autoapresentação.

No contexto de *A vida do espírito*, Arendt traz à discussão o conceito de autoapresentação em um momento que se segue à explicação do que significa a autoexposição (questão exposta no segundo capítulo). Enquanto a autoexposição é tratada enquanto um impulso inato – não à toa o termo retirado de Adolf Portmann ser o *Selbstdarstellung*, que em inglês é vertido por Arendt para *the urge to self-display* –, espontâneo a tudo o que é vivo, a autoapresentação – *the self-presentation* –, por outro lado, está relacionada com a escolha de como apareço aos outros, pois “eu decido o que deve aparecer”<sup>159</sup>. Fora ser apenas esse o modo pelo qual podemos, metaforicamente, falar que o espírito aparece, isto é, por meio da

---

<sup>159</sup> ARENDT, *A vida do espírito*, p. 48.

linguagem e do discurso revelar o que pensamos, Arendt ainda em *A vida do espírito* nos dá elementos para pensarmos já a dimensão política da aparência:

Além do impulso de autoexposição, pelo qual as coisas vivas se acomodam a um mundo de aparências, os homens também *apresentam-se* [*present themselves*] por feitos e palavras, e, assim, indicam como *querem* aparecer, o que, em sua opinião, deve ser e não deve ser visto. Esse elemento de escolha deliberada sobre o que mostrar e o ocultar parece ser especificamente humano. *Até certo ponto* podemos escolher como aparecer para os outros; e essa aparência não é de forma alguma a manifestação exterior de uma disposição interna; se fosse, todos nós provavelmente agiríamos e falaríamos do mesmo modo.<sup>160</sup>

O apresentar-se por meio de feitos de palavras é o modo pelo qual o homem aparece não apenas enquanto ser-vivo, mas como ser capaz de ação, é onde ele transcende sua condição natural sem a abandonar. O apresentar-se não é mesmo que a autoexposição na qual cada ser vivente aparece aos outros, mas diferencia-se desta na medida em que o homem pode escolher aquilo que aparecerá. No momento em que faz com que algo apareça, ele confere a ele existência, realiza-o, torna-o presente no mundo. O que se mostra é aquilo pelo o qual o homem quer “se fazer ver como”: ele será aquele que aparece aos outros. Isso não significa, como o diz Arendt no trecho supracitado, que por meio do agir e do discurso surja um sujeito que não é senão a manifestação de uma subjetividade interior; significa, antes, que cada um pode decidir como quer ser – isto é, aparecer – frente aos outros; esta decisão será realizada por meio daquilo que ele irá fazer ou dizer com/para a pluralidade humana constitutiva do espaço público em que tal decisão virá-à-luz.

O que está em questão na autoapresentação, no apresentar-se de cada um, é o fato de ser por meio de tal mostrar-se aos outros na cena pública que se dá a distinção e a individuação do homem. É o que faz com que falemos de uma pluralidade humana e não simplesmente de uma alteridade. Arendt nos fala disso em *A condição humana*, ao afirmar que “a distinção humana não é idêntica à alteridade”, pois embora esta última seja “aspecto importante da pluralidade”, ela é uma “qualidade comum a tudo o que existe” e “está presente somente na mera multiplicação de objetos inorgânicos”. O homem, no entanto, por meio do discurso e da ação transcende a mera alteridade, de forma que “no homem, a alteridade

---

<sup>160</sup> ARENDT, *A vida do espírito*, pp. 50-51. Grifos da autora.

[*otherness*], que ele partilha com tudo que existe, e a distinção [*distinctness*], que ele partilha com tudo que vive, tornam-se unicidade [*uniqueness*], e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos.”<sup>161</sup>

Aparecer, não somente enquanto impulso, mas como escolha deliberada, é o que faz com que o homem se distinga e se individue, é o meio pelo qual ele se torna um ser singular, único. Tal distinção e individuação só são possíveis por meio da ação e do discurso, e uma não é possível sem a outra<sup>162</sup>; de fato, para Arendt, são tais atividades que tornam um homem um ser humano, pois são através delas que cada um aparece para os outros homens, de modo que “uma vida sem discurso e sem ação – (...) modo de vida em que há sincera renúncia de toda aparência (...) – é literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens”<sup>163</sup>. Cada homem só se distingue e se torna um na medida em que faz parte de um mundo no qual há a constante prerrogativa de que se apareça àqueles que compartilham esse espaço em comum. Trata-se, aqui, do que Arendt chama de natalidade e de sua intrínseca característica política, distintamente da mortalidade, a qual não é senão uma das categorias da metafísica, não à toa afirma que “como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode ser a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico.”<sup>164</sup> A consideração da mortalidade como uma categoria do pensamento metafísico fica ainda mais clara se nos voltarmos para *A vida do espírito*, onde Arendt em diversas passagens nos mostra como a filosofia sempre se voltou de alguma forma para a morte, de modo que sua principal atividade – o pensamento – sempre visou aquilo distante do mundo das aparências, buscando o que só se poderia confirmar após o filósofo abandonar efetivamente este mundo em direção à pura racionalidade. Mas se o filósofo é um ser para a morte – já que mesmo em vida ele já ensaia o pensar apartado do mundo –, o político não o pode ser. Antes, tem que considerar o primado do mundo das aparências, seja criando o espaço de aparência por meio do produzir, seja adentrando nesse espaço pelo posicionar-se, isto é, através de feitos e palavras. Temos aqui a ajuda do texto de Bethânia Assy<sup>165</sup>, onde são distinguidas duas disposições de aparência: a de produção e a de posicionamento. A primeira, à qual já nos reportamos ao

<sup>161</sup> ARENDT, **A condição humana**, p.220.

<sup>162</sup> “(...) desacompanhada do discurso, a ação perderia não só o seu caráter revelador, como (...) o seu sujeito. (...) A ação muda deixaria de ser ação” Cf. *Ibid.*, p. 223.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>164</sup> ARENDT, **A condição humana**, p. 10.

<sup>165</sup> Cf. ASSY, Bethânia. “Hannah Arendt e a dignidade da aparência”. In: DUARTE, André et al (Org.) **A banalização da violência**: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004, pp. 161-171.

discutir o conceito de espaço público, refere-se à fabricação do mundo comum, enquanto que a segunda equivale à capacidade do homem de agir, isto é, posicionar-se no mundo através da ação e do discurso. Por meio deste posicionar-se, o homem se coloca em um espaço de aparência constituído pela pluralidade, pois o *se tornar um ser único* não é uma atividade meramente individual, mas é algo feito entre os homens. Temos nisso um importante aspecto da teoria da ação de Hannah Arendt: a ação política não se dá acima ou abaixo dos homens, não é algo que se faz a favor ou contra eles, mas *com* eles; a ação é um agir-com, pois é na ação conjunta que meu agir e meu discursar adquirem sua característica de aparecer, e o aparecer, ainda que torne possível a singularidade de cada um, é também um aparecer-com, é aparecer não apenas, embora também o seja, para os outros, mas com os outros.

A natalidade, nesse sentido político, é descrita por Arendt como um segundo nascimento, é o nosso adentrar no espaço público, isto é, o posicionar-se. Distintamente de nossa aparição física no mundo – o que poderíamos chamar de primeiro nascimento e que nos traz à vida –, a natalidade descrita por Arendt é o nascer para a vida política, é a assunção política do homem ao adentrar no espaço da aparência compartilhado, é quando ele adquire realidade e existência efetivas. Próprio da natalidade, já que se configura como um segundo nascimento proveniente da escolha deliberada do homem e realizada por ele através do agir e discursar, é a capacidade de iniciar algo. Aqui, Arendt reporta-se à sua interpretação de Agostinho e sua distinção entre *principium* e *initium*: o *principium* se refere ao começo do mundo, enquanto algo criado *ex nihilo* e que é apenas o início de algo, ao passo que o *initium* é o próprio homem, não apenas um princípio, mas aquele ser a partir do qual muitas coisas se iniciam, pois ele mesmo é um iniciador. O homem é, nessa concepção, o ser que por meio da ação é capaz de engendrar algo novo no mundo, ser do qual não se espera a realização apenas do óbvio, pois não é fadado a apenas se comportar, mas a agir, isto é, é capaz de “realizar o infinitamente improvável”<sup>166</sup>.

O segundo nascimento do homem é acompanhado inexoravelmente de sua capacidade de iniciar, de trazer à aparência novidades, motivo pelo qual Arendt diz que “Esse aparecimento, em contraposição à mera existência corpórea, depende da *iniciativa*, mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano”<sup>167</sup>. Temos mais uma vez aqui Arendt fazendo concessões ao que é um ser humano. Não é nossa intenção elaborar uma antropologia a partir do pensamento de Arendt, assim

<sup>166</sup> ARENDT, A **condição humana**, p. 222.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 220. Grifo nosso.



como também não entraremos aqui em questões relativas ao debate sobre a natureza humana, uma vez que a própria Arendt constantemente critica a postura da qual se fala em uma pretensa natureza humana, a qual, segundo ela, só é possível de se dar uma resposta por meio de uma perspectiva teológica. Ora, o humano, não apenas enquanto um exemplar da espécie animal, só se torna um ser distinto e se constitui parte efetivamente de uma comunidade humana plural na medida em que se individua, em que aparece para e com os outros, em que inicia algo pela ação e revela quem é pelo discurso. Esse aparecimento a partir do posicionar-se de cada homem significa o aparecer de *quem*<sup>168</sup> alguém é e não apenas “‘o que’ alguém é – os dons, qualidades, talentos e defeitos que se podem exibir ou ocultar”<sup>169</sup>. O aparecimento do *quem*, no entanto, só é possível no estar junto dos homens, pois o *quem* que sou não aparece para mim, mas apenas para aqueles que compartilham comigo o domínio público, e justamente por não se restringir às qualidades do *que* sou, o *quem* não é descrito: os outros vêem quem sou, mas não podem dizê-lo sem constantemente findar em descrições qualitativas.

O que está em questão e que queremos pontuar é o fato de que, no pensamento de Hannah Arendt, tudo aquilo que faz do homem um ser não meramente animal, mas um ser político capaz de produzir algo imortal e de ele próprio se imortalizar, está vinculado à noção de aparência, seja para o domínio público, seja para a própria existência política do homem. A importância da aparência para a compreensão da teoria política de Arendt se dá por essas duas vias, pois para “desvelar o agente juntamente com o ato, a ação requer, para o seu pleno aparecimento, a luz intensa que outrora tinha o nome de glória e que só é possível no domínio público”<sup>170</sup>. É só através do aparecer do agente e do ato em um domínio público, o qual tem como uma de suas características centrais ser um espaço de aparência, que é possível falarmos tanto de um espaço público quanto de uma ação política; ambos estão interligados de tal forma que a existência de cada um só é possível mediante a existência do outro.

---

<sup>168</sup> Cf. ANDREIUOLO, Beatriz. “Os homens do mundo e a diferença entre que e quem”. *Argumentos*, ano 5, n. 9 – Fortaleza, jan./jun. 2013, pp. 216-229. A análise feita por Andreiuolo sobre a diferença entre os termos *que* e *quem* tem como marca a utilização do texto *Homens em tempos sombrios* de Arendt, assim como um debate com a perspectiva da impessoalidade e impropriedade do homem no âmbito público feito por Heidegger em *Ser e tempo*. Andreiuolo defende uma apropriação com ressalvas de Heidegger por Arendt, cuja a autora de *A condição humana* está a par com o diagnóstico de Heidegger sobre o palavrório que tomou conta do mundo, entretando, não significa daí que o homem tenha que ficar restrito às esferas da intimidade e da privacidade, mas que lhe é ainda (ou melhor, somente) possível se individuar no domínio público.

<sup>169</sup> ARENDT, **A condição humana**, p. 224.

<sup>170</sup> *Ibidem*, p. 225.

É, portanto, na autoapresentação que alguém mostra quem é, pois é no aparecer para/com os outros em um espaço de aparência que os homens se individualizam e constituem, nesse mesmo movimento, o próprio espaço da aparência, compreendido aqui não apenas como o mundo fabricado, mas o espaço intangível que constitui a política. Fala-se, aqui, de uma dupla intangibilidade: a do quem e do domínio público. O fato de ambos serem cooriginários e intangíveis não é mera coincidência, mas está vinculado à própria intangibilidade da aparência. Ora, se olharmos atentamente para as duas disposições da aparência da qual falamos acima – produção e posicionamento – elas se nos revelam sob outro nome: tangibilidade e intangibilidade. Se de um lado temos *o que* são os homens, há, de outro, *quem* eles são; temos o mundo e o espaço público enquanto obra humana, mas também o temos enquanto a teia de relações humanas que é o espaço público proveniente não da obra, mas da ação humana; do mesmo modo, temos a aparência em sua dimensão tangível (e da qual podemos falar remetendo ao conceito de *verdade* em sentido estrito), mas também temos a aparência em sua dimensão intangível, sem, com isso, significar um retorno da aparência ao campo da razão e da qual não podemos falar da noção de verdade. A aparência intangível nos propicia um discurso do qual a verdade não está excluída, mas que, em contrapartida, chamamos também à questão da compreensão e da opinião.

Dar à aparência essa intangibilidade, assim como às ações humanas e ao próprio domínio público, é inserir neles o “fato básico da incerteza, (...) não apenas de todos os assuntos políticos, mas de todos os assuntos que se dão diretamente entre os homens”<sup>171</sup>. Reduzir tudo isso apenas ao seu aspecto tangível, ou seja, adotar a perspectiva materialista na política, é buscar fazer um seguro contra as incertezas que cada ação traz. Toda essa distinção relacionada à (in)tangibilidade pode ser remetida àquela feita no segundo capítulo entre *realness* e *reality*, momento da discussão em que as considerações acerca do mundo entram também nessa perspectiva.

A ação e o discurso ocorrem entre os homens, uma vez que a eles são dirigidos, e conservam sua capacidade de revelar o agente [*agent-revealing*] mesmo quando o seu conteúdo é exclusivamente “objetivo”, dizendo respeito às questões do mundo das coisas no qual os homens se movem (...). A maior parte da ação e do discurso diz respeito a esse espaço-entre, (...) de sorte que a maior parte das palavras e atos *refere-se* a alguma *realidade objetiva mundana*, além de ser um desvelamento do agente que atua e fala. (...) o espaço-entre físico e mundano (...) é recoberto e (...) sobrelevado por

<sup>171</sup> ARENDT, **A condição humana.**, p. 227.

*outro espaço-entre inteiramente diferente*, constituído por atos e palavras, cuja origem se deve unicamente ao agir e ao falar entre os homens diretamente uns *com* os outros. Esse segundo espaço-entre não é tangível (...). Mas, a despeito de toda a sua intangibilidade, o espaço-entre é tão real quanto o mundo das coisas que visivelmente temos em comum. Damos a essa realidade o nome de “teia” de relações humanas.<sup>172</sup>

Para além do espaço-entre objetivo e mundano, ao qual podemos remeter o termo *reality*, a teia de relações humana é precisamente o *realness* da qual falamos, é o espaço-entre intersubjetivo proveniente da ação e discurso entre os homens. Isso não significa que haja aí uma separação das realidades e que cada uma seja independente de outra e com ela não se comunique. Na verdade, assim como na relação entre *reality* e *realness*, para a existência da teia de relações humanas não se pode eliminar o mundo de coisas que é produto da fabricação, mas, em contrapartida, não se deve reduzir a teia de relações humanas a um produto, haja vista a ação e o discurso não engendrarem nenhum objeto tangível no mundo das coisas. Se podemos falar de alguma produção nesse meio, é apenas da produção de estórias [*stories*], as quais, embora resultem da ação e do discurso de um sujeito revelado enquanto agente e paciente, não são forjadas por ele, mas por alguém que as conta: ator e autor não se equivalem. Está aqui incluída a noção da aparência que alguém revela, o seu *quem*, mas que ele próprio, por sua vez, não é capaz de apreender. O que resulta do seu aparecer não é completamente aberto a ele mesmo, mas se mostra às demais pessoas que compartilham esse espaço e que podem transformar o evento em uma estória, de modo que as estórias compreendidas sempre no intervalo entre o nascimento e morte, começo e fim são, na concepção de Arendt, “a condição pré-política e pré-histórica da história [*history*]”<sup>173</sup>. Isso significa, no que estamos aqui propondo, que a aparência, no que concerne à filosofia da história de Arendt, também assume aí caráter indispensável para sua compreensão, haja vista ser a estória, primeiro, resultado da aparência revelada pelo ator e contada em forma de discurso pelo autor, que traz de volta à aparência as estórias que por ventura ou não tenham sido recoberta por trevas.

Odilio Aguiar<sup>174</sup> explora tal compreensão do contador de estórias [*storyteller*] para compreender como a Filosofia desponta no pensamento de Hannah Arendt. Nessa tarefa,

<sup>172</sup> ARENDT, **A condição humana**, pp. 228-229. Os seguintes foram grifos nossos: “*realidade objetiva mundana*” e “*outro espaço-entre inteiramente diferente*”.

<sup>173</sup> *Ibidem*, p. 231.

<sup>174</sup> Cf. AGUIAR, “O Filósofo como *storyteller*”. In: **Filosofia, política e ética em Hannah Arendt**, pp. 19-31.

o contador de estórias não descreve fatos, mas os dota de significado, garante, em certa medida, a dignidade humana. Não se trata de uma reificação, pois, ainda que sejam produzidas pelo autor, essa produção não se iguala à reificação, pois tem como “objeto” algo intangível. A dignidade da aparência não se reduz à descrição do que aparece, mas está em conformidade direta com a dignidade humana e, do mesmo modo, com a dignidade da política. A dignidade está no fato de que o homem não é simplesmente um animal que vive e produz coisas, também não é uma máquina que nos capacitaria prever todos os seus movimentos: ele engendra coisas no mundo, mas também se individua, age, discursa, aparece para e com outros homens que compartilham com ele um espaço comum; sua atividade não se resume unicamente ao comportamento, mas é capaz também de ação, de pensar e de julgar. Ele só aparece ao rejeitar a mera sobrevivência no lar e, assim, ao se lançar ao mundo, passa a existir e a se dotar de uma realidade possível apenas mediante a luz característica do espaço público. Esse é um dos motivos pelo qual Arendt diz que “o teatro é a arte política por excelência”, pois sabendo que não é possível capturar plenamente *quem* é desvelado na estória contada, isto é, da impossibilidade de reificação do ator em sua dimensão intangível, “as identidades intangíveis dos agentes na estória (...) só podem ser comunicadas por meio da imitação de seu agir”<sup>175</sup>; é como se no palco imitassem o domínio político no qual os homens agem e discursam.

No entanto, e aqui a figura do *storyteller* se mostra mais uma vez importante, “a ação só se revela plenamente para o contador da estória”, pois “a luz que ilumina os processos da ação e, portanto, todos os processos históricos só aparece quando eles terminam”<sup>176</sup>. É no término da ação que ela se desvela plenamente, assim como só emerge o significado da estória e de seu(s) ator(es) quando finda o agir e o discursar. Por não aparecer para si mesmo, o ator não tem controle pleno do modo como se revela, seu *daimon* não aparece aos seus olhos, mas apenas para aqueles que o olham, daí a imprevisibilidade que a ação carrega em seu cerne. Pelo mesmo motivo, na medida em que o domínio político é constituído pela ação, a própria política, na concepção de Arendt, guarda também em seu âmago a constitutiva imprevisibilidade, daí surgindo as tentativas de reduzir a política ao campo da fabricação ou mesmo do trabalho. É na busca por tornar a política uma saber preciso que se exclui da política a ação e a substitui pela fabricação, ou seja, é a tentativa de restringir a realidade, o espaço público, o mundo somente à sua dimensão de obra humana: aí a aparência se reduz à

---

<sup>175</sup> ARENDT, A **condição humana**, p. 235.

<sup>176</sup> *Ibidem*, p. 240.

produção, a realidade só existe enquanto *reality* e o mundo se restringe à sua mera matéria, ao seu estar-aí.

Todavia, em sua interpretação do domínio público, Arendt procura mostrar que ele é constituído, antes de tudo, não pelo espaço físico, mas pela teia de relações humanas advinda da ação e do discurso. Em sua constante interpretação do mundo grego, que não se reduz à descrição historiográfica, compreende o espaço físico estrutural, assim como a lei, apenas enquanto a obra que auxilia na preservação do potencial espaço público que há “sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação”<sup>177</sup>, pois “a *pólis* não era Atenas, e sim os atenienses”<sup>178</sup>. Isso não significa um desprezo com o artefato humano ou mesmo com as leis, pois “As leis circunscrevem cada novo começo e (...) asseguram a sua liberdade de movimento (...): garantem a preexistência de um mundo comum.”<sup>179</sup> No entanto, o domínio público não se restringe apenas a isso, pois, para Arendt, “é como se os muros da *pólis* e os limites da lei fossem erguidos em torno de um espaço público preexistente, que, entretanto, sem essa proteção estabilizadora, não perduraria, não sobreviveria ao próprio instante da ação e do discurso”<sup>180</sup>. A obra não é, na verdade, o espaço público, mas aquilo pelo qual se busca dar a este domínio o destino de não ser esquecido; não é à toa que Arendt afirma a seguinte correlação: “os limites das leis positivas são para a existência política do homem o que a memória é para sua existência histórica”<sup>181</sup>, isto é, a lei não é proveniente da ação, mas, da obra; no entanto, dá ao homem uma estrutura sob a qual ele pode agir.<sup>182</sup>

O domínio público é, nesse sentido, delimitado pelas leis e muros e guarda com ambos certa relação sem, com isso, se limitar a eles, mas, ao contrário, transcende-os e os ergue com o intuito de assegurar algo mais originário e próprio do homem: o espaço da aparência advindo da ação e do discurso. Nesse sentido, “a *pólis* não é a cidade-Estado em sua localização física; é a organização das pessoas tal como ela resulta do agir e falar em conjunto”, ou seja, “trata-se do espaço da aparência (...), o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim; onde os homens existem não meramente como as outras coisas

<sup>177</sup> ARENDT, **A condição humana**, p. 249.

<sup>178</sup> *Ibidem*, p. 243.

<sup>179</sup> *Idem*, **Origens do totalitarismo**: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo. Trad. br.: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 517.

<sup>180</sup> *Idem*, **A condição humana**, p. 247.

<sup>181</sup> *Idem*, **Origens do totalitarismo**, p. 517.

<sup>182</sup> Embora não façamos aqui uma interpretação sobre o papel das leis no pensamento político de Arendt, é interessante perceber que a lei, enquanto produto da obra humana assim como os muros da cidade, ao assegurar a existência política do homem, ela o faz por proporcionar a ele uma estrutura na qual lhe é possível agir, motivo pelo qual faremos no capítulo seguinte uma breve interpretação do espaço da aparência em relação a algumas formas de governo.

vivas ou inanimadas, mas fazem explicitamente seu aparecimento”<sup>183</sup>. Fica claro nesta passagem o quanto a política e a aparência estão conectadas, o quanto a aparência é inalienável da política, haja vista o seu espaço se configurar como um espaço de aparência em que cada homem se distingue e se mostra como um ser único aos demais, onde ele adquire realidade e passa a existir aos outros, de modo que, em conformidade com isso, os demais homens que fazem parte deste espaço também passam a existir para ele e, assim, serem revestidos da realidade proveniente do estar junto. Nesse mesmo movimento, além da realidade dos homens, o próprio mundo passa a ser real, pois, nas palavras de Arendt:

Para os homens, a realidade do mundo é garantida pela presença dos outros, pelo fato de aparecerem a todos, “pois o que aparece a todos, a isso chamamos Ser”, e tudo o que deixa de ter essa aparência surge e se esvai como um sonho, íntima e exclusivamente nosso, mas desprovido de realidade.<sup>184</sup>

O domínio público é o que poderíamos chamar de “produto” da ação e do discurso – sem compreender aí produto enquanto obra –, o que nos dá, no mesmo movimento, o espaço de aparência. A obra aliada àquilo proveniente da ação e do discurso tem a função de amenizar a peculiaridade da ação e do discurso: seu caráter efêmero, sua não sobrevivência após o próprio ato. Essa efemeridade se dá pelo fato de a ação e o discurso não engendrarem nada, de modo que, ao fim da atividade e do estar junto – isto é, da dispersão dos homens – o espaço da aparência se esvai. O domínio público só existe no estar junto dos homens, porém, tal existência não é necessária, mas potencial, pois não há garantia de que os homens, apenas por estarem juntos, façam entre eles esse espaço-entre que é o domínio da aparência. Além deste, o que surge quando os homens se reúnem na modalidade da ação e do discurso e que desaparece quando eles se separam é também o poder [*power*], não compreendido por Arendt enquanto sinônimo ou correlato sequer próximo da força [*force*] ou do vigor [*strenght*].

O domínio público não é mantido, contudo, pelos produtos da obra, mas por algo que também é intangível e que, assim como o próprio espaço público, desvanece quando os homens não têm mais o agir e o falar em sua dimensão plural. Diferente da violência – atividade pré-política que tem como base o vigor e sua ineliminável materialidade, além do

---

<sup>183</sup> ARENDT, A **condição humana**, p. 248.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 248. A passagem que Arendt cita é de “Aristóteles, **Ética a Nicômaco**, 1172b36ss”.

fato de prescindir da ação e do discurso com os outros –, o poder, ao contrário, só existe onde os homens convivem por meio da ação e do discurso, não sendo possível que ele surja no homem isolado e capaz de utilizar seu vigor para alcançar os fins que almeja. Distintamente da violência que comumente é utilizada visando algum resultado, o poder, justamente por provir da ação e do discurso, não tem um fim ou um resultado distinto de si mesmo, mas, na verdade, visa à manutenção do espaço da aparência, do domínio público. Configura-se, nesse sentido, enquanto a atualidade, *energéia* que mantém a teia de relações humanas coesa, pois fia-se não em produtos ou na relação meio-fim, mas em garantir a cada um a possibilidade de agir e falar em público, de aparecer e ser dotado de uma existência política efetiva, de ser capaz de se immortalizar na mesma medida em que se distingue e mostra àqueles que coabitam o espaço da aparência *quem* ele é; é assegurar que a política tem como critério para a ação e para o discurso a grandeza, a virtude. O poder advindo da ação e do discurso passa a ser prerrogativa para que a ação e o discurso ainda sejam possíveis, pois busca assegurar que a teia de relações humana que é o domínio público não se rompa.

Sem a ação para inserir no jogo do mundo o novo começo de que cada homem é capaz por haver nascido, “nada há de novo sob o sol”; sem o discurso para materializar e memorar (...) as “coisas novas” que aparecem e resplandecem, “não há recordação”; sem a permanência duradoura de um artefato humano, não poderá “restar com os vindouros uma recordação das coisas que estão por vir”. E sem o poder, o espaço da aparência produzido pela ação e pelo discurso em público se desvanecerá tão rapidamente como o ato vivo e a palavra falada.<sup>185</sup>

Na passagem acima encontramos diversos conceitos tratados no decorrer deste capítulo: é pela natalidade, categoria diretamente relacionada à ação, que algo novo aparece ao mundo, ao passo que pelo discurso a ação narrada pelo *storyteller* é capaz de ser recordada por outras pessoas e, assim, passa, ainda que precariamente, a ser revestida de um caráter imortal, ou de pelo menos sobreviver à morte do ator. Ademais, é na criação do espaço físico que abriga o domínio público que tanto a ação quanto o discurso podem ser lembrados e virar história sem correr o risco do esquecimento, além de, pela permanência da obra, assegurar que a ação e o discurso sejam práticas recorrentes e que, portanto, os indivíduos possam se dedicar à vida pública e criar uma teia de relações baseada no estar junto dos cidadãos e geradora poder que, também por sua parte, tem a tarefa de assegurar a existência do espaço da

<sup>185</sup> ARENDT, **A condição humana**, 255.

aparência que é o domínio público. Tudo isso por conta da intangibilidade própria ao espaço da aparência, ao domínio público, à ação e ao poder, os quais, embora compartilhem desta certa independência material, podem ser mantidos quando reunidos.

Estando todos estes termos imbricados com a compreensão da aparência, parece-nos que fica claro sua intrínseca relação com a política no pensamento de Hannah Arendt. Tais questões, no entanto, também podem ser compreendidas sob outros aspectos que, em seguida, buscaremos, ainda que de modo breve, discutir no intuito de alargar o debate e oferecer outras chaves de leitura para a relação entre aparência e política.

### 4.3 O aparecer da política na virtuosidade da liberdade

Durante este capítulo, baseamos nossa argumentação na tentativa de explicar o sentido da imortalização do homem por meio da política, da vivência em público, isto é, de se imortalizar por meio da aparência. Para tanto, há um certo abandono do espaço privado no lançar-se à vida pública, de modo que esse abandono momentâneo do lar em vista da individuação e da imortalização pode ser lido também por meio da questão da virtude<sup>186</sup> e, mais ainda, da liberdade. Não significa, contudo, que o libertar-se das necessidades advindas da privacidade vá levar inexoravelmente à liberdade: libertação e liberdade não são expressões similares de uma mesma realidade, pois “a libertação pode ser a condição da liberdade, mas de forma alguma conduz automaticamente a ela”<sup>187</sup>. Enquanto a libertação precede a liberdade por meio do liberar-se da necessidade – e isso pode, em certa medida, ser feito sem a ajuda de outros homens ou mesmo por meio da dominação exercida sobre outrem –, a liberdade requer a coexistência dos homens entre si, de um espaço em comum em que possam aparecer livremente aos demais, daí Arendt dizer que a liberdade só é possível quando exercida na “companhia de outros homens que estivessem no mesmo estado, e também de um

---

<sup>186</sup> Ainda que tal questão possa ser desenvolvida em diálogo com Aristóteles, reportar-nos-emos à discussão relacionada a Maquiavel.

<sup>187</sup> ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**. Trad. Br. de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das letras, 2011, p. 57.



espaço público comum para encontrá-los (...), no qual cada homem livre poderia inserir-se por palavras e feitos”<sup>188</sup>.

Distintamente da tradição filosófica que a precede, Arendt não reduz a liberdade à uma expressão de um eu interior ou simplesmente à liberdade de movimento. Sua compreensão da liberdade se move dentro de seu entendimento da teoria política, isto é, liberdade é liberdade política. Em sua concepção, as considerações sobre a liberdade não podem ser deixadas à parte ao tratarmos de política, seja para a exaltar ou mesmo para miná-la. Hannah Arendt, longe de se aliar aos seus detratores, promove um elogio da liberdade, posto que em sua perspectiva a “*raison d’être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação”<sup>189</sup>.

No decorrer deste capítulo, reportamo-nos constantemente aos conceitos de autoapresentação e espaço público e sua relação com a aparência, onde o espaço público constitui o espaço da aparência em que cada um pode se fazer ver e ouvir. Isso só era possível, segundo a leitura que Arendt faz da compreensão política grega, porque foi na experiência política das cidades-Estados gregas que a liberdade emergiu como fenômeno político sob a forma de isonomia: a igualdade proporcionada pela lei. A intenção que há na criação de um mundo em comum capaz de proporcionar aos homens um espaço de aparição onde eles possam aparecer e, com isso, existir e tornar reais a si mesmos e ao próprio mundo, além da imortalização, é de que a desigualdade natural a que todos os homens eram fadados fosse superada. Justamente “porque os homens eram por natureza (φύσει) não iguais” que eles “precisavam de uma instituição artificial, a pólis, que em virtude de seu νόμος, os tornaria iguais.”<sup>190</sup> Essa igualdade, porém, não significava meramente a igualdade de condições que provém da libertação, mas a igualdade de partilhar livremente o espaço público. Assim, não podemos simplesmente dizer que o espaço público surge no estar junto dos homens – embora nesse estar junto haja potencialmente uma geração de poder e de um espaço de aparência –, mas depende da fundação de um espaço de liberdade. Isso porque a liberdade, já no sentido grego, exigia a presença de outros entre pares sem a mediação do domínio sobre outrem, mas, a partir de e para além disso, também demandava que houvesse um espaço de aparência para

---

<sup>188</sup> ARENDT “O que é liberdade?”. In: ARENDT, **Entre o passado e o futuro**, p. 194.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>190</sup> *Idem*, **Sobre a revolução**, p. 58-59.

algumas atividades humanas, pois estas “apareceriam e seriam reais somente quando fossem vistas, julgadas e lembradas por outros”<sup>191</sup>.

A igualdade entre pares só se tornava real na medida em que era criada artificialmente pelo homem em detrimento da sua mera existência natural e em favor da liberdade. Nesse sentido, a liberdade não é entendida enquanto expressão de uma natureza humana que é atualizada pelo homem na criação da cidade, mas, antes, como a investida do homem contra a sua naturalização na busca de dignidade por aquilo feito através do esforço humano. Assim como vimos com relação às experiências que o pensar se retira do mundo das aparências para, dessensorializando-as, transformá-las em conceitos, Hannah Arendt diz que o mesmo foi feito tradicionalmente<sup>192</sup> com a concepção de liberdade. Defende, assim, que a liberdade só existe em sentido político e que “o fenômeno da liberdade não surge absolutamente na esfera do pensamento”<sup>193</sup>; compreende, então, que a busca por uma liberdade interior advém do fato de o homem ter experimentado inicialmente a liberdade efetivamente política no mundo e, não mais a possuindo, ter se refugiado no pensamento e buscado nessa esfera abstrata um espaço em que possa se chamar de livre, ou seja, “as experiências de liberdade interior são derivativas no sentido de que pressupõem sempre uma retirada do mundo onde a liberdade foi negada para uma interioridade na qual ninguém mais tem acesso”<sup>194</sup>, de modo que “o homem nada saberia da liberdade interior se não tivesse antes experimentado a condição de estar livre como uma realidade mundanamente tangível”<sup>195</sup>.

Como já apontamos, a liberdade política não se resume também a uma mera liberdade de movimento ou à saciação das necessidades vitais, a qual chamamos acima em conformidade com Arendt de libertação. No entanto, tal liberdade de movimento está mais próxima da liberdade política do que está a liberdade interior. Pois, ao passo que esta não é senão uma fuga proveniente da ausência de uma liberdade autêntica, aquela guarda estreita relação com a liberdade política, pois, em linguagem filosófica, podemos dizer que ela é causa necessária, embora não seja causa suficiente, da liberdade política, pois a “liberdade [política] (...) era precedida da libertação: para ser livre, o homem deve ter se libertado das necessidades

---

<sup>191</sup> ARENDT, **Sobre a revolução**, p. 59.

<sup>192</sup> Esta tradição é composta pelos grandes clássicos da filosofia política, mas também por meio de uma tradição teológico-filosófica, cujo representante citado por Arendt é São Paulo e sua concepção de vontade.

<sup>193</sup> ARENDT, “O que é liberdade”, p. 191.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 194.

da vida”<sup>196</sup>. Já que “a libertação (...) é de fato uma condição para a liberdade”<sup>197</sup>, isso significa precisamente que ela é uma preparação para que seja possível a liberdade política, é onde os homens começam a abandonar seu caráter meramente natural suprindo as necessidades que lhe são intrínsecas. É libertando-se das necessidades relativas à vida natural e tornando real sua “liberdade” de movimento que os homens, e não apenas o homem, podem garantir à liberdade política uma realidade concreta.

Esta perspectiva se guia por uma concepção na qual os homens não põem como discussão central a vida natural e particular de cada um, mas trazem à tona o mundo comum como aquilo que diz respeito à pluralidade humana e que esta mesma pluralidade só é possível mediante a compreensão da liberdade política enquanto uma liberdade que não tem como fim o domínio sobre outros homens, mas a possibilidade de que cada um se expresse por meio de feitos e palavras no mesmo movimento em que busca garantir a existência de um mundo comum; isto é, é na criação artificial de uma esfera capaz de tornar os homens iguais e livres, superando aí o homem em sua mera dimensão natural, que reside a dignidade da política. Esta sua dignidade, porém, não pode ser desvinculada da dignidade da aparência, pois é o caráter de ser um espaço de aparência que faz com que a esfera política seja permeada de realidade e existência. Não é à toa que a liberdade, em sua relação indissociável com a política, não pode prescindir da aparência. É o mundo artificial criado pelos homens que possibilita a existência da liberdade, mas essa existência é condicionada à aparência advinda da ação e do discurso, isto é, as atividades por meio das quais cada homem faz sua aparição no mundo comum é condição insuperável da liberdade. Na verdade, poderíamos realizar neste ponto uma leitura inversa de que a ação e o discurso só são possíveis mediante a liberdade política, no entanto, parece-nos mais exato falarmos: a existência da liberdade política e a aparição por meio da ação e do discurso são cooriginárias. Só existe liberdade em sua manifestação, isto é, em seu aparecer, e o aparecer do espaço público e do agente só é possível pela fundação da liberdade. Não se trata, como se poderia julgar, de um círculo vicioso, mas de um duplo movimento em um só. Trata-se, antes, da inexorável ineliminabilidade da aparência. A dignidade da política e a dignidade da aparência são correlatas a tal ponto que podemos dizer que ambas emergem no mesmo movimento engendrado pela ação e pela liberdade.<sup>198</sup>

---

<sup>196</sup> ARENDT, “O que é liberdade”, p. 194. Tradução ligeiramente alterada.

<sup>197</sup> *Idem*, **Sobre a revolução**, p. 61.

<sup>198</sup> É porque a liberdade e a política tem à ver com os homens, em vez do homem natural e particular, que Hannah Arendt diz a Elfride Heidegger em uma carta de 10 de fevereiro de 1950 se dispondo a uma discussão de caráter político a seguinte frase: “O *argumentum ad hominem* é a ruína de todo entendimento,

O papel da liberdade não é de um simples conceito, mas de ser a “*raison d’être* da política”, pois se a liberdade é a “razão de ser” da política isso não nos dá simplesmente uma subserviência da liberdade à política, mas uma relação indissociável a tal ponto de Arendt afirmar que “a liberdade como fato demonstrável e a política coincidem e são relacionadas uma à outra como dois lados da mesma matéria.”<sup>199</sup> Isso nos leva, então, à discussão sobre como é possível pensarmos em uma política sem liberdade, isto é, sobre como compreender aquelas formas de governo que têm como característica a privação de liberdade política ao povo.<sup>200</sup>

Étienne Tassin, ao propor uma *política da aparência* em Hannah Arendt, busca fazer tal leitura na relação que ela guarda não apenas com o espaço público, mas da aparência resultante da virtude, mais ainda, da noção de virtuosidade, haja vista que “aparência e virtuosidade aproximam a política das artes de execução (diferentemente das artes de fabricação)”<sup>201</sup>, parafraseando aqui Arendt que diz ser a virtuosidade “uma excelência que atribuímos às artes de realização (à diferença das artes criativas de fabricação) onde a perfeição está no próprio desempenho e não em um produto final”<sup>202</sup>. Aqui podemos perceber novamente o conteúdo dos conceitos mencionados anteriormente, isto é, a política baseando-se em uma *realness* mantida pelo posicionar-se através da ação e discurso de cada homem em um espaço de aparência. Isso não significa uma total independência da outra dimensão – a da fabricação, a do produzir, a da *reality* –, mas uma distinção importante que propicia de ambos os lados a dignidade da política.

A ação, como já discutimos no decorrer do capítulo, distingue-se da fabricação, entre outros, por não deixar atrás de si nenhum objeto, mas ter seu fim em si mesma. Na medida em que a ação diz respeito de modo direto à questão da política, como já evocamos, e à política não se pode furtar a noção de liberdade, Arendt compreende que a ação é uma atividade executada em liberdade, isto é, ela é livre seja de motivos, seja “do fim intencionado com um efeito previsível”, o que significa não que motivos e fins estejam sempre ausentes da ação política, mas que ela é livre para transcendê-los. A interconexão entre liberdade e ação é

---

porque abarca algo que se encontra fora da liberdade humana.” ARENDT, Hannah; HEIDEGGER, Martin. **Correspondência – 1925 / 1975**. Organização de Ursula Ludz; tradução brasileira de Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 55.

<sup>199</sup> ARENDT, “O que é liberdade”, p. 195.

<sup>200</sup> Este questão será tratada no quarto capítulo, cujo conteúdo não se estenderá a todas as formas de governo (projeto que obviamente demandaria uma análise própria), mas se deterá em uma análise relativa ao sistema totalitário.

<sup>201</sup> TASSIN, “La question de l’apparence”, p. 77.

<sup>202</sup> ARENDT, “O que é liberdade?”, p. 199.

ainda mais profunda no pensamento de Arendt, pois ao afirmar que a ação deve ser livre para transcender motivos e fins, Arendt que dizer que ela não é presa a uma cadeia causal que tem como consequência a ação executada, assim como a ação não é guiada pela perspectiva de meio-fim, daí a imprevisibilidade ser uma das características da ação descrita por Arendt em *A condição humana*.

Já nos reportamos sobre como a ação não se dá contra ou a favor dos homens, mas *com* eles; assim como também já dissemos que a liberdade é uma criação humana, um artifício para superar sua condição natural de desigualdade, que visa a igualdade, de modo que a liberdade só existe entre homens. Ambas – ação e liberdade – pressupõem a pluralidade humana (não à toa a conhecida frase de Arendt de que a “pluralidade é especificamente *a* condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *a conditio per quam* – de toda vida política”<sup>203</sup>) e, além disso, só existem na medida em que são realizadas, daí Arendt dizer: “o surgimento da liberdade (...) coincide sempre com o ato em realização. Os homens *são* livres (...) enquanto agem, nem antes, nem depois; pois *ser* livre e agir são uma mesma coisa”<sup>204</sup>; e isto é o mesmo que dizer: os homens são livres na medida em que fazem seu aparecimento aos outros homens, e esse aparecimento só é feito mediante a ação (e o discurso). Política, liberdade e ação, além de imprescindíveis umas às outras, também não podem prescindir da aparência, pois é na medida em que homens aparecem uns para os outros que eles passam a existir e, mais que isso, tornam-se livres e capazes de trazer à realidade um mundo comum: é na esfera da aparência que se funda o próprio domínio político.

Fiando-se na noção de uma ação livre, Arendt, leitora aqui de Montesquieu, busca no autor de *O espírito das leis* o conceito de *princípio* de ação, que distintamente dos motivos – os quais “operam no interior do eu”<sup>205</sup> –, não impõe metas, mas inspira a ação. Tais princípios são descritos por Montesquieu em relação às formas de governo, isto é, na orientação e critério para a ação política: “Tais princípios são a honra ou a glória, o amor à igualdade, que Montesquieu chamou de virtude, ou a distinção, ou ainda a excelência – o grego *aeí aristeúein* (...), mas também o medo, a desconfiança ou o ódio”<sup>206</sup>. Estes princípios, todavia, só se expressam na medida em que a ação é realizada, e ao passo que Arendt

<sup>203</sup> ARENDT, *A condição humana*, p. 9.

<sup>204</sup> *Idem*, “O que é liberdade?”, p. 199.

<sup>205</sup> *Ibidem*, p. 198.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 199. Ou ainda: “Estes princípios orientadores e critérios da ação, segundo Montesquieu, são, numa monarquia, a honra; numa república, a virtude; e numa tirania, o medo.” ARENDT, *Origens do Totalitarismo*, p. 519.

compreende a ação política em íntima conexão com a liberdade, há que se compreender o princípio eleito por Arendt como aquele próprio para a sua teoria política que aqui mostramos centrada na perspectiva da aparência. É este um dos pontos em que Arendt se aproxima também de Maquiavel<sup>207</sup>:

Talvez a melhor ilustração da liberdade enquanto inerente à ação seja o conceito maquiavélico de *virtù*, a excelência com que o homem responde às oportunidades que o mundo abre ante ele à guisa de *fortuna*. A melhor versão de seu significado é “virtuosidade”, isto é, uma excelência que atribuímos às artes de realização [*performing arts*] (à diferença das artes criativas de fabricação), onde a perfeição está na própria realização e não em um produto final que sobrevive à atividade que a trouxe ao mundo e dela se torna independente.<sup>208</sup>

O virtuosismo na política, então, não está vinculado aqui a uma fabricação que tem por intenção produzir um objeto distinto dela, mas se refere à sua execução, à sua realização. Se o homem só é livre durante a ação, é nesse executar da ação que ele demonstra sua virtude: a beleza da ação está na sua realização. É no agir que o homem se torna virtuoso e atinge a glória, é em como aparece aos outros que reside seu virtuosismo, daí Arendt dizer em *A vida do espírito* em referência à compreensão grega que “a virtude humana, o *kalon k'agathon* [isto é, o belo e bom, o que há de melhor], não era avaliada pela intenção ou qualidade inata do ator [seus motivos], nem pela consequência de seus atos [a finalidade], mas apenas pela execução, como ele *aparecia enquanto estava fazendo*”<sup>209</sup>. A beleza e glória advindas da ação só são possíveis mediante sua qualidade de serem aparências e, com isso, pressuporem espectadores que assistem e julgam as ações, que as transformam em histórias e as inserem na história. O que é narrado são os “grandes feitos e grandes palavras” que, para além de se tornarem um poema de Homero, buscam algo ainda mais digno: a política. É esse o sentido da *pólis*: “estabelecer e manter em existência um espaço em que a liberdade, enquanto virtuosismo, pudesse aparecer. É este o âmbito em que a liberdade constitui uma realidade concreta”<sup>210</sup> e para tanto “os feitos humanos tinham que ‘brilhar por seus méritos

<sup>207</sup> Para uma análise da relação entre Hannah Arendt e Maquiavel Cf. ADVERSE, Helton. “Política e Aparência. Hannah Arendt leitora de Maquiavel”. *Síntese*, v. 35, n. 111, 2008.

<sup>208</sup> ARENDT, “O que é liberdade?”, p. 199. Tradução ligeiramente modificada.

<sup>209</sup> *Idem*, **A vida do espírito**, p. 151. Grifos da autora.

<sup>210</sup> *Idem*, “O que é liberdade?”, p. 201.

intrínsecos”<sup>211</sup>. É a aparência que pode dar dignidade à política e a todo o seu conjunto de termos e conceitos.

---

<sup>211</sup> *Idem, A vida do espírito*, p. 151.

## O ESPAÇO DA APARÊNCIA OFUSCADO: O TOTALITARISMO E O MUNDO DE SEMBLÂNCIAS

“Together we stand, divided we fall”

(Roger Waters)

No decorrer do terceiro capítulo desta pesquisa, nós nos esforçamos para expor o modo como a aparência desponta no cerne do pensamento político de Arendt em suas constantes referências aos principais conceitos que compõe sua estrutura teórica. A dignidade da aparência se mostrou, nesse sentido, aspecto que emerge no mesmo movimento pelo qual surge a dignidade do homem e da política. Trata-se, neste capítulo, de pensar a questão em sua formulação negativa: a perda de dignidade da aparência também o é a da política? Com tal fim, discutiremos a Parte III das *Origens do Totalitarismo*, buscando compreender sob o prisma da aparência aquilo que engendrou a nova forma de governo produzida no século XX.

Nossa pista pra tal leitura tem origem em uma passagem de *A vida do espírito* em que Arendt diz: “O verdadeiro contrário da verdade factual, em oposição à racional, não é o erro ou a ilusão, mas a mentira deliberada”<sup>212</sup>. Esta frase evoca algumas questões já discutidas anteriormente, mas que buscaremos retomar para expor nosso fio argumentativo. O conceito de aparência, para Arendt, inclui já em si o próprio conceito de semblância, não porque toda aparência se resume a ser uma semblância, mas pelo fato de que “elas [as aparências] nunca revelam apenas; elas também ocultam.”<sup>213</sup> Isso significa que a aparência possui o duplo aspecto de revelar e ocultar. Tal questão, inicialmente no modo como é tratada, refere-se ao aparecer do mundo e ao parece-me (*dokei moi*) próprio de cada um que percebe este mundo; aqui, a aparência pode me mostrar o mundo em sua realidade (que só será confirmada com a pluralidade humana), mas também pode me levar à ilusão, ao erro, isto é, a semblâncias, aparências que em vez de revelar o mundo, escondem-no por meio de um mostrar que não é ele mesmo, ou seja, o que aparece não é aquilo que é real e verdadeiro, mas é o falso que é por mim apreendido. No entanto, segundo a citação de Arendt que fizemos, não é o erro o “verdadeiro contrário” da aparência verdadeira, o contrário da realidade não é a ilusão – ainda

---

<sup>212</sup> ARENDT, *A vida do espírito*, p. 77.

<sup>213</sup> *Ibidem*, p. 41.



que, pelo que podemos ver nessa breve análise feita aqui e na realizada no nosso segundo capítulo, o erro e a ilusão também sejam opostos à verdade factual –, mas a mentira deliberada.

Dizer que não é o erro e a ilusão aquilo que está em maior oposição com a verdade factual significa dizer que, na medida em que provém do mundo fenomênicamente compreendido, a aparência pode ser apreendida na forma de verdade ou falsidade, e isso faz parte de seres que apreendem um mundo de aparências. No entanto, posto o mundo também ser compreendido fenomenologicamente, não se trata unicamente da apreensão fenomênica imediata do mundo, mas da interação entre aqueles que o habitam que o permeia, de sua intrínseca intersubjetividade que se apresenta como inexorável para a percepção da realidade. A verdade, haja vista sua qualidade de ser sempre verdade factual e mundana, e a realidade (em ambas compreensões: enquanto *reality* e *realness*) só podem *ser* no momento em que não apenas um, mas uma pluralidade de homens confirma sua existência. Se, porém, um ou alguns desses homens decide(m) mentir deliberadamente em vez de comunicar por meio do *logos apofântico* a verdade ou falsidade sobre o mundo, gera-se na pluralidade que compõe o senso comum a dúvida quanto à realidade. É no mentir proposital que se insere no mundo o oposto mais diametral possível da verdade factual e se cria um erro ou ilusão decorrente não do modo como esse mundo é apreendido diretamente por alguém, mas da maneira como outrem pretende que o mundo seja percebido pelos demais homens. A mentira deliberada é capaz de produzir um falso mundo caso atinja uma quantidade tamanha de homens que acreditem nessa mentira e ajudem a propaga-la. A mentira, então, é o verdadeiro contrário da verdade factual por introduzir nos demais homens a possibilidade de erro e ilusão que anteriormente não existia.

### **5.1 A propaganda e a organização do mundo de semblâncias**

Um dos principais argumentos de Arendt para a tentativa de compreensão do movimento e do regime totalitários é o modo como a propaganda é utilizada para gerar a aparência do totalitarismo na população. No seu estudo sobre o totalitarismo, Arendt nos diz que o movimento totalitário, na medida em que visava o domínio total, precisava de um

grande contingente de pessoas para ter sucesso no que intentava. Comandar uma massa de pessoas e organiza-las politicamente para os fins totalitários era algo não previsto pela história e de caráter imprescindível para esta nova forma de governo. Para reunir e manter essa massa coesa, o movimento totalitário não podia abrir mão da estratégia de propaganda. A questão da mentira que pontuamos acima é indispensável para a compreensão do totalitarismo, pois “a propaganda dos movimentos totalitários (...) é invariavelmente tão franca quanto *mentirosa*”.<sup>214</sup>

A propaganda, todavia, só é utilizada quando se tem um movimento totalitário em um mundo não totalitário, de modo que a propaganda é dirigida justamente à parte não totalitária do mundo com o fim de enfrenta-lo, de lhe apresentar mentiras em forma de verdade, de criar semblanças. O terror, por outro lado, só é utilizado no momento em que o totalitarismo se instaura no poder e visa não o mundo exterior, mas a própria massa que é comandada, isto é, um “tipo de terror dirigido contra a massa” em forma de uma “propaganda de força”<sup>215</sup>. Ao conquistar o poder, o líder totalitário não precisa mais da propaganda, troca-a pela doutrinação por meio do terror.

No processo que leva os movimentos totalitários ao poder, a utilização da propaganda se reveste de um cientifismo que tem como fim convencer a massa da natureza científica de sua empreitada. Se o mundo é repleto de imprevistos, há que se fazer existir uma forma de governo que busque sanar tal problema, pretende o totalitarismo; segundo Arendt, a propaganda comunista designa esta tarefa à lei da história que o partido bolchevista se põe como agente capaz de executá-la, ao passo que o partido nazista se utiliza da propaganda de um cientifismo natural que tem a meta de tornar o mundo de acordo com as leis naturais. O modo como professam isso, todavia, traz ao povo a ameaça de que cada um deve se adequar às leis da natureza ou da história, ou, do contrário, perecerão. A propaganda, como pontua Arendt, reveste-se de um “cientificismo ideológico” e de uma “técnica de afirmações proféticas” em que “o argumento independe de *verificação* no presente” afirmando “que só o futuro lhe revelará os méritos”<sup>216</sup>. A busca pela “eliminação da incômoda imprevisibilidade das ações e da contida do indivíduo”<sup>217</sup> através do cientifismo inverificável mostra tanto a fuga da esfera da liberdade para a do comportamento, quanto a crença de que a palavra final

---

<sup>214</sup> ARENDT, **Origens do totalitarismo**, p. 356-357.

<sup>215</sup> *Ibidem*, p. 393.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 395. Grifo nosso.

<sup>217</sup> *Ibid*, p. 395.

da ciência era aceita sem que buscasse no mundo algo que a comprovasse. Já em sua versão inicial, enquanto movimento por meio da propaganda, o totalitarismo já se apresenta em sua tentativa de mostrar o mundo não como ele é, mas como ele deve ser para que o domínio total seja possível.

O conteúdo, portanto, da propaganda totalitária não é o seu ponto principal, mas a infalibilidade daquele que professa a sua ideologia. Esvaziada de conteúdo concreto, a propaganda totalitária se ergue nas palavras do líder e de sua infalibilidade, a qual é transferida para a massa sob a forma de saber científico acerca da realidade. De fato, o desejo do líder se confunde com aquilo que ele diz ser proveniente da ciência, isto é, o movimento próprio da História ou da Natureza. Se, no entanto, a realidade se mostra distinta daquilo afirmado pelo Líder e pela Ciência, o totalitarismo defende que o erro está não no que fora afirmado, posto o Líder ser infalível, mas na realidade que não está conforme a História/Natureza. Disso podem provir extermínios e destruições, pois “pouco importa se ‘leis históricas’ acarretam a ‘ruína’ de certas classes e de seus representantes, ou se ‘lei naturais (...) exterminam’ todos aqueles elementos – democracias, judeus, sub-homens do Leste europeu, ou doentes incuráveis – que, de qualquer forma, não são ‘dignos de viver’”<sup>218</sup>.

A mudança da realidade para adequá-la ao propósito do domínio total só é possível, no entanto, quando o movimento toma o poder, caso em que não se utiliza mais da propaganda. Enquanto movimento, no entanto, não pode abdicar das estratégias de propaganda, a qual “exibe extremo desprezo pelos fatos em si, pois, na sua opinião, os fatos dependem exclusivamente do poder do homem que os inventa”<sup>219</sup>. Ora, são os fatos que compõem a realidade (enquanto *reality*) do mundo, de modo que o totalitarismo, vinculado à tentativa de tornar real a sua perspectiva, ainda enquanto movimento divulga os fatos não enquanto tais, mas como empecilhos para a execução da verdade que ele propaga na terra das leis da História/Natureza. Trata-se aqui já da preparação para a fabricação da verdade factual realizada pelo regime totalitário.

As massas são aqui parte do alvo da propaganda totalitária. Haja vista esta se dirigir ao mundo não totalitário, ela também visa àqueles que já estão em vias de ser envolvidos completamente pelo movimento. A propaganda se tornava eficaz porque, segundo Arendt, as massas “não acreditam em nada visível, nem na realidade da sua própria

---

<sup>218</sup> ARENDT, **Origens do Totalitarismo**, p. 399.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 399.

experiência; não confiam em seus olhos e ouvidos, mas apenas em sua imaginação, que pode ser seduzida por qualquer coisa ao mesmo tempo universal e congruente em si.”<sup>220</sup> Dá-se aqui o encontro de uma massa populacional disposta a crer em um sistema pseudocientífico que lhe é oferecido sem a necessidade de verificação com um movimento capaz de lhe assegurar uma lei universal da qual ela possa fazer parte. O que importa não é o mundo como ele é, mas como ele pode ser segundo a lógica totalitária, de modo que “o que convence as massas não são os fatos, mesmo que sejam fatos inventados, mas apenas a coerência com o sistema do qual esses fatos fazem parte”<sup>221</sup>. Se os fatos não condizem com aquilo proclamado pelo movimento, isso não evoca tanta comoção frente a um sistema consistente dada a possibilidade de a realidade ser manipulável. Em razão de não acreditarem nas evidências dos fatos, estes são de pouca valia, o que aparece só pode ser verdadeiro no sistema totalitário se corresponder à sua lógica, do contrário, a aparência é uma mera semblância que deve ser eliminada.

Neste ponto, a propaganda totalitária se vê frente um confronto com o senso comum, visto que este, enquanto tal, está acostumado com um mundo de acontecimentos contingentes e imprevisíveis. As massas, no entanto, por se constituírem de indivíduos que buscam fugir das incoerências do mundo comum, adotam uma postura contrária ao senso comum e promovem uma fuga da realidade e a substituem pela ficção totalitária.

Fugindo da realidade, as massas pronunciam um veredicto contra um mundo no qual são forçadas a viver e onde não podem existir, uma vez que o acaso é o senhor supremo deste mundo e os seres humanos necessitam transformar constantemente as condições do caos e do acidente num padrão humano de relativa coerência. A revolta das massas contra o “realismo”, o senso comum e todas “as plausibilidades do mundo” (Burke) resultou da sua atomização, da perda de seu *status* social, juntamente com todas as relações comunitárias em cuja estrutura o senso comum faz sentido<sup>222</sup>

O intuito do totalitarismo é reduzir os homens às atividades possíveis de serem previstas, atividades cujo planejamento seja constante e coerente. Se o senso comum desconfia desta possibilidade, há que se destruí-lo. Daí o isolamento das massas, sua

---

<sup>220</sup> ARENDT, **Origens do totalitarismo**, p. 401.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 401.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p.401. Tradução ligeiramente modificada.

atomização e a conseqüente perda da pluralidade humana, pois “a força da propaganda totalitária (...) reside na sua capacidade de isolar as massas do mundo real”<sup>223</sup>.

Alves Neto (2009) denomina acertadamente este empreendimento de desmundanização totalitária, posto ser uma das formas de alienação do mundo diagnosticada por Arendt em toda sua obra, isto é, alienar-se do mundo em vista de uma ficção produzida enquanto refúgio de um mundo que não é mais visto como lar ou como espaço no qual se é possível tornar-se um ser único. O regime totalitário, em sua ficção, acaba por retirar dos cidadãos a capacidade de adentrar no espaço público. Agora ele não é mais capaz de se individualizar, ele faz parte de uma massa amorfa em que Todos são Um. A ação, a atividade humana por excelência e pela qual cada um se fazia presente no mundo aos/com outros homens, não é mais possível numa sociedade atomizada, cuja principal atividade é o comportamento.

O que a propaganda totalitária introduzia no cotidiano da vida das massas era o que posteriormente serviria para a sua organização, pois “o verdadeiro objetivo da propaganda totalitária não era a persuasão mas a organização”<sup>224</sup>. As técnicas de propaganda na criação de um mundo fictício coerente – isto é, a fabricação de um mundo de semblâncias – tem a mesma essência, ainda que outros alvos, nos dois movimentos totalitários que tiveram êxito: o nazismo utilizou a já existente ideia de uma conspiração judaica, enquanto que o stalinismo, em uma alteração da doutrina marxista, proclama a inevitável vitória final do proletariado. Em ambos os casos, usa-se elementos já existentes na sociedade e os leva a um patamar de cientificidade infalível que durante o próprio regime servirá para definir, em um primeiro momento, os inimigos da História e da Natureza: os burgueses e seus descendentes, os judeus e aqueles que compartilham do seu sangue.<sup>225</sup>

A organização totalitária age em conjunto com a propaganda, pois juntas pretendem “modificar as mentiras propagandísticas do movimento, tecidas em torno de uma ficção central (...), em uma realidade operante para construir (...) uma sociedade cujos os membros ajam e reajam segundo as regras de um mundo fictício.”<sup>226</sup> Organizar aqui tem o duplo sentido de organizar a própria estrutura do movimento totalitário na medida em que organiza as massas. A organização do movimento, no entanto, não obedece regras

---

<sup>223</sup> ARENDT, **Origens do totalitarismo**, p. 402.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 411.

<sup>225</sup> Cf. *ibid.*, p. 405-407.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 413. Tradução modificada.

hierárquicas; baseia-se em dois pontos: 1) o puro movimento e 2) a vontade do Líder. Se permitisse ao movimento assumir o mesmo tipo de estrutura adotado tradicionalmente, correr-se-ia o risco de transformar o totalitarismo em uma mera tirania. Uma vez que assumir uma hierarquia conhecida de todos, fato que possibilita prever os possíveis sucessores do Líder e que diz a cada um quem está em cada nível do governo, o totalitarismo não é mais capaz de manter o seu mundo fictício. Isso se dá pelo fato de sua ficção englobar também aqueles que participam do movimento. Apenas o Líder sabe de tudo, os demais podem conjecturar suas posições dentro do partido, mas não têm como afirmar definitivamente se ela corresponde com a realidade, haja vista a aniquilação da pluralidade humana por meio da atomização e a possibilidade de, com isso, confirmar-se a realidade (sobretudo a *realness*). A aparência não é mais capaz de revelar ou ocultar algo diretamente, a dúvida é constante, pois em razão de seguir a lei do movimento, a permanência – outro dos requisitos que asseguram a realidade do mundo – não tem lugar na organização totalitária.

O termo *semblância* só recebe a significação conceitual de Arendt em *A vida do espírito*, porém, em *Origens do Totalitarismo* é possível fazermos uma leitura desse conceito no que tange às descrições da aparência do governo e do movimento totalitários. Não obstante isso que dissemos, há em um momento de *Origens* a utilização do termo *semblância* dentro do contexto conceitual que trabalhamos aqui. Ao falar das organizações de vanguarda – que têm como fim diferenciar os membros do partido dos seus simpatizantes –, Arendt nos chama a atenção ao dizer que eles emprestam “uma *semblância* de normalidade externa que amortece o impacto da verdadeira realidade de maneira mais eficaz que a simples doutrinação”<sup>227</sup>. Provavelmente o termo é usado por Arendt em sua acepção mais geral assim como o faz com alguns outros conceitos, porém ele aqui serve bem para expressar a criação de *semblâncias*, falsas aparências, por meio de mentiras.

Essa “*semblância* de normalidade” é seguida do isolamento dos membros para que eles pareçam normais aos simpatizantes. Estes, por sua vez, ainda fazem parte de um mundo não-totalitário e “cercam os movimentos totalitários com um véu de normalidade e respeitabilidade que engana os membros acerca do verdadeiro caráter do mundo exterior tanto quanto engana o mundo exterior sobre o verdadeiro caráter do movimento.”<sup>228</sup> A *semblância* de normalidade, todavia, é dupla: os simpatizantes representam essa normalidade aos

<sup>227</sup> ARENDT, *Origens do totalitarismo*, p. 416. Grifo nosso.

<sup>228</sup> Tradução nossa. Ela diz respeito à página 416 da edição traduzida em português utilizada nesta pesquisa. A tradução brasileira, nesta passagem, traduz o termo *semblance* por *aparência*.

membros e ao mundo exterior na mesma medida em que os membros representam uma normalidade frente aos simpatizantes com o intuito de atrair mais homens comuns para o movimento. A mentira de que haja uma normalidade é apresentada para conseguir adeptos entre os homens normais, assim como para não aparecer em sua verdade para o mundo exterior. Mais que isso, ainda, é que a mentira também reside entre os próprios membros que compõem até mesmo o mais alto escalão de liderança do movimento, pois, na verdade, tais integrantes, embora talvez pensem assumir uma posição que exprima o seu poder e influência, nada do que presumem condiz com a efetiva influência que exercem junto ao Líder. A semblância é necessária para manter o totalitarismo, visto que na manipulação da aparência que não revela a verdade, mas a oculta, cria-se um sistema em que a ficção assume *status* de realidade. A aparência, antes autêntica, torna-se não autêntica em razão da ficção totalitária, isto é, da semblância, da mentira deliberada, o extremo oposto da verdade factual.

Modificar deliberadamente a aparência do mundo a fim de que ele esteja de acordo com os preceitos de uma forma de governo exigia que a ficção pudesse ser mantida, daí a necessidade da organização de um povo por meio da propaganda, de modo que, segundo Arendt, “o fim último da propaganda nazista era organizar todos os alemães como simpatizantes”<sup>229</sup>. Junto a isso somou-se o que Arendt chama de “técnica de duplicação” que consistia na criação para o movimento totalitário de departamentos inspirados na administração do Estado na intenção de mostrar que o movimento totalitário possuía o mesmo nível de normalidade que o mundo não-totalitário. Era a criação de um novo mundo que parecia imitar aquele do cotidiano, com a vantagem de agora se mostrar de um modo coerente e bem arranjado. Tais instituições não tinham, entretanto, um alto valor profissional como o tinham os modelos reais de que se faziam simulacro, “mas, juntas, criavam um perfeito *mundo de aparências* onde cada realidade do mundo não-totalitário era servilmente reproduzida sob a forma de embuste”<sup>230</sup>. O mundo de aparências criado pelo movimento totalitário se baseia, todavia, não naquela faculdade de revelar a realidade, mas na produzida por meio da mentira deliberada, de modo que aí se poderia mesmo falar mais especificamente de um mundo de semblâncias, pois a realidade, agora sob a forma de embuste, não exprime senão uma falsa normalidade que se soergue lançando sombra sobre o mundo de aparências autênticas.

---

<sup>229</sup> ARENDT, **Origens do totalitarismo**, p. 421.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 421. Grifo nosso.

A fim de manter esse mundo de semblâncias, o movimento totalitário subverte a política para manter a aprovação das massas; para tanto, prega “que a política é um jogo de trapaças, e que o ‘primeiro mandamento’ do movimento – ‘O *Führer* sempre tem razão’ – é tão necessário aos fins da política mundial – isto é, da trapaça mundial – como as regras da disciplina militar o são para as finalidades da guerra.”<sup>231</sup> A política, nesse sentido, é tratada exclusivamente segundo a compreensão de meios e fins: aqui a política é um mero instrumento para que o Nazismo faça presente na vida humana a lei da Natureza e o Bolchevismo realize a lei da História, leis consideradas aqui transcendentais aos homens, mas possíveis de serem conhecidas. O cientificismo que ambos os movimentos dão a estas leis “nada tem a ver com a verdade, da mesma forma que o fato de se estar com a razão nada tem a ver com a veracidade objetiva das afirmações do Líder, que não podem ser desmentidas pela realidade, mas somente pelos sucessos ou fracassos futuros.”<sup>232</sup> A adequação do mundo às leis da História e da Natureza – isto é, a destruição do que divergir daquilo pregado pelo Líder – tem a finalidade de criar um mundo que esteja em pleno acordo com a coerência proclamada como resultado do movimento engendrado pelo totalitarismo, o qual, ao demonstrar que a semblância criada por ele confirma as leis da Natureza e da História, justifica sua existência pelos fins, pelo resultado manipulado, pela mentira deliberada.

Para manter a farsa que engendra, o sistema totalitário não pode deixar escapar nenhuma camada que compõe a sociedade da qual surge, pois se sua intenção é o domínio total, qualquer um que escape à manipulação totalitária é potencialmente uma ameaça de revelar a mentira sob a qual se ergue o totalitarismo. É em virtude disso que o modo de proceder do “sistema totalitário”, diz Arendt, “reside precisamente em eliminar a realidade que desmascara o mentiroso ou o força a legitimar as suas mentiras”<sup>233</sup>. Como o domínio total tem a pretensão de continuamente se perpetuar, posto que “na interpretação do totalitarismo, todas as leis se tornam leis de movimento”<sup>234</sup> – isso implica uma contínua mudança com base nas leis da Natureza e da História –, “a educação dos seus membros objetiva abolir a capacidade de distinguir entre a verdade e a mentira, entre a realidade e a ficção”; e a isto se segue a transformação de “qualquer declaração de fato em declaração de finalidade”<sup>235</sup>.

---

<sup>231</sup> ARENDT, **Origens do totalitarismo**, p. 432.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 433.

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 434.

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 515.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 435.



Vê-se aqui uma dupla utilização da mentira: 1) aquela ligada à ideologia e 2) a que tem como propósito a subversão da realidade. O primeiro tipo é chamado por Arendt de “mentiras ideológicas”, o qual entra em contraste, mas não em contradição, com o segundo, identificado como “as mentiras táticas do movimento”. Na verdade, ambas atuam em conjunto: as mentiras ideológicas, fundadas nas leis da História e da Natureza, pedem a atuação das mentiras táticas para a confirmação da coerência lógica e da infabilidade do Líder. A duplicação do mundo, ou seja, a superposição da ficção totalitária sobre a realidade factual, tem a finalidade de, enquanto mentira tática, legitimar as mentiras ideológicas. A semblância criada pelas mentiras táticas se une à ideologia e atinge da ralé à elite por meio de uma educação que não mais diferencia a verdade da mentira, pois não se trata mais de falar de verdades, mas de resultados, de modo que a ficção, haja vista estar vinculada ao resultado proveniente das mentiras ideológicas e das mentiras táticas, não deixa mais espaço para a realidade, ou em outras palavras, transforma a própria ficção em realidade na criação de um mundo de semblâncias.

A criação de uma semblância de normalidade fundada nas mentiras ideológicas e táticas adquirem um novo patamar quando o movimento totalitário ascende ao poder de modo efetivo. Como sua lei – em ambas as versões – é uma lei do movimento, instaura-se um estado de instabilidade permanente visando à não permanência do mundo real, pois na medida em que a ficção se estabiliza, a possibilidade de que se descubra se tratar de um simulacro se torna mais latente. É em vista disso que o Bolchevismo fala de uma “revolução permanente”<sup>236</sup>, enquanto que o Nazismo exige uma “seleção [racial] que não pode parar”<sup>237</sup>. A permanência precisa ser evitada, posto ser um dos meios pelos quais a realidade pode ser comprovada; o novo regime político não tem como função inspirar um novo modo de vida, pois este implicaria um senso comum e uma possível des-atomização parcial na medida em que adotasse uma postura singular de vivência de seus simpatizantes (pois dado o procedimento baseado nas mentiras ideológicas e táticas já introduzidas pelo movimento totalitários, todos aqueles que vivem sob o regime totalitário ou são membros do governo ou são simpatizantes), o que, todavia, poderia gerar um sentimento nacionalista e regional; esta postura, no entanto, é contrária às intenções totalitárias, não à toa o sistema totalitário executa

---

<sup>236</sup> ARENDT, *Origens do totalitarismo*, p. 439.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 441.

duas tarefas (...): tem de estabelecer o mundo fictício do movimento como realidade operante da vida de cada dia, e tem, por outro lado, de evitar que esse novo mundo adquira nova estabilidade; pois a estabilização de suas leis e instituições certamente liquidaria o próprio movimento e, com ele, a esperança da futura conquista do mundo. O líder totalitário tem de evitar, a qualquer preço, que a normalização atinja um ponto em que poderia surgir um novo modo de vida – um modo de vida que, após certo tempo, poderia deixar de parecer tão falso e conquistar um lugar entre os modos de vida muito diferentes e profundamente contrastantes das outras nações da terra. No momento em que as instituições revolucionárias se tornassem modo nacional de vida (...) o totalitarismo perderia sua qualidade “total” e ficaria sujeito às leis das nações.<sup>238</sup>

## 5.2 O poder totalitário e a implementação do mundo de semblâncias

De movimento totalitário a Estado totalitário, Arendt mostra em sua obra que nessa passagem de situação do totalitarismo, este não prescinde do abandono da realidade, mantém a postura de evitar o confronto com a realidade e com a verdade que provém dos fatos. Embora Arendt não use de modo rigoroso alguns dos termos que em suas obras posteriores serão alvo de sua análise fenomenológica, entre estes o conceito de poder, é possível apontar em uma passagem das *Origens do Totalitarismo* que o domínio total não se funda sobre o conceito de poder que nós expomos no terceiro capítulo da nossa pesquisa. Isso já pode ser compreendido se imaginarmos um quadro comparativo daquilo reduzido fenomenologicamente por Arendt acerca do poder, de um lado, e, de outro, as principais características que vimos até então constituírem a essência totalitária. Ora, o poder, de modo sucinto, refere-se à capacidade de ação em conjunto realizada em um domínio público e que gera um espaço de aparência onde cada um pode se individuar. O movimento totalitário, contudo, promove uma fuga da realidade por meio de mentiras ideológicas e táticas criando não apenas um espaço de aparências tal como fora discutido no nosso terceiro capítulo (que também deixaria a possibilidade da mentira e da semblância), mas meramente um mundo de semblâncias habitado por homens atomizados, além de inspirar não a ação, mas o comportamento de acordo com a semblância de normalidade. É aí que, para corroborar nossa interpretação, Arendt nos diz que “poder significa um confronto direto com a realidade, e o totalitarismo no poder está constantemente preocupado com a superação deste desafio”, isto porque “seu desprezo pelos fatos, sua estrita aderência às normas de um mundo fictício

<sup>238</sup> ARENDT, *Origens do totalitarismo*, pp. 441-442.

tornam-se constantemente mais difíceis de manter, no entanto permanecem essenciais como o eram antes”<sup>239</sup>. Isso não significa que o totalitarismo lance mão do poder de todo modo, pois, diz-nos Arendt em *Sobre a violência*, “jamais existiu um governo exclusivamente baseado nos meios da violência. Mesmo o domínio totalitário, cujo principal instrumento de dominação é a tortura, precisa de uma base de poder – a polícia secreta e sua rede de informantes”<sup>240</sup>. Porém, diz ela algumas páginas à frente do livro supracitado, que “a diferença decisiva entre a dominação totalitária, baseada no *terror*, e as tiranias e as ditaduras, estabelecidas pela violência, é que a primeira investe não apenas contra seus inimigos, mas também contra seus amigos e apoiadores.”<sup>241</sup>

Não é apenas a violência, mas a lei do movimento em sintonia com o terror que está no cerne da essência totalitária. O terror só é implantado no totalitarismo quando ele ascende ao poder, não sendo utilizado senão moderadamente pelo movimento totalitário em comunhão com a propaganda. Ao chegar ao poder, porém, a propaganda é substituída pela doutrinação ideológica, a qual atua com o terror, posto em prática agora sem restrições, de modo que “o ápice do terror é alcançado quando o Estado policial inicia a devoração de suas próprias crias, quando o executante de ontem se torna a vítima de hoje. E esse é também o momento em que o poder desaparece completamente.”<sup>242</sup> O que percebemos é que a ascendência ao poder feita pelo totalitarismo não pode se disvincular – na medida em que o terror faz parte constitutiva de sua essência – de uma conseqüente perda de poder, o qual dá seus últimos suspiros apenas por meio da polícia secreta. A polícia secreta representa aqui o grupo diminuto que é capaz de gerar poder, mas que mantém o regime não em decorrência direta do poder; o que o sustenta, já enquanto regime, é o terror e a ideologia. Em *Sobre a violência*, Arendt se esforça por mostrar que poder e violência são conceitos opostos, no entanto, não se deve reduzir o terror perpetrado pelo domínio totalitário apenas à violência, pois o terror “é, antes, a forma de governo que advém quando a violência, tendo destruído todo o poder, em vez de abdicar, permanece com o controle total”, de modo que “a eficiência do terror depende quase totalmente do grau de atomização social.”<sup>243</sup> Ademais, o terror só atinge sua forma plena no desaparecimento de toda forma de oposição organizada. Apenas minando toda possibilidade de um estabelecimento da pluralidade humana – que guarda em

---

<sup>239</sup> ARENDT, **Origens do totalitarismo**, p. 442. Tradução modificada.

<sup>240</sup> *Idem*, **Sobre a violência**, p. 67.

<sup>241</sup> *Ibidem*, p. 73. Grifo nosso.

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 72.

suas características o fato de ter “o duplo aspecto da igualdade e da distinção”<sup>244</sup> – por meio de uma atomização social realizada através da propaganda e da organização de mentiras e da criação de uma semblância de normalidade fundada no comportamento, é que, posteriormente, a polícia secreta pode executar a prática do terror e da doutrinação ideológica a fim de alcançar o domínio total. Dos aspectos da pluralidade humana, o totalitarismo pretende manter somente a igualdade, impossibilitando, deste modo, a ação política e a criação de um espaço de aparências; só há espaço, no domínio totalitário, para o comportamento e a fabricação da humanidade, isto porque “a política totalitária pretende transformar a espécie humana em uma portadora ativa e inquebrantável de uma lei à qual os seres humanos somente passiva e relutantemente estariam sujeitos.”<sup>245</sup>

Já podemos então entender o que significa, em parte, quando dizemos “totalitarismo no poder”. Na estabilização de um Estado Totalitário não há, em contrapartida, um abandono da ideia de movimento presente nas fórmulas de “revolução permanente” e “seleção racial que não pode parar”. Ademais, a técnica de duplicação não cessa, não à toa o Estado totalitário mantém a existência de uma “dupla autoridade, o partido e o Estado”, de modo que esta relação tem como fim promover um governo ostensivo “para que a máquina governamental seja usualmente vista como a fachada sem poder [*powerless*] que esconde e protege o poder real do partido”<sup>246</sup>. Arendt exemplifica isso citando o fato de que “todos os níveis da máquina administrativa do Terceiro Reich eram submetidos a uma curiosa duplicação de órgãos”<sup>247</sup>. No poder, o regime totalitário precisa manter a semblância de normalidade; para tanto, a mentira não é descartada das técnicas que visam o domínio total, daí a necessidade de uma “divisão entre governo real e governo ostensivo”<sup>248</sup> que mantenha o desconhecimento acerca da real hierarquia dentro do regime totalitário: “a multiplicação de órgãos [*offices*] era extremamente útil para a constante transferência do poder.”<sup>249</sup> Nada é claro e ninguém pode ter certeza sobre o real funcionamento de um regime que se funda na mentira.

Interessante perceber que a visibilidade – característica do espaço de aparência fundado pelo poder da ação política em conjunto que dá a cada um a possibilidade de se fazer

---

<sup>244</sup> *Idem*, **A condição humana**, p. 219.

<sup>245</sup> ARENDT, **Origens do totalitarismo**, p. 514. Tradução modificada.

<sup>246</sup> *Ibidem.*, p. 445. Tradução reformulada.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 446.

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 447.

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 451.

ver na visibilidade do espaço público – é subvertida de tal modo no regime totalitário que a visibilidade significa a ausência de poder e a obscuridade diz respeito ao alto poder exercido por uma instituição: “A única regra segura num Estado totalitário é que, quanto mais visível é uma agência governamental, menos poder detém; e, quanto menos se sabe da existência de uma instituição, mas poderosa ela é”<sup>250</sup>. A subversão da visibilidade se baseia, mais uma vez, na mentira. O Líder, enquanto líder do movimento e chefe de Estado, necessita “praticar a arte totalitária de mentir com maior consistência e em maior escala” e com maior frequência enquanto “ditador totalitário” do que como “líder do movimento”<sup>251</sup>, pois ao tomar o poder, o totalitarismo lida com mais membros e simpatizantes do que outrora, além de, com isso, tornar-se mais visível ao mundo exterior. Deste modo, torna-se mister a prática sistemática da mentira, “onde a qualidade fictícia da realidade cotidiana torna a propaganda em grande medida supéflua”<sup>252</sup>. Deste modo, a visibilidade exposta pelo totalitarismo se refere às semblanças que deixam ocultos “seus verdadeiros objetivos”; aqui o poder não está vinculado a um espaço de aparência em todas as suas possibilidades, mas exclusivamente vinculado à ficção criada sob a forma de uma semblância de normalidade que encobre a verdade e a realidade fundante do poder exercido pelo regime totalitário.

No totalitarismo, o poder não funda e nem provém de um domínio público que aparece e que possibilita a aparência dos homens em sua pluralidade constitutiva, mas se esconde sob simulacros de realidade, baseia-se na mentira deliberada que é professada ao mundo externo, aos simpatizantes e mesmo aos membros do partido. Sob o regime totalitário, a visibilidade professada do poder não corresponde imediatamente com aquilo que o funda. No entanto, se observarmos que é essa estrutura fictícia que possibilita a existência desse “conceito de poder inteiramente novo” e “de sua *Realpolitik*”<sup>253</sup>, a organização se revela como peça central do conceito de poder, de modo que “o poder, como concebido pelo totalitarismo, reside exclusivamente na força”<sup>254</sup> [*force*] produzida pela organização”<sup>255</sup>. A organização é

---

<sup>250</sup> ARENDT, **Origens do totalitarismo**, p. 453.

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 463.

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 463.

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 467.

<sup>254</sup> Vale à pena destacar a diferença conceitual que Arendt marca entre *force* [força] e *strenght* [vigor]. Trata-se aqui de força, em vez de vigor, pelo fato de este último estar relacionado a uma “entidade individual; é a propriedade inerente a um objeto ou pessoa”, é este conceito que diz respeito à concepção de poder comumente designada a uma pessoa, onde aí o termo poder é uma metáfora para vigor; por outro lado, a força “deveria ser reservada, na linguagem terminológica, às ‘forças da natureza’ ou à ‘força das circunstância’ (*la force des choses*), isto é, deveria indicar a energia liberada por movimentos físicos ou sociais.” Este último parece muito mais apropriado para ser relacionado àquilo produzido pela organização totalitária do que tanto o conceito de poder quanto o de vigor, haja vista ambos os regimes totalitários

mantida pelo totalitarismo por meio da polícia secreta, de modo que “todo poder real é investido nas instituições do movimento”<sup>256</sup>. O Estado não é senão um instrumento para produção de semblância, enquanto que a polícia secreta se torna o aparato da organização totalitária. Segundo Arendt, para Hitler “a guerra não estava perdida quando cidades alemãs tombaram em ruínas e a capacidade industrial havia sido destruída, mas somente quando soube que já não podia confiar nas tropas da SS”<sup>257</sup>. A organização é aparato do regime totalitário porque é capaz de resolver o duplo problema que surge aos governantes totalitários ao passar a fazer parte do Estado: 1) a proteção da ficção do mundo totalitário contra o impacto da realidade e 2) a manutenção da semblância de normalidade e de senso comum. De fato, ambos os problemas estão interrelacionados, haja vista a ficção do mundo totalitário ser diretamente baseada – como já mostramos – na semblância de normalidade e de senso comum. Não se afirma, no entanto, que o totalitarismo promova um senso comum – vimos acima as implicações negativas que isso traria para a intenção de domínio total –, mas que ele precisa manter uma semblância de que haja um senso comum, posto isso fazer parte de um mundo normal, daí a semblância de normalidade impelir a uma semblância de senso comum.

Posto, então, que o totalitarismo tem como base de governo não o poder segundo a conceituação tratada por Arendt e por nós exposta no capítulo 3 desta dissertação, mas a organização e tudo aquilo que ela engendra e sobre o que discutimos até então neste quarto capítulo, a ação política e a pluralidade humana não fazem parte daquilo ao que o totalitarismo almeja: o domínio total. Substituindo a ação política pelo comportamento e minando a pluralidade humana por meio da atomização social, o totalitarismo, mais que qualquer tirania, nega a liberdade e faz desaparecer o espaço de aparência. Apenas a mentira, contudo, não é capaz de proporcionar o domínio total, para tal fim faz-se preciso de um “instrumento” mais poderoso para atuar junto à doutrinação ideológica”: o terror.

Ao se definir como um governo baseado na lei do movimento, o totalitarismo reivindica para si o direito de abdicar das leis positivas e temporais em nome daquilo que dá legitimidade às leis, isto é, àquilo eterno e que rege o movimento do qual o totalitarismo se apropria. Comentamos já sobre as leis da natureza e da história na qual se baseiam o Nazismo

---

conhecidos e estudados por Arendt se basearem em leis da natureza e leis da história. Cf. ARENDT, *Sobre a violência*, pp. 60-63.

<sup>255</sup> ARENDT, **Origens do totalitarismo**, p. 468.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 470. Tradução modificada.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 468. A esta passagem Arendt subscreve uma nota (85) dizendo que “segundo relatos da última reunião, Hitler decidiu cometer suicídio depois de saber que já podia confiar nas tropas da SS”.

e o Bolchevismo, respectivamente, na execução da lei do movimento posta em prática em detrimento das leis positivas. No momento em que ambos os movimentos ascendem ao poder e ampliam o domínio que exercem, utilizam-se da categoria de inimigo objetivo visado enquanto uma barreira para o movimento da lei eterna. No entanto, apenas com a implementação do terror é possível ao totalitarismo a realização efetiva da lei do movimento. Ora, mesmo o conceito de lei é subvertido pelo totalitarismo: “deixa de expressar a estrutura de estabilidade dentro da qual podem ocorrer os atos e os movimentos humanos, para ser a expressão do próprio movimento”<sup>258</sup>. No lugar de conceber a lei enquanto uma estrutura que resguarda a possibilidade da ação humana, o totalitarismo a define através de uma noção de progresso e de evolução que visa, após ter sido efetivada pelo terror, “a fabricação da humanidade [*mankind*]”, pretendendo com isso eliminar “os indivíduos pelo bem da espécie” e sacrificar “as ‘partes’ em benefício do ‘todo’”<sup>259</sup>. Convertendo o conceito de lei da noção de permanência para a de movimento, o totalitarismo transforma, sob essa concepção, o terror em legalidade.

Arendt faz uma comparação relacional da importância dos limites da lei positiva – remetendo-a à existência política do homem – e da memória para a existência histórica do homem, posto que ambas “garantem a preexistência de um mundo comum, a realidade de certa continuidade que transcende a duração individual de cada geração, absorve todas as novas origens e dela se alimenta”; além do mais, “a estabilidade das leis corresponde ao constante movimento de todas as coisas humanas”<sup>260</sup>. Tal noção de lei exposta por Arendt se refere à sua versão no governo constitucional, onde se busca erguer fronteiras no mesmo movimento em que se criam as possibilidades da interação, da existência efetiva da intersubjetividade na esfera pública. A lei tem aqui a função de servir de limitante condicional da existência política do homem e da própria política, de salvaguardar a liberdade, a outra face da política e da ação humana, como tratamos anteriormente.

A destruição das leis positivas de um governo constitucional não é, contudo, prerrogativa exclusiva do regime totalitário: a tirania também se baseia nesse

---

<sup>258</sup> ARENDT, **Origens do totalitarismo**, p. 516.

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 517.

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 517.

“abolir as cercas da lei entre os homens (...) [o que] significa tirar dos homens os seus direitos e destruir a liberdade como realidade política viva; pois o espaço entre os homens, delimitado pelas leis, é o espaço vital da liberdade. O terror total usa esse velho instrumento da tirania mas, ao mesmo tempo, destrói também o deserto sem cercas e sem lei, deserto da suspeita e do medo que a tirania deixa atrás de si. Esse deserto da tirania certamente já não é o espaço vital da liberdade, mas ainda deixa margem aos movimentos medrosos e cheios de suspeita dos seus habitantes”<sup>261</sup>.

Ao totalitarismo não basta a destruição do espaço vital da liberdade que não é senão o espaço da aparência, o domínio público, mas pretende a destruição de qualquer possibilidade de ação humana. O inimigo objetivo (os judeus e os poloneses para os nazistas, os contra-revolucionários ou descendentes de burgueses para o partido de Stalin) é inicialmente fundamental ao totalitarismo no poder para dar uma direção à lei do movimento, mas, na medida em que esse inimigo é eliminado e que o totalitarismo ganha mais força a ponto de efetivamente alcançar o domínio total, a arbitrariedade passa a ser o modo pelo qual se procede a escolha de quem será eliminado pela lei do movimento. Arendt pontua que esta arbitrariedade no domínio total não é utilizada na tirania, esta que define seus inimigos pela oposição ao regime, de modo que a negação da liberdade humana efetuada pela tirania é de uma dimensão distinta da posta em prática pelo totalitarismo. Esta negação da liberdade está diretamente ligada com a destruição das leis positivas e mesmo dos escombros dessa lei; no entanto, para além disso, trata-se também de eliminar a memória, aquilo pelo qual devemos, em certa medida, nossa existência histórica. O totalitarismo, se quer-se de fato total, não pode deixar que até mesmo a memória sobreviva, pois se a história não se mantém viva apenas pela memória, mas, antes de tudo, provém da ação humana, atividade que o totalitarismo visa extinguir, ela – a história – não pode fazer parte do cotidiano totalitário enquanto uma realidade humana, visto que traz a recordação de que os homens são capazes sempre de iniciar algo novo. Apenas a História, realidade suprahumana que dá movimento ao totalitarismo soviético, pode existir; esta História nada tem a ver com a memória, mas é fruto de uma lógica axiomático-dedutiva que tem como função permear a ideologia totalitária de um cientifismo e uma filosofia que não são senão uma pseudociência e uma pseudofilosofia. A ideologia – posto ser isso que sua etimologia diz: “a lógica de uma ideia” – não diz respeito aqui a um postulado metafísico sobre o qual se deduz a lei do movimento, refere-se, na verdade, à dedução lógica de uma ideia, isto é, “a revelação de um processo que está em constante

---

<sup>261</sup> ARENDT, **Origens do totalitarismo**, p. 518.



mudança” por meio da aplicação de sua ideia à história: o racismo ou a luta de classes. Não é mantida, no entanto, a história enquanto algo proveniente da ação humana espontânea e livre, mas a ideia da história vista à luz da sua ideia (racismo/luta de classes). Manter a memória no domínio totalitário é um risco que se corre na busca pelo domínio total, daí uma das tarefas mais difíceis da polícia secreta: apagar a existência histórica dos eliminados, apagar a memória que se tem deles, apagar a ação e aquilo que ela engendrou.

O totalitarismo, contudo, não pode apagar a memória apenas efetuando a destruição do espaço vital da liberdade como o faz também as tiranias. Não se trata também da utilização simplesmente da violência, mas, sobretudo, do terror. Se o totalitarismo é uma nova forma de governo, Arendt se questiona qual seria então o seu princípio de ação. Mais uma vez baseando-se em Montesquieu, a intenção de Arendt é encontrar aquilo que inspira os governantes e cidadãos na vida pública em uma forma de governo específica, neste caso, o totalitarismo. Sendo, porém, uma forma de governo que tem lugar no século XX, obviamente não provém do autor de *O espírito das leis* a resposta para tal questão. Na verdade, não podemos sequer falar de princípio de ação no governo totalitário, primeiramente pelo fato de, como comentamos no decorrer de todo este capítulo e no precedente, a ação política estar sempre vinculada ao conceito de pluralidade humana (que se opõe ao atomismo totalitário), ao de início (qualidade que o domínio total busca retirar das mãos humanas), ao de lei positiva (substituída pela lei da História e da Natureza), de liberdade, de espaço público, enfim, de todos os conceitos principais da teoria política tal como compreende Hannah Arendt, entre eles o conceito de aparência, reduzido pelo totalitarismo à esfera da semblância. O princípio de ação não faz parte do aparato conceitual do totalitarismo, pois ainda que

o domínio totalitário compartilhe com outras formas de governo a necessidade de um guia para o comportamento de seus cidadãos nos assuntos públicos, ele [o domínio totalitário] não precisa e nem mesmo poderia utilizar um princípio de ação estritamente falando, pois [o domínio totalitário] eliminará precisamente a capacidade do homem de agir.<sup>262</sup>

No lugar de um princípio de ação, o totalitarismo baseia-se em um princípio de movimento, pois a ação, seja ela inspirada por qualquer princípio, é sempre um risco para o

---

<sup>262</sup> ARENDT, *Origens do totalitarismo*, p. 519. Tradução reformulada.

domínio total; mesmo a tirania mantém a existência da desconfiança e do ódio, além do fato de não abolir a vida privada dos cidadãos, mas apenas a sua participação na vida pública. Na tirania, a pluralidade humana é retirada de cena, mas ela não deixa de existir e constituir parte da condição humana. O totalitarismo sabe do perigo que a pluralidade humana representa ao domínio total, daí o governo totalitário perfeito ser aquele “onde todos os homens tornaram-se Um Homem, onde toda ação visa à aceleração do movimento da natureza ou da história, onde cada ato é a execução de uma sentença de morte que a Natureza ou a História já pronunciou”<sup>263</sup>. O princípio de movimento serve para realizar a lei do movimento proveniente da Natureza e da História, aquilo que poderá realizar a fabricação da humanidade em Um Homem e destruir a pluralidade humana no mesmo movimento em que substitui o mundo por uma fantasia. Atuando seja com a propaganda ainda na fase do movimento totalitário, seja com a ideologia quando o totalitarismo assume o poder, é o terror o responsável por tornar coerente o mundo totalitário. Em vez de um princípio de ação, cabe ao totalitarismo adotar um princípio de movimento, algo que seja capaz de realizar a lógica da ideia totalitária na forma de uma lei da Natureza ou de uma lei da História. Cabe ao terror modificar completamente a face do mundo real em função do mundo lógico do totalitarismo, transformar o mundo de aparências com toda a carga política que ele carrega em um mundo de semblâncias despolitizado, pois destituído de conteúdo político; o terror assume o papel de princípio de movimento, na verdade, sua implementação se dá em razão de sua necessidade para o domínio total.

É pelo terror que o totalitarismo pode alcançar sua forma plena, não apenas pondo abaixo tudo aquilo que envolve o domínio público diretamente, mas também aquela outra esfera com a qual se relaciona indiretamente, aquela que definimos no capítulo anterior como a esfera da privatividade em que cada indivíduo leva sua vida particular e que não aparece aos demais, em oposição à luz da esfera pública. A esfera privada, embora essencialmente distinta da pública, guarda com esta uma relação importante e inalienável, pois não é possível que alguém viva apenas na clareira da publicidade, precisando da obscuridade da privatividade para se abrigar quando não estiver inserido nos assuntos públicos.

Assim como na tirania, o totalitarismo busca inicialmente isolar os homens. Esse isolamento [*isolation*] é imprescindível – pois “o terror só pode reinar absolutamente sobre homens que se isolam uns contra os outros”, de modo que “o isolamento pode ser o começo

---

<sup>263</sup> ARENDT, **Origens do totalitarismo** p. 519. Tradução modificada.

do terror”<sup>264</sup> –, mas não é o bastante para os fins totalitários: dir-se-ia em linguagem filosófica: é causa necessária, mas não suficiente. Isto porque o isolamento – não obstante ter como sua principal característica a impotência, isto é, a incapacidade do homem de agir, “na medida em que o poder sempre provém da ação conjunta dos homens”<sup>265</sup> – só atua sobre o homem em sua dimensão pública, ele isola o homem dos demais e impossibilita a ação política; no entanto, esta é uma situação pré-totalitária, ainda que necessária para o domínio total, mas que demanda, além do isolamento, a solidão [*loneliness*].

A perda do espaço da aparência empreendido pela tirania e inicialmente pelo totalitarismo não elimina toda a comunicação possível entre os homens, mas deixa ainda reservada a esfera privada, assim como não aniquila todas as capacidades humanas, mas apenas aquelas que dizem respeito diretamente à esfera pública: no isolamento “toda a esfera da vida privada, juntamente com as capacidades da experiência, da fabricação e do pensamento, são deixadas intactas.”<sup>266</sup> O homem, enquanto *homo faber*, continua a existir no isolamento, o qual muitas vezes lhe é necessário. No entanto, só o homem enquanto *animal laborans* sobrevive no mundo totalitário, isto é, o homem solitário que não tem nem a esfera pública para aparecer, nem a esfera privada para se ocultar.

A importância de compreendermos o implemento totalitário da solidão [*loneliness*] para o fim desta pesquisa se dá ao nos remontarmos à primeira parte desta dissertação, isto é, à discussão sobre o conceito de Pensar, discutido no primeiro capítulo, e o conceito de mundo, feito em parte do segundo capítulo. Na contramão de algumas posições clássicas da tradição filosófica em que o Pensar se move longe do mundo das aparências buscando pelas verdades eternas<sup>267</sup>, Arendt compreende uma relação entre o Pensar e as Aparências. Não que a Razão ou o Espírito lidem diretamente com o mundo, mas que o pensar só se move por meio daquilo conhecido pelo intelecto através dos sentidos sensíveis, isto é, o pensar se vincula às aparências indiretamente e as trata das mais distintas formas possíveis, mas, como já discutido anteriormente, não há nenhum objeto que o Ego Pensante produza ele mesmo para pensar.

---

<sup>264</sup> ARENDT, **Origens do totalitarismo**, p. 526.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 526.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 526-527. Tradução reformulada.

<sup>267</sup> Há que se compreender que tais verdades eternas – aqui de matiz metafísica – nada têm a ver com as leis eternas do totalitarismo: estas últimas são de caráter lógico.

Ora, já se vê que, mesmo tradicionalmente sendo compreendido como distante do mundo, o Pensar, de algum modo, vincula-se diretamente às aparências; no entanto, na medida em que somos do mundo e que nosso pensar é sempre um pensar a partir do que aparece, o pensar pode significar uma reconciliação com a realidade, justamente aquilo que o totalitarismo busca de todos os modos impedir aos cidadãos. Ao transformar o mundo em mera semblância, o totalitarismo retira dos cidadãos a possibilidade de uma apreensão das aparências em todos os seus modos senão em um: o do erro, mais ainda, o do erro gerado por meio de uma mentira deliberada. Isto não significa que o Pensar tem acesso direto à verdade factual, mas, visto se basear indiretamente seja mentira ou na verdade – isto é, na apreensão das aparências –, pode impelir o homem ao mundo e à busca pela verdade.

A possibilidade de que o homem acesse a realidade ocultada pelo totalitarismo simboliza um perigo para a existência do mundo de semblâncias erguido em vista do domínio total, e qualquer coisa que ameace seu objetivo deve ser eliminada. É por aqui que podemos compreender o fato de o totalitarismo não considerar suficiente para suas intenções apenas o isolamento: é-lhe necessário mais que isso, é preciso que o homem se sinta solitário, desamparado.

A solidão também não é sinônima do estar-só [*solitude*], esta situação refere-se a ausência de companhia, a qual, na verdade, está intimamente relacionada ao pensamento, pois, “a rigor, todo ato de pensar é feito no estar-só [*solitude*] e é um diálogo entre eu e eu mesmo; mas esse diálogo do dois-em-um não perde o contato com o mundo dos meus companheiros, pois eles são representados no meu eu com o qual estaveleço o diálogo do pensamento”<sup>268</sup>. Eis aí mais uma possível consequência do pensar: a partir dele chegar a uma pluralidade, mesmo que reduzida ao dois-em-um, em que, dada uma situação-limite, como o é o caso do totalitarismo, o pensar se revele politicamente. Não se diz aqui que o pensar tenha em si mesmo um conteúdo político, mas que, na medida em que o pensar pode nos remeter ao mundo e em razão da pluralidade antecipada pelo dois-em-um, uma reflexão política pode ser efetuada pelo pensar. Tanto o estar-só quanto o isolamento não são suficientes para o domínio total, pois a partir dos dois pode-se de algum modo alcançar a realidade mundana contrária à semblância de normalidade professada pelo totalitarismo: deixar o homem livre para pensar e para fabricar pode significar um obstáculo que impeça o principal escopo do totalitarismo, isto é, o domínio total.

---

<sup>268</sup> ARENDT, **Origens do totalitarismo**, pp. 528-529. Tradução modificada.

O objetivo, então, torna-se claro: há que se eliminar seja a esfera da aparência quanto o seu oposto, a da privatividade; as situações contrárias podem ser um empecilho indesejável para os fins totalitários. Pensamentos e memórias não fazem parte do propósito do mundo totalitário, há que se substituí-los pela “autocoerção da lógica totalitária [que] destrói a capacidade humana de experienciar e de pensar tão seguramente como destrói a capacidade humana de agir.”<sup>269</sup> É a coerência lógica que importa para o totalitarismo, pois “a única capacidade do espírito humano que não precisa do eu nem dos outros nem do mundo para funcionar seguramente, e que independe tanto da experiência como do pensamento, é a capacidade do raciocínio lógico”<sup>270</sup>. Esta é a função do cinturão de ferro do terror: a eliminação do homem de ação, do *homo faber* e do pensador: a substituição da verdade factual por mentiras, de um lado, e, de outro, pela “verdade” da lógica, “mas essa ‘verdade’ é vazia ou, antes, nem mesmo uma verdade, uma vez que nada revela”<sup>271</sup>. Mais uma vez vemos presente em Arendt o conceito de verdade como aquilo que revela, não enquanto uma verdade transcendente ao mundo, mas como uma verdade ligada ao mundo das aparências, à realidade que não pode ser desvinculada do senso comum, aquele sentido pelo qual “podemos confiar em nossa experiência sensorial”, e isto “porque não um homem, mas homens no plural habitam a terra”<sup>272</sup>.

O domínio total é de fato o termo mais adequado para expressar o totalitarismo: trata-se de uma pretensão de ter o controle sobre tudo e todos, nada pode escapar e há que se proteger contra qualquer coisa que ameace seu objetivo. No entanto, qualquer coisa que esteja sob o domínio do regime totalitário já ameaça a sua existência enquanto total, é por isso que “o domínio total, que procura sistematizar a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos como se toda a humanidade fosse apenas um indivíduo, só é possível quando toda e qualquer pessoa for reduzida à mesma identidade de reações”<sup>273</sup>, isto é, quando toda a humanidade for fabricada pelo regime totalitário. Arendt usa aqui o exemplo do cão de Pavlov, como se este fosse “o ‘cidadão’ modelo do Estado totalitário; e esse cidadão não pode ser produzido de maneira perfeita a não ser nos campos de concentração”<sup>274</sup>, isto é, eliminar a espontaneidade do homem a ponto de não mais haver pluralidade e individuação, posto sob tais condições o homem deixar de ser humano – já que “a ‘natureza’ do homem só é ‘humana’

<sup>269</sup> ARENDT, **Origens do totalitarismo**, p. 527. Tradução modificada.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 529.

<sup>271</sup> *Ibid.*, pp. 529-530. Tradução modificada.

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 528. Tradução reformulada.

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 488.

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 507.

na medida em que dá ao homem a possibilidade de tornar-se algo eminentemente não-natural, isto é, um homem<sup>275</sup> – para ser apenas “um exemplar da espécie animal humana”<sup>276</sup>.

Como, no entanto, utilizar o terror para eliminar tanto a capacidade de agir quanto o pensamento? Seria aqui necessária uma análise mais apurada, mas cabe-nos comentar como os campos de concentração e de extermínio serviam a tal propósito, pois são eles que, além de “exterminar pessoas e degradar seres humanos (...), servem à chocante experiência da eliminação (...) da própria espontaneidade como expressão da conduta humana”<sup>277</sup>. No mundo totalitário, a existência dos campos não deve, todavia, ser de conhecimento de ninguém, sua realidade deve ser omitida do mundo, pois tudo que confere real “poder” ao totalitarismo deve estar oculto do mundo não-totalitário, dos cidadãos e mesmo de alguns membros do partido, daí serem os campos “a verdadeira instituição central do poder organizacional totalitário”<sup>278</sup>. Funcionando como um laboratório que compreende ser tudo possível, os campos talvez sejam a expressão máxima do terror tal qual existiu: oculto do mundo, eliminou homens em todos os sentidos: tirou-lhes a vida, a memória que se tinha deles, sua *psique*, sua espontaneidade, forjaram seres que – contra todas as regras, mesmo as econômicas e utilitárias<sup>279</sup> – não serviam para nada, senão para o laboratório onde o terror total podia reinar livremente. É em virtude disso que “a desvairada fabricação em massa de cadáveres é precedida pela preparação, histórica e politicamente inteligível, de cadáveres vivos”<sup>280</sup>.

São os campos os responsáveis pela destruição do homem “em todos os aspectos da vida”<sup>281</sup> e mesmo da morte, pois aqueles que são vítimas do totalitarismo e são enviados para os campos deixam de ter todo tipo de controle sobre si: isso faz parte do domínio total, da sua exigência de um poder ilimitado. Poder sobre a vida e morte de todos, poder sobre a realidade, controle sobre os fatos, sobre o que aparece e o que permanece oculto, sobre o que deve ser tido como verdade e como mentira, sobre a semblância produzida e tornada real para o mundo totalitário e para o não-totalitário. É pelo terror dos campos e pela doutrinação ideológica que visa à transformação do homem que o totalitarismo subverte a aparência em todos os seus sentidos, sendo o regime totalitário aquele evento paradigmático que melhor

<sup>275</sup> ARENDT, **Origens do totalitarismo**, p. 506.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 508.

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 488-489.

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 489.

<sup>279</sup> Não significa que os campos são completamente inúteis, pois no totalitarismo “nenhuma outra de suas instituições é mais essencial para preservar o poder do regime”. *Ibid.*, p. 507.

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 498.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 507.

representa a perda não só do espaço da aparência, mas de tudo relacionado a ela, pois, pior que tudo, representa a perda da dignidade humana e a destruição do mundo. Com isso fica respondida a pergunta feita no início do capítulo: a perda de dignidade da aparência acompanha a perda da dignidade da política assim como a implementação de um espaço de aparência propicia o estabelecimento tanto da dignidade da política quanto da dignidade do homem, isto é, estas três dignidades (da política, do homem e da aparência) se interrelacionam de modo inequívoco.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Será que após termos sublinhado o valor da aparência e sua relevância política durante a maior parte da dissertação caímos na mesma falácia do mundo das cavernas de Platão que só pode ser revestido de dignidade mediante o conhecimento verdadeiro? Sublinhar, como o fizemos, o mundo de semblâncias do totalitarismo é, então, superestimar a vertente gnoseológico-platônica capaz de transformar o mundo ilusório em um mundo verdadeiro?

No decorrer da pesquisa, dedicamos nosso esforço pelo intuito de mostrar a centralidade do conceito de aparência no pensamento de Hannah Arendt. Este conceito, todavia, apresentou-se primeiramente sob duas dimensões: a) a filosófica e b) a política. Em ambas concepções, porém, a aparência não se reduziu a uma simples e unívoca definição, mas evocou em si diversas possibilidades de se entendê-la. Talvez as mais significativas estejam relacionadas à possibilidade de vincular a aparência ao conceito de verdade (factual) e à de compreensão. Estas duas possibilidades, contudo, foram expostas em nosso primeiro capítulo como bastante distintas, configurando-se, aliás, a confusão entre elas como a mais elementar falácia metafísica, a qual busca designar o caráter de verdade aos significados provenientes da faculdade de pensar.

Além disso, a aparência relaciona-se, por sua vez, ao mundo sob dois aspectos: a) a aparência sensível do mundo aos seus espectadores, isto é, sua realidade; e b) o espaço público e mundo comum pelo qual cada homem pode fazer, ele mesmo, sua aparição entre outros que compartilham com ele esse *in-between*; ou seja, a aparência aqui está vinculada, de um lado, à verdade do mundo e à sua realidade e, de outro, ao agir de um homem em um mundo e à sua opinião, isto é, ao discurso pelo qual ele expressa aos demais homens a sua perspectiva política e que o propicia a capacidade de persuasão. A aparência, deste modo, significa tanto a verdade factual quanto a opinião pessoal; é daqui que surgem as questões que pusemos acima. O que está em questão é o clássico debate entre verdade e política. Hannah Arendt se dedica em diversos momentos da sua obra a discutí-lo, mas este debate está, sobretudo, articulado em um texto presente em *Entre o passado e o futuro*, qual seja: *Verdade e Política*.



Embora neste texto Arendt ainda use o termo verdade tanto em relação às respostas fornecidas pelo pensar e pela razão quanto aos fatos e eventos, uma leitura atenta é capaz de compreender o papel da verdade e da mentira em matéria política. Este tema clássico não pode, obviamente, ser tratado exaustivamente no fechamento de uma outra pesquisa, ainda que esta lhe faça menção diretamente. A verdade (em ambas concepções: filosófica ou factual) possui em si um elemento coercitivo, isto porque afirmar a verdade de algo é retirar a possibilidade de diversas outras perspectivas, em outras palavras: ao proclamar a verdade sobre algo, o contador da verdade [*truthteller*] afirma o seu ser e ponto final. Sua informação é externa ao âmbito político, este que, por sua vez, é permeado pelas discussões em que opiniões das mais variadas espécies são colocadas e debatidas. No entanto, a distinção entre a verdade factual e a pretendida “verdade racional” é crucial para respondermos às possíveis dúvidas que possam surgir e que pontuamos acima.

Inicialmente, há que se por de novo em xeque o atributo de verdadeiro àquilo alcançado racionalmente, haja vista o espírito não ser capaz de falar efetivamente do mundo, mas, na verdade, de pensá-lo e julgá-lo; questões cognitivas estão fora das capacidades da razão. Além disso, a grande distinção entre a “verdade racional” e a verdade factual está vinculada, primeiramente, à ineliminabilidade desta para que aquela seja possível (o mundo é a primeira morada do filósofo que pretendeu se refugiar na atividade de pensar e fez dela sua nova morada), e, sobretudo, na tentativa (quando o filósofo busca retornar ao mundo) de impor princípios que diz ter *conhecido* através da atividade racional. É essa pretensão de levar aos assuntos humanos princípios *conhecidos* racionalmente e que regulem e indiquem o correto agir dos homens o principal argumento que, pelo lado maquiavélico-hobbesiano, coloca-se para que a veracidade e a verdade não estejam entre as virtudes políticas e, pelo lado platônico-cristão, submeta-se o mundo à verdade revelada racionalmente.

Essa característica tirânica da verdade é – baseando-nos no conteúdo de nossa pesquisa e em especial ao dito no nosso terceiro capítulo – descartada da compreensão política de Hannah Arendt, isto é, ela é, do modo como expusemos, não apenas apolítica, mas, de fato, antipolítica, posto, por exemplo, sua concepção de liberdade ser aquela vinculada não à realidade política, mas à vontade, a uma das atividades do espírito. Poder-se-ia dizer o mesmo da verdade factual? Bem, no nosso quarto capítulo mostramos que uma das características dos movimentos e governos totalitários foi a criação de um mundo de semblâncias, um mundo baseado naquilo que Arendt diz ser a oposição mais diametral da

verdade factual: a mentira deliberada. A falsidade produzida por meio de uma subversão proposital dos fatos e eventos faz com que o mundo deixe de ser aquela base sob a qual nos orientamos (e que, por conseguinte, desregula nosso senso comum), mesmo que para isso precise se destruir tudo aquilo que faça referência ao que se planeja negar. Com isso paira uma pergunta: é com conhecimento que se corrige o mundo de semblâncias? A este indagamento podemos dizer com Arendt: “Muitos dizem que não é possível combater o totalitarismo sem o compreender. Felizmente não é verdade; se fosse, seria um caso perdido”. No entanto, não podemos deixar de dizer que “a compreensão (...) é uma atividade interminável por meio da qual (...) chegamos a um acordo e a uma conciliação com a realidade, isto é, tentamos sentir o mundo como nossa casa.”<sup>282</sup> O mundo de semblâncias não pode ser unicamente combatido com o conhecimento ou com a compreensão, mas, como percebemos no capítulo quatro, a existência de ambos é sempre um risco para o governo totalitário, haja vista colocar em dúvida a infalibilidade do Líder e, conseqüentemente, ser um empecilho para o domínio total. A compreensão do mundo, todavia, não pode prescindir do conhecimento que se tem acerca dele, haja vista a atividade racional se dar após seu conhecimento. Ambas as esferas – compreensão e conhecimento – possuem seus limites, e entre eles está o de enfrentar o totalitarismo, pois ainda que constituam um perigo à perspectiva do domínio total, não são suficientes para derrotar o terror e os campos de extermínio (embora, como pontuamos, Hitler tenha se dado conta da derrota não quando as cidades alemãs tombaram, mas quando soube que não podia mais confiar na polícia secreta).

O ato de compreender o mundo de semblâncias engendrado pelo totalitarismo por meio de mentiras deliberadas que encobrem a verdade não é o meio pelo qual o totalitarismo é derrotado, mas o meio pelo qual podemos nos reconciliar com o mundo, pois não obstante o caráter tirânico da verdade, dizê-la, onde o mentir tornou-se a regra, passa a ser uma ação política e não somente uma ação de exterior ao âmbito dos assuntos humanos. Nas palavras de Arendt:

Somente quando uma comunidade adere ao mentir organizado por princípio (...), a veracidade como tal (...) se torna fator político de primeira ordem. Onde todos mentem acerca de tudo que é importante, aquele que conta a verdade [*truthteller*] começou a agir; quer o saiba ou não, ele se

---

<sup>282</sup> ARENDT, Hannah. “Compreensão e política (As dificuldades da compreensão)”. In: \_\_\_\_\_. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**, p. 330.

comprometeu também com os negócios políticos, pois (...) terá dado um primeiro passo para a transformação do mundo.<sup>283</sup>

Não significa que a verdade seja em todos os casos uma virtude política, mas que em situações limites, como no caso do totalitarismo, ela deixa de ser uma esfera exterior aos assuntos públicos e passa a se comprometer com a integridade e dignidade dos assuntos humanos, pois, podemos questionar, como assegurar a dignidade de uma esfera que se baseia em mentiras? Não queremos, todavia, retirar da esfera pública com isso a opinião, mas, em situações normais (aqui a verdade é exterior à política, mas se revela importante para sua constituição) e em situações limites, assegurar à opinião o acesso à verdade. Não se trata de transformar toda verdade em opinião, assim como não se pretende aqui sugerir que a verdade ocupe o lugar da opinião, mas de encontrar um termo em que ambas coexistam e se evite, de um lado, uma esfera pública em que toda e qualquer realidade possa ser subvertida por não se poder falar de uma verdade, assim como também, de outro, um domínio público em que a verdade sempre seja o termo final. Isso porque “fatos e opiniões (...) não são antagônicos um ao outros; eles pertencem ao mesmo domínio”, e o principal é que os “fatos informam opiniões, e as opiniões (...) podem diferir amplamente e ainda serem legítimas no que respeita à sua verdade fatural”, isto é, “a verdade fatural informa o pensamento político”<sup>284</sup>.

A verdade factual – distintamente da “verdade racional” que se pretende absoluta e necessária – não é proveniente de princípios ou de uma necessidade externa a ela, mas é fruto de diversos acontecimentos que a engendraram, em outras palavras, a verdade que informa a opinião, embora já exista, é em sua constituição contingente, poderia ter sido de outro modo, mas, todavia, calhou de ser daquela forma. Um dos exemplos dados por Arendt é a informação histórica de que “a Alemanha invadiu a Bélgica em agosto de 1914”, afirmação que, por si só, não é política, mas apenas uma atestação de um fato que ocorreu e que não pode ser mais mudado, embora pudesse, antes de ocorrer, não ter ocorrido; a afirmação deste fato só assume caráter político em um contexto interpretativo. Sua negação, entretanto, é política, isto é, a tentativa de transformar uma afirmação fatural em mera opinião é dar margem para que se negue um fato em decorrência de interesses políticos e particulares. A mentira, nesse sentido, é política e quer transformar o mundo, a realidade e reescrever a história. Em outras palavras: quer mudar o modo como o mundo em sua ampla constituição se

---

<sup>283</sup> ARENDT, “Verdade e Política”. In: \_\_\_\_\_. **Entre o passado e o futuro**, p. 310.

<sup>284</sup> *Ibidem*, p. 295.

nos apresenta, cria-se uma imagem, portanto, de que o mundo não é tal qual ele aparece, assim, trata-se de negar a aparência autêntica do mundo por uma semblância baseada na mentira deliberada. É principalmente neste tipo de situação que a verdade assume seu caráter político, pois não se trata, para Arendt, de colocá-la como último termo do debate político, mas como base para a ação e o discurso, isto é, não se trata de uma apropriação da verdade pelo poder – haja vista a possibilidade de manipulação da realidade –, mas de deixar a verdade em situação externa à política, informando-a sem se submeter a ela.

Não é o passado, e toda verdade factual diz respeito evidentemente ao passado, nem o presente, na medida em que este é o resultado do passado, porém o futuro que está aberto à ação. Se o passado e o presente são tratados como partes do futuro – isto é, levados de volta a seu antigo estado de potencialidade – o âmbito político priva-se não só de sua principal força estabilizadora como do ponto de partida para transformar, para iniciar algo novo. O que começa então é a constante mudança e confusão em absoluta esterilidade, característica de tantas nações jovens que tiveram a má fortuna de nascer na era da propaganda.<sup>285</sup>

Esse é o motivo de o totalitarismo ser o evento paradigmático que abriu a fenda entre o passado e o futuro, pois ele busca subverter toda a história que o nega; todo o passado, assim, precisa ser modificado para que atenda à criação do seu mundo de semblâncias, da sua ficção ideológica. Não diminuimos com nossa interpretação de modo nenhum o papel do terror e dos campos de extermínio para a execução do domínio total, mas damos mais elementos para compreender porque o totalitarismo precisava da propaganda, do terror, da polícia secreta e dos campos.

A verdade, em situações normais e restrita ao seu caráter factual, só é coercitiva em uma pequena escala, só não permite que se negue ou se transforme em opinião o que de fato ocorreu, deixa a par os cidadãos de sua história, conta-lhes seu passado e seu presente, mas não lhe dá regras para o futuro, este só pode provir da ação humana. A opinião sobre o que é melhor para a cidade não pode prescindir da verdade – de seu passado e presente –, mas, em contrapartida, não lhe é permitido buscar na verdade os critérios da ação e de sua opinião. O limite da verdade factual precisa ser compreendido, assim como o da razão e o da ação. A ação não muda efetivamente o passado (embora possa o camuflar e tentar apagá-lo,

---

<sup>285</sup> ARENDT, “Verdade e Política”, p. 319.

como o fizeram os regimes totalitários), mas pode construir o futuro. De modo análogo, a verdade não informa sobre o futuro, mas sobre a história, sobre fatos e eventos.

Assim, trazer para esse debate a questão da verdade não é recair na tradição gnoseológica-platônica, tanto pelo conceito dos termos verdade e política empregados aqui, quanto por seus conteúdos. Retirar a verdade do debate é nos privar da história e da realidade, pois, cito uma última vez Arendt, “conceitualmente, podemos chamar de verdade aquilo que não podemos modificar; metaforicamente, ela é o solo sobre o qual nos colocamos de pé e o céu que se estende acima de nós.”<sup>286</sup>

---

<sup>286</sup> ARENDT, “Verdade e Política”, p. 325.

## REFERÊNCIAS

### Bibliografia principal

- ARENDDT, Hannah. **Between past and future**. New York: Penguin Books, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Compreender**: Formação, exílio e totalitarismo. Trad. Br. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- \_\_\_\_\_. **A condição humana**. Trad. Br.: Roberto Raposo, revisão técnica: Adriano Correia. 11ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.
- \_\_\_\_\_. **Crises da república**. Trad. Br.: José Volkman. 2ª ed., 3ª reimpressão. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Crises of the republic**. San Diego; New York; London: Harcourt Brace & Company, 2013.
- \_\_\_\_\_. **Entre o passado e o futuro**. Trad. br.: Mauro W. Barbosa. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Essays in understanding**: 1934-1954. Formation, Exile and Totalitarianism. Edited by Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2005.
- \_\_\_\_\_. **The human condition**. 2nd edition. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. “Heidegger faz oitenta anos”, in: **Homens em tempos sombrios**. Trad. Br. de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das letras (edição de bolso), 2008.
- \_\_\_\_\_. **Lições sobre a Filosofia Política de Kant**. Trad. Br. de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. 1994.
- \_\_\_\_\_. **The life of mind**. New York: Harcourt, 1978.
- \_\_\_\_\_. **Origens do totalitarismo**: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo. Trad. br.: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. **The origins of totalitarianism**. EBook Kobo edition (EPub). ISBN: 978-0-15-670153-2.
- \_\_\_\_\_. “O que é Liberdade?”. In: \_\_\_\_\_. **Entre o passado e o futuro**. Trad. br.: Mauro W. Barbosa. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- \_\_\_\_\_. **On Revolution**. New York: Penguin Books, 2006.

\_\_\_\_\_. **Sobre a revolução**. Trad. Br. de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

\_\_\_\_\_. “Verdade e Política”. In: \_\_\_\_\_. **Entre o passado e o futuro**. Trad. br.: Mauro W. Barbosa. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

\_\_\_\_\_. **A vida do espírito**: o pensar, o querer, o julgar. Trad. br.: Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010b.

### **Bibliografia secundária**

ABENSOUR, Miguel et al (Org.). **Ontologie et Politique**: actes du Colloque Hannah Arendt. Paris: Éditions Tierce, 1989.

ADVERSE, Helton. “Política e Aparência. Hannah Arendt leitora de Maquiavel”. *Síntese*, v. 35, n. 111, 2008.

ANDREIUOLO, Beatriz. “Os homens do mundo e a diferença entre quem e quem”. *Argumentos*, ano 5, n. 9 – Fortaleza, jan./jun. 2013, pp. 216-229.

AGUIAR, Odílio Alves. **Filosofia, política e ética em Hannah Arendt**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. **Alienações do mundo**: uma interpretação da obra de Hannah Arendt. São Paulo: Loyola; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2009.

ARGUMENTOS, REVISTA DE FILOSOFIA. Dossiê Hannah Arendt. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, ano 5, n. 9, semestral, jan./jun. 2013.

ASSY, Bethânia. “Hannah Arendt e a dignidade da aparência”. In: DUARTE, André et al (Org.) **A banalização da violência**: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004, pp. 161-171.

BOELLA, Laura. “Hannah Arendt ‘fenomenologa’. Smantellamento della metafisica e critica dell’ontologia”. *Aut aut*, n. 239/240, settembre-dicembre, p. 83-110, 1990.

BORREN, Marieke. **Amor Mundi**: Hannah Arendt’s political phenomenology of world. Amsterdam: F & N Eigen Beheer, 2009.

CORREIA, Adriano. “Desmantelamento da metafísica e dignidade da aparência: Arendt, Nietzsche e Heidegger”. In: AGUIAR, Odílio Alves et al (Org.). **O futuro entre o passado e o presente**: anais do V encontro Hannah Arendt. Passo Fundo: IFIBE, 2012, pp. 107-120.

\_\_\_\_\_. (org.). **Hannah Arendt e a condição humana**. Salvador: Quarteto, 2006.

DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura**. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2000.

PASSOS, Fábio Abreu dos. **A implicação política da faculdade de pensamento na filosofia de Hannah Arendt**. 2008. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Fafich, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008, pp. 129-141.

LAFER, Celso. **Pensamento, persuasão e poder**. 2ª Ed revista e ampliada. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2003.

MORAN, Dermot. “Hannah Arendt: the phenomenology of public sphere”. In: **Introduction to phenomenology**. New York: Routledge, 2002.

TAMINIAUX, Jacques. **La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger**. Paris: Éditions Payot, 1992.

\_\_\_\_\_. “Arendt, discepola di Heidegger?”. *Aut aut*, n. 239/240, settembre-dicembre, p. 65-82, 1990.

TASSIN, Étienne. “La question de l’apparence”. In: ABENSOUR, Miguel. **Ontologie et Politique: actes du Colloque Hannah Arendt**. Éditions Tierce, 1989

### **Bibliografia complementar**

AGAMBEN, Giorgio. **Ideia da prosa**. Trad. Br. de João Barrento. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2012.

ARISTÓTELES. **Política**. Trad. Pt. de Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes. Ed. Bilingüe Grego-Português. Lisboa: Vega, 1998.

COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga: Estudos sobre o culto, o direito, as instituições da Grécia e de Roma**. Trad. Br. de Jonas Camargo Leite e Eduardo Fonseca. São Paulo: HEMUS, 1975.

DESCARTES, René. **Meditações concernentes à primeira filosofia nas quais a existência de Deus e a distinção real entre a alma e o corpo do homem são demonstradas**. Trad. Br. de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. Br. de Fausto Castilho. Ed. Bilingue (Alemão e Português). Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. **Ser e Tempo**. Trad. br.: Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.



\_\_\_\_\_. **Sobre a questão do pensamento.** Trad. Br. de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009.

HUSSERL, Edmund. **Conferências de Paris.** Trad. Portuguesa de António Fidalgo e de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

JAEGER, Werner. **Paidéia:** a formação do homem grego. Trad. Br. de Artur M. Parreira. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura.** Trad. Pt. De Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 3ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

\_\_\_\_\_. **Crítica da faculdade do juízo.** Trad. Br. de Valério Rohden e Antonio Marques. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

OLIVEIRA, Manfredo. “Linguagem e Natureza”. In: MONTENEGRO, M.A.P. et al, **Natureza e Linguagem na Filosofia.** Fortaleza: Edições UFC, 2008.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível.** Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. 4. ed., São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos Ídolos.** Trad. Br. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006

PARMÊNIDES. **Da Natureza.** Trad. Br. de José Trindade dos Santos. São Paulo: Loyola, 2002.

PLATÃO. **Fédon.** Ed. Bilingue Grego-Português. Texto grego estabelecido por John Burnet. Trad. Br. de Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. Belém, ed.ufpa, 2011.

\_\_\_\_\_. **A República.** Trad. Br. de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: Edições UFC, Banco do Nordeste [distribuidor], 2009.

\_\_\_\_\_. **Teeteto.** In: \_\_\_\_\_. *Diálogos I – Platão: Teeteto (ou do conhecimento), sofista (ou do ser), Protágoras (ou sofistas).* Tradução Edson Bini. Bauru: Edipro, 2007.