

PENSAR E ESTAR VIVO: SOBRE O PRIMADO DA APARÊNCIA EM HANNAH ARENDT

Lucas Barreto Dias¹

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

 <https://orcid.org/0000-0002-1892-9171>

RESUMO:

O escopo deste artigo é apresentar algumas considerações que nos permitam aprofundar a discussão acerca do primado da aparência a partir do pensamento de Hannah Arendt. Não obstante a extensão dos argumentos que se poderia evocar acerca deste assunto, deter-nos-emos aqui àqueles que dizem respeito majoritariamente aos conceitos de pensar e de estar vivo, relacionando-os frequentemente às noções de mundo, realidade, compreensão e verdade. Partimos das reflexões presentes substancialmente em *A vida do espírito* afim de compor nossa proposta de evocar em Arendt uma interpretação fenomenológica que delinea a pertinência do que a própria autora chama de uma natureza fenomênica do mundo, defendendo, deste modo, o valor da superfície frente às falácias metafísicas que Arendt busca desmantelar.

PALAVRAS-CHAVE: Aparência; Pensar; Estar vivo.

THINKING AND BEING-ALIVE: ON APPEARANCE'S PRIMACY IN HANNAH ARENDT

ABSTRACT:

The scope of this article is to present some considerations that allows us, based on Hannah Arendt's thoughts, to make the debate deeper about the appearance's primacy. Although the arguments' extension that it could be bring into light, we will retain ourselves here to those concerned mostly to the concepts of thinking and being-alive, relating them frequently to the notions of world, reality/realness, understanding and truth. We start from the reflections presents substantially in *The life of the mind* to compose our

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Minas Gerais - Brasil; linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política. E-mail: nog_lbd@hotmail.com

proposal evoking in Arendt a phenomenological interpretation that designs the pertinence about what Arendt calls a phenomenical nature of the world, defending, in this way, the value of the surface in front of the metaphysical fallacies that Arendt intends to dismantle.

KEYWORDS: Appearance; Thinking; Being-alive.

Introdução

Uma das principais chaves de leitura que se pode tirar de *A vida do espírito* é a passagem muitas vezes citada em que Arendt diz juntar-se “claramente às fileiras daqueles que (...) 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” (ARENDR, 2010b, p. 234). Aqueles, no entanto, que já leram seus escritos anteriores já são capazes de perceber esta filiação; o que há aí é, de fato, uma confissão, ou antes de tudo, uma confirmação do que já se fora possível inferir, se não de suas obras, pelo menos de sua entrevista a Günter Gaus, onde Arendt diz não fazer parte do “círculo dos filósofos”, de não se sentir filósofa e que “há já muito tempo que disse definitivamente adeus à filosofia” (ARENDR, 2001, p. 12). Torna-se, no entanto, uma chave de leitura não apenas por tal confirmação, mas por situar Arendt, de algum modo, próxima a uma outra vertente que se afirma através da crítica lançada ao que Arendt chama de *falácias metafísicas*, as quais compõem o cerne dessa tradição filosófico-metafísica da qual Arendt evita constantemente parecer ser a ela vinculada.

Não nos aprofundaremos em todos os aspectos desta desmontagem da metafísica empreendida por Arendt, mas tomamos já como conhecida sua abordagem inicial (Cf. DIAS, 2013, pp. 159-168), afim de desenvolver um dos argumentos que integram o modo pelo qual Arendt faz seu elogio das aparências, isto é, compreender o *valor da superfície* através das concepções de *pensar e estar vivo*. Defendemos, portanto, neste artigo a importância da relação que há entre estes conceitos para uma interpretação do pensamento de Arendt que nos propiciará um delineamento introdutório de sua dimensão fenomenológica.

Pensar e Estar vivo

Em contraposição à noção tradicional de que o Filósofo precisa deixar o mundo das aparências em busca da quietude do espírito, Arendt apresenta a perspectiva 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 específico, 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. (ARENDR, 2010a, p. 64)

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. Em *A vida do espírito*, Arendt faz uso do termo ‘mundo’ em uma acepção mais abrangente, não à toa afirma 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” (ARENDR, 2010b, p. 35), e isso justamente por conceber neste texto o 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” (ARENDR, 2010b, p. 35), 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’” (ARENDR, 2010b, p. 36). 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” (ARENDR, 2010b, p.35). 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” (ARENDR, 2010b, p. 35), e de que a própria Terra e a pluralidade são, como diz Arendt

em *A condição humana*, umas das “condições² da existência humana” (ARENDDT, 2010a, p. 13).

Em *A vida do espírito*, Arendt chama atenção acerca do significado de “estar vivo”. No entanto, em um escrito imediatamente anterior a *A vida do espírito*, quando escreve em homenagem aos oitenta anos de Heidegger, Arendt já fala da relação entre o Pensar e o Estar-Vivo. Neste texto de 1969, Arendt ressalta que a atividade de pensar não assume uma intenção normativa, mas ajuda na compreensão do mundo sem o sufocar. O pensar não é vinculado a uma busca por resultados, mas à compreensão; na intenção – que Arendt liga à tradição metafísica – de alcançar algum resultado por meio do pensamento, busca-se 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 fosse possível algum conhecimento. Arendt identifica nessa intenção uma das falácias metafísicas a falácia metafísica de que o conhecimento verdadeiro é alcançado apenas mediante o exercício racional. 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. (ARENDDT, 2010b, p. 219, grifo nosso)

Tal reflexão sobre a relação entre o pensar e o estar vivo faz referência exatamente à 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*³,

² 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” (ARENDDT, 2010a, p. 13) Cf. ARENDDT, 2010a, 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.

³ 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),

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 também 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” (ARENDDT, 2010b, p. 37), pois demarcam a temporalidade que a existência de um ser tem no mundo, demarca o tempo que cada um aparece no mundo.

Já o segundo significado do estar vivo é próprio à qualidade de aparecer, ao conceito que Arendt denomina de autoexposição [*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 (como no caso da plumagem de alguns animais), 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” (ARENDDT, 2010b, p. 46), 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” (ARENDDT, 2010b, p. 37), ou seja, “é como se tudo o que *está vivo* (...) possuísse um *impulso para aparecer*” (ARENDDT, 2010b, p. 46, o primeiro grifo é nosso, o segundo da autora). Temos, então, juntos em uma mesma linha de argumentação as noções de pensar, de estar vivo, de autoexposição e de aparência.

Arendt assume a concepção de que o pensar é o diálogo da alma consigo mesma a partir de Sócrates⁴ e revela que esse “dois-em-um

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 aceitação de Platão, do ‘poder de se espantar diante do simples’, mas à diferença de Platão acrescenta: ‘e aceitar esse espanto como morada’”. ARENDDT, “Heidegger faz oitenta anos”, pp. 284-285.

⁴ 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

socrático” é uma indicação que nem mesmo na isolada atividade do espírito a pluralidade pode ser posta de lado (Cf. PASSOS, 2008, pp, 129-141). A partir das perspectivas de pluralidade e de aparência temos a noção de espectador (Cf. AGUIAR, 2009, p. 51-74) 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” (ARENDDT, 2010b, p. 37, grifos da autora), 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 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, a visão arquimediana, 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 quem (ou o que) 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” (ARENDDT, 2010b, p. 45). Deste modo, retomamos aqui o que aludimos anteriormente: que de

encontrar desacordo, dizemos que está então de posse de sua opinião”. PLATÃO, *Teeteto*, 189e-190a.

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 – a semblância – 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 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*” (ARENDDT, 2010b, p. 62, grifos da autora).

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” (ARENDDT, 2010b, p. 35). 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. (ARENDDT, 2010b, p. 67)

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 sozinho não é capaz de comprovar a existência nem do próprio Eu e nem das coisas objetivas, estas últimas que, mesmo em Descartes (Cf. DESCARTES, 1983), só são comprovadas por meio da existência de Deus (Cf. ARENDT, 2010b, p. 36; 220). 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, recai-se na falácia metafísica, mas se se parte 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, tendo-se a impressão de uma contradição de termos ao designarmos uma atividade de compreensão das aparências. Esta crítica é válida se concebermos o pensar segundo a tradição filosófico-metafísica que 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 autoexposição, isto é, “que eu ativamente faço minha presença sentida, vista e ouvida” (ARENDT, 2010b, p. 46). 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 inorgânica.

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, interagem 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”⁵ 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.

Considerações finais

Na medida em que efetuamos aqui um estudo parcial, não podemos pretender uma conclusão ou mesmo pensar que estas considerações sejam efetivamente finais. Pretendemos, porém, ter trazido ao debate a vertente arendtiana da antiga discussão sobre a relação entre espírito e mundo, aqui

⁵ 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?”. (ARENDDT, 2010b, p. 71) Usamos aqui com o intuito de fazer referência à busca arendtiana de conferir dignidade a aparência, de reconhecer o valor da superfície.

sob o nome de “pensar e estar-vivo”. Investigamos, neste artigo, não sua adequação às respostas da tradição metafísica, mas uma forma de pensar que, embora talvez não toque o mundo diretamente, não pode abdicar de sua referência ao que aparece, pois ainda que o homem busque se afastar do mundo na atividade de pensar, não deixa, efetivamente, de ser uma aparência entre aparências.

É em sua inalienável referência ao mundo que o pensamento se constitui, não significando nisso uma teoria realista da verdade e do conhecimento, mas, sim, a interpretação de uma perspectiva fenomenológica constitutiva da atividade de pensar. Deste modo, aquilo a noção de *estar vivo* nos oferece uma (dentre várias) chave argumentativa para evocar a centralidade do conceito de aparência no âmago do pensamento arendtiano. Não obstante compreendermos a aparência enquanto central em sua teoria política, levantamos neste artigo a sua importância no âmbito da *vita contemplativa*, pontuando a ineliminável referência fenomênica a que está submetida a atividade de pensar.

Referências

- ARENDT, Hannah. *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.
- _____. *The life of mind*. New York: Harcourt, 1978.
- _____. *The human condition*. 2nd edition. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- _____. *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.
- AGUIAR, Odílio. *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.
- 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.
- 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.

DIAS, Lucas Barreto. “A desmontagem da metafísica em Hannah Arendt: a abolição dos dois mundos e os caminhos florestais”. In: MÜLLER, Maria Cristina. *Anais do VII Encontro & IV Ciclo Hannah Arendt: por amor ao mundo*. Londrina: UEL, 2013. p. 159-168.

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

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

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