



Aparência e pensamento: indicativos de uma hermenêutica a partir de Hannah Arendt

*Appearance and Thought: indicatives of a hermeneutics
from Hannah Arendt*

NEWTON AQUILES VON ZUBEN ^a

FELIPE DE QUEIROZ SOUTO ^b

Resumo

Hannah Arendt é conhecida por seu pensamento político, mas é pouco estudada em suas elucubrações filosóficas a respeito da compreensão humana. Este artigo objetiva investigar as ilações arendtianas, em *A vida do Espírito* (2009), sobre a faculdade do pensamento para compor uma via hermenêutica nas ideias de Arendt, que pode ser observada em toda sua obra como um fio condutor. Para atingir o objetivo, utilizou-se a hermenêutica filosófica como metodologia de análise dos textos da filósofa alemã.

Palavras-chave: Pensamento. Aparência. Hermenêutica. Pluralidade.

Abstract

Hannah Arendt is known for her political thinking, but she is little studied in her philosophical propositions about human understanding. This article aims to research Arendt's lesson, in The life of the mind (1977), through the faculty of thought for composing a hermeneutic path in Arendt's idea, which is observed on her work of

^a Pontifícia Universidade de Campinas (PUC-Campinas), Campinas, SP, Brasil. Doutor em Filosofia, e-mail: nazuben@puc-campinas.edu.br

^b Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), Campinas, SP, Brasil. Mestre em Ciências da Religião, e-mail: felipeqsouto@gmail.com

conducting line. In order to achieve the goal, we use the hermeneutic philosophy as a methodology for analyzing Arendt's texts.

Keywords: *Thought. Appearance. Hermeneutics. Plurality.*

Introdução¹

Hannah Arendt foi aluna de pensadores de especial relevância para o desenvolvimento da filosofia contemporânea, como Heidegger e Jaspers. Em suas pesquisas, Arendt dedicou-se, sobretudo, à ciência política, mas, nos últimos anos de sua vida, voltou-se para a filosofia e escreveu *A vida do Espírito* (*The life of the mind*, 1977), obra na qual analisa a atividade do pensamento, da vontade e do julgar. Este último tópico permanece incompleto, pois Arendt faleceu antes de sua conclusão. Partimos da hipótese de que Hannah Arendt possui, em seu *corpus*, uma hermenêutica própria que conduz seu pensamento e que parte da fenomenologia heideggeriana, a fim de compor uma espécie de hermenêutica existencial, embora ela não tenha aceitado a denominação de filósofa. Em entrevista concedida a Günther Gaus, no canal 2 da TV alemã no dia 28 de outubro de 1964, ao ser questionada sobre a sua profissão de filósofa, Arendt responde:

não pertenço ao círculo dos filósofos. Meu ofício – para me exprimir de uma maneira geral – é a teoria política. Não me sinto em absoluto uma filósofa, nem creio que seria aceita no círculo dos filósofos, ao contrário do que você afirma com tanta amabilidade. Mas vamos à outra questão levantada por sua observação preliminar: você diz que a filosofia é habitualmente ofício de homens. Certo. Mas nem por isso é necessário que esse estado de coisas subsista: algum dia poderíamos muito bem ter uma mulher filósofa... (ARENDR, 1993, p. 123).

A última afirmação de Arendt ressaltando a Günther Gaus de que algum dia poderíamos ter uma mulher filósofa é algo interessante. Embora ela não se considerasse filósofa no sentido estrito como afirmou também em *A vida do Espírito* indicando que não queria estar incluída entre os “*Denker von Gewerbe* (pensadores profissionais)” (ARENDR, 2009, p. 17), Hannah Arendt leva a cabo

¹ Este trabalho contou com o financiamento da FAPESP, Processo 2019/13459-8, a quem os autores agradecem cordialmente.

uma importante reflexão filosófica para a composição de seu pensamento que se inicia com o julgamento de Eichmann em 1961. Diante de Eichmann, ela questiona-se sobre os princípios morais do ser humano e a relação desses com a faculdade do pensamento. Movida por essa inquietação, Arendt afirma na introdução de *A vida do Espírito*:

A questão, pois, é se eu não deveria ter deixado tais problemas nas mãos dos especialistas. E assim sendo, a resposta deverá mostrar o que me levou a abandonar o âmbito relativamente seguro da ciência e da teoria política para aventurar-me nesses temas espantosos, em vez de deixá-los em paz (ARENDR, 2009, p. 17).

Aqui revela-se a preocupação filosófica de Arendt para compor a sua última obra. A conclusão dela sobre a “banalidade do mal” passa pela faculdade do pensamento e é uma das razões para que ela retorne à filosofia — a aventura sobre temas espantosos — e se dedique ao exercício filosófico mesmo que ainda mantivesse o distanciamento com o título de filósofa. Neste artigo consideramos Arendt como filósofa e, ainda, como aquela que cumpriu aquilo que disse na entrevista para a TV alemã. A obra *A vida do Espírito* é uma obra de filosofia e não uma obra de teoria política. E são as respostas que Arendt dá aos temas que trata que dizem a maturidade filosófica do seu pensamento.

É neste sentido que acreditamos ser possível identificar no *corpus* arendtiano um fio condutor que só é possível ser compreendido a partir de sua última obra, mas que de certo modo já estava presente em *Eichmann em Jerusalém* (1999). Portanto, pretendemos demonstrar neste artigo as ilações necessárias para compreender esse caminho arendtiano que é, sem sombra de dúvidas, de difícil acesso e de pouca investigação, nos estudos da produção da autora.

Para atingir o objetivo, iremos abordar, no primeiro momento, a questão da aparência como característica constitutiva do “estar vivo”, já que aparecer se condiciona, em Arendt, ao *dokei moi* grego, vale dizer, ao modo como as coisas aparecem a mim. A epifania das coisas está sob a luz do “parece-me”. O resultado do aparecimento singular é a pluralidade de interpretações que ele pode obter, mediante as variadas formas de

compreensão de mundo que se estabelecem sobre o existente. Por isso, tratar de hermenêutica existencial é focalizar aquele que existe e confere às coisas existência, na medida em que as interpreta no seu mundo¹. Entender a pluralidade como fruto do pensamento hermenêutico de Hannah Arendt é também entender o eixo formativo do seu pensamento.

No segundo momento do texto, abordaremos o pensamento como alheamento do mundo e articulador de sentido. Distanciar-se da realidade para pensar é uma tarefa arendtiana certamente herdada dos pensadores platônicos e auxilia a autora a compor o pensamento reflexivo, como aquele próprio do ser humano que deseja pensar e se dispõe a tal exercício. Essa operação também leva o pensamento arendtiano à superação da banalidade do mal. Como método de pesquisa, utilizamos a hermenêutica filosófica, através da qual inferimos a hipótese de que Arendt lança as bases para uma nova hermenêutica que é, sobretudo, existencial.

O princípio da aparência

Para iniciar o desenvolvimento das ideias arendtianas, precisamos salvaguardar, de início, o princípio da pluralidade. Tal princípio exige a existência de um mundo que aparece enquanto “coisa real” e não como uma fantasia criada por um *Dieu trompeur*². Seguindo à risca a compreensão de Arendt de que “a pluralidade é a lei da Terra” (ARENDR, 2009, p. 35), temos que a coisa real se torna um problema em sua manifestação, pois ela ganha

¹ Aqui, vale recordar a importante divisão de Heidegger sobre os termos *Existenzial* e *Existenzial*, que podem ser trazidos para o português como *existencial-ôntico* e *existencial-ontológico*, respectivamente, conforme traduzido pelo Prof. Oswaldo Giacoia na obra *Heidegger Urgente* (2013). Enquanto o primeiro denota os problemas concretos da vida dos indivíduos, o segundo concerne ao problema mesmo da existência do si mesmo enquanto aquele que necessita compreender-se. Já em Heidegger, essa empreitada foi assumida pela analítica existencial e, parece-nos, que Arendt também se preocupa com esses termos, mesmo que não os explicita. O modo como ela movimentou seu pensamento para a composição de uma possível hermenêutica nos permite resgatar esses conceitos da obra de Heidegger, para implicá-los numa hermenêutica existencial em Arendt.

² Expressão em francês para se referir ao problema cartesiano do “Deus enganador”. Descartes lançou a questão que indaga se a realidade que observamos não é apenas uma formação de um deus que quer nos ludibriar. Outro conceito que se aproxima a este, em Descartes, é o de “Gênio maligno”.

inúmeros modos de percepção que a confundem, no diálogo público. A pluralidade é um conceito-chave na obra de Arendt, o qual se estende de uma afirmação existencial até a condição política da afirmação do espaço público. Para a presente investigação, abordaremos apenas as implicações do conceito presentes na obra *A vida do espírito*.

A pluralidade — a presença dos outros que veem e ouvem o que eu vejo e ouço — constitui e garante a realidade do mundo, dos outros e do próprio eu. Ela consiste no sentido da realidade e nos condiciona a aceitá-la como um fato; assim, a pluralidade tem seu *locus* de manifestação na percepção humana e “depende totalmente da aparência e, portanto, da existência de uma esfera pública” (MARTINS, 2005, p. 705).

As coisas que eu vejo e ouço e podem ser vistas e ouvidas por outros possuem sua “existência independente do ato de perceber” (ARENDRT, 2009, p. 63) do ser humano. No entanto, o ato de perceber é sempre um ato individual, e a forma como as coisas se manifestam aos diferentes indivíduos sustenta a pluralidade do mundo. Podemos tentar compreender essa manifestação, partindo de um exercício mental: se nós estivéssemos sentados a uma mesa redonda, ainda assim, teríamos a certeza de que ela continuaria a existir, independentemente da nossa percepção sobre ela como uma coisa, mesmo enquanto não falemos dela.

Mas a mesa, enquanto um objeto de relação e de compreensão, só é possível através do ato de perceber. Ninguém conhece algo sem antes por ele ser afetado. Essa afetação é do território da percepção. E percebe-se, de acordo com a intencionalidade. Estar sentado a uma mesa redonda com amigos é tão diferente de estar junto a uma mesa redonda de negócios, por exemplo. Assim, sabemos que os outros também são capazes de perceber os mesmos objetos, embora se diferencie a forma de como eles os percebem, mediante a sua composição “histórico-destinal” em relação ao objeto.

Esse diferenciar-se das formas refere-se à subjetividade da consciência de cada pessoa, a qual possui uma intencionalidade diferente. Entretanto, o fato que não pode ser negado é que a realidade existe na modalidade do aparecer, na qual se funda toda sensação de percepção humana, como uma “sensação de realidade” (ARENDRT, 2009, p. 67). De sorte a sustentar sua tese,

Arendt recorre a Tomás de Aquino, do qual toma o conceito de *sensus communis*, que é definido em sua obra como o sexto sentido, o qual garante os outros cinco (ARENDR, 2009, p. 67): o *sensus communis* é capaz de adequar todas as sensações do tato, do olfato, do paladar, da audição e da visão, num “mundo compartilhado pelos outros” (ARENDR, 2009, p. 67), onde a noção de subjetividade do “parece-me” é convertida em um aparecer aos outros, de modo diferente. O fato de o senso comum oferecer aos outros sentidos a possibilidade de acesso ao mundo é o que confere à realidade uma existência factual:

Em um mundo de aparências, cheio de erros e semblâncias, a realidade é garantida por esta tríplice comunhão: 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 que surge a *sensação* de realidade (ARENDR, 2009, p. 67, primeiro grifo nosso, segundo da autora).

Na realidade, estamos em contato todo o tempo com situações mundanas que despertam os nossos sentidos e que só são conhecidas ao despertarem a nossa sensação. Assim, não é confuso dizer que o nosso mundo é visível, porque somos dotados de visão, ou então que ele é audível, porque somos dotados de audição. Nessa perspectiva, a realidade, o mero *estar-aí*, relaciona-se ao contexto em que os objetos se manifestam, e esses objetos são o que são apenas nesse ambiente delimitado.

O *sensus communis* é o que permite a comunicação entre o eu e o mundo e é capaz de gerar o movimento do pensar, partindo de um mundo factível. Outro elemento importante a ser considerado é que o *sensus communis* é constituído de linguagem como algo que compõe o nosso organismo estrutural (ARENDR, 2009, p. 69) e articula eu e mundo. O eu, caracterizado como *ego pensante*, entra em ação por interferência do *sensus communis*, mas sua atividade por excelência efetua-se “fora do mundo”. É o que lemos:

quando o pensamento se retira do mundo das aparências, ele se retira do sensorialmente dado e, assim, também do sentido de realidade [*realness*] dado pelo senso comum [...]. Para o *ego pensante*, essa suspensão é natural; não é, de modo algum, um método especial a ser ensinado e aprendido; nós o

conhecemos sobre o fenômeno muito comum do alheamento, que se observa nas pessoas absorvidas por qualquer tipo de pensamento (ARENDDT, 2009, p. 70).

O pensamento é capaz de dar sentido às coisas que lhe aparecem. E as coisas aparecem aos homens que são constituídos de receptores de percepção e, portanto, *são do mundo*³ e cômicos dessa sua natureza, em sentido de que o “estar vivo significa viver em um mundo que precedeu à própria chegada e que sobreviverá à própria partida” (ARENDDT, 2009, p. 37) e que aparece aos homens e mulheres de múltiplas formas, devido à pluralidade de espectadores. Estar vivo é aparecer e pensar a aparência. O aparecer é um “parece-me” (*dokei moi*), de modo que a “primazia da aparência, para todas as criaturas vivas perante as quais o mundo aparece [está] sob a forma de um *parece-me* [...]” (ARENDDT, 2009, p. 38, grifo nosso).

O “parece-me” é sempre um fenômeno na relação entre o eu e o objeto. Não é o objeto que se diz, mas é o eu quem diz o objeto, na dada relação com ele. É na ordem do “parece-me” que se instala a adequação da vida humana. A velha dicotomia metafísica entre *ser* e *aparecer* é que aqui está em jogo; no entanto, em circunstância alguma, até hoje, o ser humano foi capaz de viver num mundo que não apareça espontaneamente e que seja, dessa maneira, um local de puro ser, no qual a verdade é absoluta enquanto manifestação. Para analisar o evento do aparecimento das coisas, Arendt traz para a discussão o biólogo antifuncionalista Adolf Portman, que, ao inverter a ordem morfológica

³ Para Arendt, *ser-do-mundo* assume uma centralidade especial, em seu pensamento, pois denota que o ser humano é responsável pela sua presença na Terra e seu aparecimento aos outros. O ser humano responde pelo mundo, porque ele pertence ao mundo e isso faz com que viva num mundo partilhado com os outros. O conceito de *ser-do-mundo*, o qual é nitidamente uma invertida em Heidegger, evidencia para a filósofa alemã que o conceito de *ser-no-mundo* de seu professor é uma atividade de isolamento do “eu” frente à realidade, já que o *Dasein* com os outros seres humanos vive uma experiência de alienação mundana, fazendo que recaia na inautenticidade. Em suma, para Heidegger, o ser humano não pode ser autêntico no mundo compartilhado de forma alienante, na qual a consciência se dissolve na relação com os outros. De acordo com Arendt, é justamente essa relação que garante o sentido da realidade na qual o ser humano está disposto e, por isso, ela elabora uma outra saída possível dessa alienação mundana. Para uma bibliografia sobre a questão, pode-se consultar: BARBOSA, K. C. B. O confronto crítico de Arendt com Jaspers e Heidegger. *Perspectivas*, v. 2, n. 1, p. 18-39, 2017; COURTINE-DENAMY, Sylvie. *O Cuidado com o mundo*. Diálogo entre Arendt e alguns de seus contemporâneos. Belo Horizonte: Editora UGMF, 2004, p. 83-103.

da ciência, assinalando que “o problema da pesquisa não é o que uma coisa é, mas como ela ‘aparece’” (apud ARENDT, 2009, p. 44), traz uma nova concepção de compreensão da ciência, a qual se deve ocupar do funcionamento das coisas, daquilo que faz com que elas apareçam e tenham um impulso interior de *Selbstdarstellung* (autoexposição) e que gera *aparências autênticas e não autênticas*.

Aparência autêntica é aquilo que está sobre a superfície e se apresenta num primeiro contato, isto é, imediatamente. *Aparência não autêntica* é aquilo que está por debaixo das coisas, sustentando-as, como, por exemplo, as raízes de uma planta, em que se torna necessária a interferência humana para descobrir seu aparecimento. Talvez o que faz o pensamento é o desvelamento da aparência, para atribuir sentido às coisas que se lhe aparecem.

Na obra *A vida do espírito*, Arendt afirma: “é como se tudo o que está vivo [...] possuísse um impulso para aparecer” (ARENDR, 2009, p. 46). O impulso para aparecer é próprio da individualidade dos seres. E é sobre a preservação da individualidade e, conseqüentemente, da pluralidade que os seres aparecem de formas esteticamente distintas e evidenciam, de maneira inata, sua *Selbstdarstellung*. O aparecer é um fenômeno inédito e autoexpositivo próprio do “estar vivo” e comum a todos os que vivem. “A partir do momento em que os homens compartilham um mundo comum, eles compartilham um espaço de aparência no qual observam e são observados” (DIAS, 2014, p. 210). Esses estão no palco da vida como atores em cena, os quais *aparecem* de forma inédita para cada espectador; assim, “parecer corresponder à circunstância de que toda aparência, independentemente de sua identidade, é percebida por uma *pluralidade de espectadores*” (ARENDR, 2009, p. 38, grifo nosso). Os espectadores são esses que estão vivos e, portanto, herdeiros da efêmera epifania nesse *palco comum da vida*, onde se desenrolam todos os acontecimentos cotidianos, já que nós

somos do mundo, e não apenas estamos nele; também somos aparências, pela circunstância de que chegamos e partimos, aparecemos e desaparecemos; e embora vindos de lugar nenhum, chegamos bem equipados para lidar com o que nos apareça e para tomar parte no jogo do mundo (ARENDR, 2009, p. 39).

Com isso, podemos observar que a condição de o mundo natural aparecer aos nossos sentidos e nos garantir a sensação de realidade, por meio de um *sensus communis*, é uma condição necessária para a existência de um mundo plural, visto que essas percepções são sempre dadas dentro de um “jogo do mundo”, como ressalta Arendt. Nesse movimento se inicia, para a autora, a possibilidade de o pensamento se manifestar como algo oriundo do mundo, mas apartado dele. É por essa via que identificamos uma hermenêutica arendtiana, a qual estamos trazendo, neste artigo, como um eixo ainda embrionário da obra de Hannah Arendt.

O Pensamento como distanciamento do mundo

Arendt entende o pensamento como alheamento do mundo. Pensar é estar apartado da realidade, para dar a ela um sentido novo. No entanto, segundo ela, o pensamento não é uma atividade solitária: pelo contrário, ele se dá de forma dialógica entre o eu e eu mesmo. Para afirmar essa tese, Arendt busca o conceito grego de *syneidenai*, que é denotativo do conhecer comigo mesmo e que pode ser aproximado para o português pelo termo *consciência*. Dessa forma, encontrar-se só consigo mesmo num modo de *consciência* revela também uma característica plural da vivência humana na Terra. Na *consciência*, a “pluralidade é reduzida à dualidade já implícita no fato e na palavra ‘consciência’ ou *syneidenai* — conhecer comigo mesmo” (ARENDR, 2009, p. 92).

Nessa dinâmica, o pensar é um diálogo sem som do eu consigo mesmo, pelo qual o agente espiritual age “implícita ou explicitamente sobre si mesmo” (ARENDR, 2009, p. 93). No momento oportuno da plena atividade do pensamento, o mundo real que se impõe aos sentidos desaparece da frente do espectador, de sorte que se entrem em cena os pensamentos que conceituam o mundo. Eles podem aparecer e desaparecer, conforme a disposição do espectador. Num diálogo entre Agostinho e Kant, Arendt escreve:

A faculdade do espírito ter presente o que está ausente naturalmente não é restrita às imagens espirituais de objetos ausentes; a memória quase sempre

armazena e mantém à disposição da lembrança tudo o que *não é mais*; e a vontade antecipa o que o futuro poderá trazer, mas que *ainda não é*. Somente pela capacidade do espírito tornar presente o que está ausente é que podemos dizer “não mais”, e constituir um passado para nós mesmos, ou dizer “ainda não”, e nos preparar para um futuro. Mas isso só é possível para o espírito depois de ele ter se retirado do presente e das urgências da vida cotidiana (ARENDDT, 2009, p. 94).

Claramente observamos que as três atividades espirituais contempladas nesse fragmento possuem uma ordem de prioridade, na qual o pensamento ganha um destaque primordial. Já que é impossível exercer julgamento do que não é abstraído e experimentado antes e armazenado na memória, também não é possível exercer uma volição⁴ para aquilo que *ainda-não-é*, se não se têm, antes de tudo, conceitos ou *objetos-pensamento* predispostos para o uso do espírito. Isso significa que

aquilo que geralmente chamamos de “pensar”, embora incapaz de mover a vontade ou de prover juízos com regras gerais, deve preparar os particulares dados aos sentidos, de tal modo que o espírito seja capaz de lidar com eles na sua ausência; em suma, ele deve *de-sensorializá-los* (ARENDDT, 2009, p. 95).

Esse processo de *de-sensorialização* dos objetos externos transforma-os em *objetos-pensamento*, capazes de se revelarem na memória, conforme deseja o pensamento, já que “pensar é a capacidade de decidir quais impressões produzimos ao impregnarmos a imaginação reprodutiva dos vastos palácios da memória” (ASSY, 2015, p. 63). O que fica armazenado é algo muito diferente do real e, também, é outra coisa além do que é lembrado: o objeto sensível difere da imagem, da mesma maneira que a imagem se distingue do objeto do pensamento. Dentro desse jogo, o pensamento vai além, transformando a vida cotidiana em *objeto-pensamento*.

E a vida que se faz pensamento é a vida ausente. Vida que já se manifestou e não se manifesta no presente, a não ser pela potência eternizadora da memória, a qual implica sempre no pensamento como

⁴ O conceito de vontade, para Hannah Arendt, está fundamentado sobre a noção latina de *velle* e *nolle*; a primeira consiste no querer e a segunda, no não-querer. Só pode ter o sentimento de *velle* aquele que é livre para buscar novas possibilidades e agir no mundo. Para uma melhor compreensão do termo, por parte de Arendt, recomenda-se: ARENDT, H. Que é liberdade?. In: ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2016. p. 188-220.

lembrança, de modo que “todo pensar é, estritamente falando, um *re-pensar*” (ARENDT, 2009, p. 96, grifo nosso). Arendt associa esse fenômeno com a afirmação do filósofo francês Valéry, quando afirma “*ora penso, ora sou*” (apud ARENDT, 2009, p. 97, grifo nosso). O que isso significa é que a atividade do pensamento está sempre desconexa do mundo físico, embora não possa dar-se sem a imposição antecipada de sua presença.

A atividade do pensar pode visitar o passado e o futuro, mas não conhece distâncias temporais e nem pode subir ou descer, ir para frente e ir para trás. Nesse sentido, de acordo com Arendt, apenas o conceito medieval de *nunc stans* estabelece o “tempo e o espaço” do pensamento que é configurado como o *agora permanente*, no qual todos os objetos estão *de-sensorializados*, adquirem a forma de invisíveis e podem ser trazidos a qualquer momento pelo pensamento, através da lembrança e da antecipação. A fim de explicitar de modo mitológico essa atividade, Arendt conta, brevemente, a história de Orfeu e Eurídice:

Orfeu desceu ao Hades para resgatar sua esposa morta e disseram-lhe que a poderia ter de volta sob a condição de que não se voltasse para vê-la, enquanto ela o seguia. Mas quando se aproximaram do mundo dos vivos Orfeu olhou para trás e Eurídice imediatamente desapareceu (ARENDT, 2009, p. 105).

Ocorre que, também no pensamento, aquilo que está sendo lembrado chega ao fim no encontro com a vida cotidiana. Pensar é sempre entrar em outro mundo e distanciar-se deste. A lembrança provocada pela memória se faz “*diante de [do] (e não apenas em [no])*” (ARENDT, 2009, p. 105) espírito, tornando presença o que está ausente e dando-lhe a capacidade de antecipar o futuro, por meio de seu conhecimento já dado pelos sentidos e *de-sensorializados*, pois, afinal, todo conhecimento se inicia com a sensibilidade.

Nessa antecipação operada pela faculdade do pensamento, Arendt conclui que somos possuidores de uma imaginação *produtiva* e *reprodutiva*, de modo que a primeira se refere à criação de entidades fictícias, através do rearranjo dos elementos do mundo sensível, enquanto a segunda concerne à reprodução puramente *de-sensorializada* do objeto sensível. Isso quer dizer que somos capacitados para compor, na ordem que quisermos, os elementos *de-sensorializados* em nossa memória e produzirmos algo

totalmente novo. Ao mesmo tempo, podemos apenas reproduzir esses elementos já presentes na memória, sem recompôr nenhuma ideia adicional. A imaginação é, aqui, o gatilho para a formação de um novo modo de pensar a realidade e a teoria do conhecimento que Arendt parece evocar.

Como já aludimos anteriormente, ao pensarmos o objeto *de-sensorializado*, na verdade, nós o “re-pensamos”, porque “todo pensar é um re-pensar” (ARENDR, 2009, p. 105) de uma ideia gravada na memória, a partir de uma experiência. Contudo, nenhuma experiência é capaz de gerar significado para as coisas, pois quem os atribui são as operações do pensamento e da imaginação. O conhecimento provém de uma atividade do espírito e não das percepções que temos, embora elas sejam o início do conhecimento de modo estético.

Do ponto de vista do espírito, temos que a vida em seu puro estar-aí é sem sentido. Do ponto de vista da natureza imediata da vida e do mundo dado aos sentidos, o pensamento é, como Platão indicou, uma morte em vida. O filósofo que vive na “terra do pensamento” (Kant) será naturalmente levado a olhar para essas coisas a partir do ego pensante, para o qual uma vida sem sentido é uma espécie de morte em vida. Como não é idêntico ao eu real, o ego pensante não tem consciência de sua própria retirada do mundo comum das aparências. Visto de sua perspectiva, é como se o invisível viesse primeiro, como se as inúmeras entidades que compõe o mundo das aparências – que por sua própria presença distraem o espírito e impedem sua atividade – estivessem positivamente ocultando um Ser sempre visível e que se revela apenas no espírito (ARENDR, 2009, p. 106).

Arendt nos indica que o pensamento elabora uma espécie de decifração da realidade no espírito. O mundo, em seu mero estar-aí, não diz nada a ninguém. É o espectador, com sua capacidade de dizer como as coisas aparecem a ele (*dokei moi*), que expressa sua *doxa* sobre a realidade e a afirma. No entanto, devido à pluralidade de espectadores, também há uma pluralidade de percepções e formas de apreender o mundo que precisam ser recolocadas a todo momento. Assim, o pensamento assume a forma da teia de Penélope que se “desfaz toda manhã o que se terminou de fazer na noite anterior” (ARENDR, 2009, p. 107), permitindo que as ideias e conceitos satisfaçam apenas o hoje, o aqui e o agora, porque no hoje eles são pensados, dessa maneira, como uma necessidade sempre nova do repensar. “Desde que

se deixe de pensar, o pensamento desfaz-se e reclama ser repensado com novos custos” (COURTINE-DENAMY, 1994, p. 380).

Considerações finais

Estar vivo denota pensamento. Pensar só é possível num mundo de aparências. A aparência manifesta a pluralidade que é lei da Terra. Pela pluralidade, as diferentes formas de aparecer e de compreensão sobre os objetos que experimentamos possuem sua validade. Também o aparecer dos homens e das mulheres aos outros faz da pluralidade algo democrático. Afirma Arendt que o ser humano tem uma condição para se mostrar aos outros, uma *autoexposição* que pode ser moldada, de acordo com as nossas experiências (ARENDR, 2009), de modo que a pessoa veste uma máscara em que se identifica (MARTINS, 2005). O que ocorre com isso é uma inclusão de possibilidades.

Das diversas possibilidades, pretendemos pensar uma hermenêutica a partir de Hannah Arendt. Isso exige que pensemos a autenticidade do ser humano em sua manifestação aos outros, no espaço público. O ambiente público-político com o qual Arendt teoriza é o da Grécia antiga, que era reservado ao pensamento masculino, metafísico e impositivo, embora fosse o espaço do diálogo, da liberdade e da igualdade. Em contraste com o espaço público, há o espaço privado, local da submissão feminina e da escravidão, a verdadeira antítese do ambiente público.

O pensamento feminino presente na obra de Arendt pode condicionar uma outra lógica para o ambiente público e privado. E o esforço dela pela pluralidade é denotativo dessa condição. Podemos também assumir que Arendt compreende que “a identidade feminina é atravessada pelo multiculturalismo e construída para além do quadro de referência/binómio masculino-feminino” (MARTINS, 2005, p. 709), o que a possibilita igualmente pensar uma filosofia que vá além de um pensamento exclusivista e que se abra, sobretudo, à democracia.

Por fim, podemos nos questionar: o que faz Arendt, quando dialoga sobre a aparência e o pensamento, seria a construção de uma possível

epistemologia de cunho hermenêutico? Ao ressaltar a pluralidade das aparências que se manifestam em contextos delimitados, Arendt elabora uma filosofia da compreensão que é também existencial. Essa dinâmica arendtiana parece estar presente em inúmeros textos da autora, quando dialoga com problemas políticos e éticos, sobretudo quando trata da banalidade do mal, em *Eichmann em Jerusalém* (1999). O que está na base do pensamento dela não é uma ordem metafísica, mas uma hermenêutica existencial, a qual parte da natureza fenomênica do mundo.

Referências

ARENDR, H. *Eichmann em Jerusalém*. Um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDR, H. *A vida do Espírito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

ARENDR, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

ARENDR, H. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ASSY, B. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

BARBOSA, K. C. B. O confronto crítico de Arendt com Jaspers e Heidegger. *Perspectivas*, v. 2, n. 1, p. 18-39, 2017.

COURTINE-DENAMY, S. *Hannah Arendt*. Tradução de Ludovina Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

COURTINE-DENAMY, S. *O Cuidado com o mundo: diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*. Trad. Maria Juliana Gambogi Teixeira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

DIAS, L. B. Pensar e estar vivo: sobre o primado da aparência em Hannah Arendt. *Griot – Revista de Filosofia*, Amargosa, Bahia, v. 10, n. 2, p. 205-215, 2014.

GIACCOIA, O. *Heidegger urgente*. Introdução a um novo pensar. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

MARTINS, C. Arendt: uma perspectiva feminina do espaço público? In: SEPCOM, 4., 2005, Aveiro, Portugal. *Livro de Atas*, Aveiro, 2005. p. 702-711.

RECEBIDO: 31/10/2020
APROVADO: 15/02/2021

RECEIVED: 10/31/2020
APPROVED: 02/15/2021