

# Artigos

## A questão da aparência em Hannah Arendt

*Adriano Correia\**

**Resumo:** Pretendemos acompanhar aqui o desmonte das categorias metafísicas iniciado por Nietzsche e que tem na obra *A Vida do espírito* de Hannah Arendt uma sequência desse percurso. Referimo-nos aos movimentos da história da metafísica de Nietzsche para o qual além de se abolir o “mundo verdadeiro” a aparência deve também ser abolida. Se, porém para Heidegger a filosofia de Nietzsche é uma reação contra a metafísica, o que significa que para este Nietzsche não consegue libertar-se daquilo que motivou seu movimento, pode-se dizer que o fim da metafísica iniciado por Nietzsche teve profundas consequências para a filosofia e alterou profundamente seu modo de proceder. Tais consequências são analisadas aqui recorrendo-se à leitura de Heidegger, para quem a denegação nietzscheana do platonismo é positiva. Para este autor, no entanto, não se pode considerar que a compreensão de toda interpretação do mundo se reduza a uma perspectiva. Mostramos então que Hannah Arendt, por sua vez, apesar de concordar com Heidegger acerca da relação entre ser e aparência, afirma que a existência autêntica do indivíduo se dá na relação com os outros, o que significa que para Arendt a aparência tem um significado positivo, pois é nela que se dá a autenticidade.

**Palavras-chave:** Hannah Arendt; Nietzsche; Heidegger; crítica à metafísica; aparência

**Abstract:** *The Question of appearance in Hannah Arendt. We will follow here the dismount of metaphysical categories started by Nietzsche which has its sequence in the work *The life of the mind* of Hannah Arendt. We refer to Nietzsche's history of metaphysics movements for whom in addition to abolish the "real world" appearance must also be abolished. If, however, for Heidegger Nietzsche's philosophy is a reaction against metaphysics, which means that for him Nietzsche fails to get free from what motivated his movement, we can say that the end of metaphysics started by Nietzsche had profound consequences for philosophy and changed deeply its way of proceeding.*

*Such consequences are analyzed here from Heidegger's perspective, for whom Nietzsche's denial of Platonism is positive. For this author, however, one cannot consider that the understanding of every interpretation of the world can be reduced to perspective. We show then that Hannah Arendt, in turn, although she agrees with Heidegger about the relation between being and appearance, says that the authentic existence of the individual is in relation to others, which means that for Arendt appearance has a positive meaning, since it is here that authenticity occurs.*

**Key-words:** *Hannah Arendt, Nietzsche, Heidegger; critique of metaphysics; appearance.*

Hannah Arendt começa o primeiro volume do seu livro *A vida do espírito* (*The life of the mind*), sobre o pensar, com um capítulo intitulado "Aparência". Na primeira página deste capítulo aparece o seguinte: "Neste mundo em que chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum e, do qual desaparecemos em lugar nenhum, *Ser e aparecer coincidem*"<sup>1</sup> (ARENDDT, Hannah. [1978], 1995). Essa frase, fundamental à compreensão de todo o projeto daquela obra, remonta a um percurso filosófico que precede em muito o próprio projeto de Hannah Arendt. Com efeito, ela afirma que juntou-se "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”<sup>2</sup> (ARENDR, Hannah. [1978], 1995). Essa desmontagem das categorias metafísicas, para o tema que nos interessa aqui, tem seu início em Nietzsche.

\*\*\*\*\*

Em *Crepúsculo dos Ídolos*, um dos últimos escritos de Nietzsche, de 1888, há uma seção intitulada “Como o mundo verdadeiro acabou por se tornar uma fábula”, com o subtítulo “História de um erro”. Nesse pequeno texto de pouco mais de uma página Nietzsche busca abarcar a história da metafísica do início ao fim, de Platão a ele mesmo. A história deste erro é, fundamentalmente, a descrição do modo como se deu a relação entre mundo verdadeiro e mundo aparente.

A história do erro contada por Nietzsche tem em Platão o seu início, quando este sustentou que o mundo verdadeiro é somente acessível à contemplação do que se desprende deste mundo aparente (sensível), do que possui o dom dialético, “aquele que filosofa em toda pureza e justiça”<sup>3</sup> (PLATÃO, 253e, p. 184-5): o filósofo, em suma. No segundo movimento da história da metafísica, do platonismo-nihilismo, tal como o descreve Nietzsche, começa a ruptura entre mundo ideal e mundo sensível, transcendência e imanência, visto que o mundo ideal é simples promessa, inclusive para o filósofo, e por isso inatingível por ora. Desvaloriza-se o mundo sensível. A existência terrena é degradada como aparência, transitoriedade, ainda que se preveja ao santo a possibilidade de alcançar, um dia, o mundo verdadeiro. Assim o platonismo se torna platonismo para o povo ou cristianismo.

Em Kant, diz Nietzsche, a Ideia torna-se königsberguiana. O mundo verdadeiro, supra-sensível, é excluído do âmbito da experiência e, por isso, declarado indemonstrável nos limites da razão teórica pura. É porém recuperado como postulado da razão prática: ainda que reduzido à pálida existência de uma simples hipótese, continua a se impor como um imperativo. No quarto movimento da história da metafísica, Nietzsche assinala a fase do ceticismo e da incredulidade metafísica, posterior ao kantismo e ao idealismo. Em decorrência da destruição kantiana das certezas metafísicas, desaparece a crença no mundo ideal e em sua cognoscibilidade. Mas isso não significa que o platonismo-niilismo tenha sido já superado. Uma vez que o mundo supra-sensível é declarado absolutamente incognoscível, não podemos saber coisa alguma a seu respeito e, a rigor, não podemos defendê-lo nem negá-lo. Ele perde a importância moral-religiosa de que ainda desfrutava como postulado da razão prática.

Nos dois últimos movimentos da narrativa, em que Nietzsche explicita mais claramente sua perspectiva filosófica, é significativo que “mundo verdadeiro” apareça então entre aspas. A partir do momento em que o “mundo verdadeiro” foi abolido, tal termo não tem mais valor e, portanto, deve ser suprimido, posto entre aspas. Nietzsche pensa aqui na própria obra de demolição que com *A gaia ciência* atinge seu primeiro resultado. Mas, após a abolição do mundo supra-sensível, como hipótese supérflua, dois problemas continuam: o que ocorre com o lugar onde estava o ideal, que, abolido este último, fica vazio agora? E que sentido tem o mundo sensível depois de abolido o mundo ideal? Em vista disto, é necessário ainda um passo adiante, adiante do niilismo.

Diz Nietzsche: “Abolimos (abschaffen) o mundo verdadeiro: que mundo restou? Acaso o aparente?... Mas não! *Com o mundo verdadeiro, abolimos (abschaffen) também o aparente!*”<sup>4</sup> (NIETZSCHE, Friedrich. 1987). Para que a metafísica platônica seja definitivamente superada, é necessário abolir também o “mundo aparente”. Abolir o “mundo aparente” significa na verdade eliminar a maneira como o sensível é visto pelo platonismo, ou seja, retirar-lhe o caráter de aparência. Não se trata, pois, de abolir o mundo sensível, mas de eliminar o mal-entendido do platonismo, abrindo caminho assim para uma nova concepção do sensível e para uma nova relação entre sensível e não-sensível. Para tanto, não basta apenas inverter a velha hierarquia, enaltecendo o que antes estava embaixo, exaltando o sensível e desprezando o não-sensível. É preciso abandonar *inteiramente* o horizonte do platonismo-niilismo, ou seja, a dicotomia ontológica que ele implica e suas respectivas categorias.

“*Crepúsculo dos ídolos – leia-se: adeus à velha verdade*”<sup>5</sup> (NIETZSCHE, Friedrich. 1999), diz Nietzsche em *Ecce Homo*. Adeus à velha verdade – leia-se adeus à dualidade. Com efeito, Nietzsche já havia recomendado antes, em um fragmento póstumo do inverno de 1886/1887: “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” (NIETZSCHE, Friedrich. 1996).<sup>6</sup>

Em Nietzsche, portanto, é como se fosse possível falar de Ser e de Aparência apenas na medida em que *Ser e Aparecer coincidem*.

A aparência, no sentido em que a entendo – diz ele –, é a verdadeira e única verdade das coisas (...) Eu não coloco a ‘aparência’ em oposição à ‘realidade’, pelo contrário, considero que a aparência é a realidade, essa que resiste a toda transformação em um imaginário ‘mundo-verdadeiro’ (HAAR, Michel. 1993).<sup>7</sup>

Já em *A Gaia ciência*, no § 54, Nietzsche julga que a aparência “não é o oposto de alguma essência”, mas sim “aquilo mesmo que atua e vive”. Neutralizar e eliminar o platonismo corresponde à posição da aparência, do sensível, como um plano único.

\*\*\*\*\*

Qualquer pensamento construído em termos de dois mundos, implica que estes estão profundamente ligados entre si. A eliminação do supra-sensível elimina o sensível e a diferença entre eles (HEIDEGGER, Martin. 1962).<sup>8</sup> Esta é a avaliação de Heidegger, para quem:

a revirada do platonismo, no sentido conferido por Nietzsche, de que o sensível passa a constituir o mundo verdadeiro e o supra-sensível o não-verdadeiro permanece teimosamente no interior da metafísica. Essa espécie de superação da metafísica, que Nietzsche tem em vista e bem no sentido do positivismo do século XIX, não obstante numa transformação mais elevada, não passa de um envolvimento definitivo com a metafísica (HEIDEGGER, Martin. 2002).<sup>9</sup>

Para Heidegger, Nietzsche empreende a sua própria filosofia como uma reação contra a metafísica, contra o platonismo. Todavia, diz Heidegger:

como mera reação, permanece necessariamente implicada na essência daquilo contra o qual luta, como sucede a todos os movimentos contra algo. O movimento de reação de Nietzsche contra a metafísica é, como mero triunfo sobre esta, uma implicação sem saída no interior da metafísica de tal modo que esta se dissocia de sua essência e, enquanto metafísica, nunca consegue pensar sua própria essência (HEIDEGGER, Martin. 1962).<sup>10</sup>

Cabe notar que, em Nietzsche, a aparência é apenas o nome genérico de todas as interpretações (HAAR, Michel.1993),<sup>11</sup> e não um absoluto que ocupa o lugar da antiga verdade. De resto, é o próprio Heidegger quem afirma que “à essência de tais transições pertence o fato de, em certos limites, terem de falar ainda a linguagem daquilo que auxiliam a superar” (HEIDEGGER, Martin [1943] [1929]).<sup>12</sup>

Não obstante, este fim da metafísica teve conseqüências tão profundas que alterou completamente os contornos do que até então tinha sido o modo de proceder da filosofia. Nas palavras de Hannah Arendt:

o que chegou a um fim foi a distinção básica entre o sensorial e o supra-sensorial, 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 Idéias – 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 (ARENDE, Hannah. [1978] 1995).<sup>13</sup>

Para ela, ninguém melhor do que Nietzsche sabia que o sensível não pode sobreviver à morte do supra-sensível. Para ele, a quem a própria divisão entre mundo verdadeiro e aparente era “um sintoma da vida descendente”, Deus era como um símbolo do domínio supra-sensorial tal como compreendido na metafísica, e a morte de Deus não era senão a morte deste “mundo verdadeiro”, construído a partir da contradição com o mundo real.

Nas palavras de Hannah Arendt, por fim: 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 referência em que nosso pensamento estava acostumado a se orientar. Nesses termos, nada mais parece fazer muito sentido* (ARENDE, Hannah. [1978] 1995)<sup>14</sup>

Hannah Arendt sustenta que esse insight nietzscheano, “em sua elementar simplicidade, é relevante para todas as operações de viravolta nas quais a tradição encontrou seu fim” (ARENDR, Hannah. 1992).<sup>15</sup>

Heidegger concorda com a denegação nietzscheana do platonismo. Para ele, Platão declara a aparência *simples aparência* e a rebaixa, ao mesmo tempo em que “desloca o Ser, como Idea, para um lugar supra-sensível”. Ao contrário dos que o precederam entre os gregos, Platão não toma a aparência a sério: “o hiato, *chorismos*, se abriu entre o ente apenas aparente aqui em baixo e o Ser real em algum lugar lá em cima”<sup>16</sup> (HEIDEGGER. Martin. 1999). Esta contraposição não corresponderia, todavia, ao pensamento originário dos gregos. Como ele nota, para os gregos “o Ser se essencializa como *physis*”, o que em última instância quer dizer que “o Ser vige e se Essencializa *como* aparecer” (HEIDEGGER. Martin. 1999).<sup>17</sup> O Ser surge e se mostra no aparecer.

Todavia, assinala Heidegger, “dado que Ser e Aparência se pertencem mutuamente e nessa mútua pertinência se implicam um ao outro, essa implicação recíproca instaura sempre a troca de um pelo outro e, por conseguinte, uma constante confusão e a possibilidade de engano e equivocação” (HEIDEGGER. Martin. 1999).<sup>18</sup> É nesse sentido que ele indica que mesmo podendo afirmar com os gregos que *Ser e Aparecer* coincidem, é necessário distinguir o Ser da Aparência, para que se possa permitir que a verdade se desvele e permaneça distinta de sua manifestação. Com efeito, não apenas a aparência possui um caráter

profundamente ambíguo como, no dizer de Heráclito, a *physis*, como emersão do Ser, ama ocultar-se (Fr. 123). Porque, diz Heidegger, Ser significa: aparecer emergente, sair do encobrimento, por isso pertence-lhe essencialmente o encobrimento, o que implica que o Ser está sempre inclinado a voltar seja no grande silêncio do obscurecimento, seja na superficial dissimulação da camuflagem (HEIDEGGER. Martin. 1999).<sup>19</sup>

A aparência se mostra tanto como esplendor quanto como presença (manifestação que subsiste) e ilusão. Com efeito:

aparência não só faz aparecer o ente, tal como ele propriamente não é, não apenas dissimula o ente, do qual é aparência, mas também se encobre a si mesma, posto que se mostra como Ser. E é exatamente por isso, por dissimular essencialmente a si mesma, ao encobrir e dissimular o ente, que dizemos com razão: as aparências enganam. Somente porque a aparência já engana em si mesma, pode ela enganar o homem e assim levá-lo a uma ilusão. Mas o iludir-se é apenas um, entre muitos outros modos, em que o homem se move no tríplice mundo de Ser, Re-velação e Aparência (HEIDEGGER, Martin. 1999).<sup>20</sup>

É por isto que em certa medida o Ser também tem de ser protegido da Aparência. O que aparece, aparece ao espectador, que a partir de um ponto de vista forma uma perspectiva do que é manifesto, do ente. Para além do próprio caráter equívoco da manifestação, da aparência, a posição e a opinião do espectador podem aprofundar o que na aparência representa o ocultamento do Ser: “posto que o Ser, *physis*, consiste no aparecer, no oferecer aspectos, encontra-se essencialmente e portanto necessária e constantemente na possibilidade de apresentar um aspecto que justamente encobre e oculta o que o ente é na verdade, isto é, *na*

*dimensão do re-velado e des-coberto (Unverborgenheit)” (HEIDEGGER. Martin. 1999).*<sup>21</sup> Aqui ele retoma o que já havia assinalado em *Ser e tempo* (§§ 27 e 35, por exemplo): em suma, que a luz do público obscurece.

O caráter público da aparência, por assim dizer, aprofunda a ambiguidade e a capacidade de ocultar da manifestação. Para Heidegger:

a aparência, *doxa*, não é uma coisa ao lado do Ser e da revelação, mas pertence sempre a essa. Todavia a *doxa* é sempre ambígua. Significa tanto o visto, em que uma coisa se oferece, como a opinião, o parecer, que os homens têm sobre ela. A existência humana se atém a esses pareceres. São enunciados e propalados em sucessivos pronunciamentos. Assim a *doxa* é uma espécie de *Logos*. Os pareceres dominantes obstruem a visão sobre o ente. A esse se rouba a possibilidade de aceder, a partir de si mesmo em seu aparecimento, à percepção. A visão a nós comumente acessível se distorce e perverte em opinião e parecer. Desse modo o predomínio dos pareceres e das opiniões perverte e distorce o ente (HEIDEGGER, Martin. 1999).<sup>22</sup>

Tal como Nietzsche, Heidegger menciona a relação entre aparência e *perspectiva*, mas se recusa a aceitar a compreensão de que toda interpretação do mundo sempre se reduz a uma perspectiva.

\*\*\*\*\*

Em Hannah Arendt a desmontagem da metafísica deve redundar em uma liberação do olhar e em um desbloqueio da manifestação dos fenômenos. Hannah Arendt diz que *Ser e aparecer coincidem* não em *A condição humana*, mas em *A vida do espírito*, quando lida com as atividades do espírito: o pensar, o querer e o julgar. A descrição fenomenológica das atividades espirituais em Arendt sustenta a necessidade de pensá-las tomando como ponto de partida o fato de que “*somos do mundo e não meramente estamos nele*” (ARENDDT, Hannah [1978] 1995).<sup>23</sup> A própria

realidade do mundo e a minha identidade dependem do fato de que os homens são de fato espectadores, mas também aparecem uns aos outros. Como afirma em *A condição humana*, “para os homens, a realidade do mundo é garantida pela presença dos outros, pelo fato de aparecerem a todos”. Cita ainda Aristóteles: “chamamos de existência àquilo que aparece a todos” (Ética a Nicômaco, 1172b36ss.)<sup>24</sup>. Portanto:

nada e ninguém existe neste mundo cujo próprio ser não pressuponha um espectador. Em outras palavras, 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 (ARENDR, Hannah [1978] 1995).<sup>25</sup>

Ainda que concorde com Heidegger nesse aspecto da caracterização da relação entre Ser e Aparência, Arendt sustenta que a existência autêntica do indivíduo humano, por assim dizer, pode dar-se apenas no *Mit-Sein*, no *Ser-com*. Com efeito, Arendt faz uso do vocabulário heideggeriano na caracterização da aparência, mas para explicitar e valorizar exatamente aquilo que Heidegger obnubila e de que desconfia.

Embora seja inegável que Arendt faça uso da nomenclatura heideggeriana, a autora de *A condição humana* atribuiria à aparência, à visibilidade e à pluralidade de um estatuto genético positivo, demudando a própria noção de autenticidade heideggeriana, o mundo para Arendt não representa apenas a condição de possibilidade que ao mesmo tempo oculta, tal qual em Heidegger. Ao contrário, para a autora, o mundo plural é o espaço mesmo da gênese dos homens, engendrados sobre sua condição de mundanidade (Bethânia ASSY. 2004)<sup>26</sup>.

Nossa autenticidade só se manifesta na produção de uma aparência – o nosso *quem é* público. É justamente a “gloriosa luminosidade da constante presença dos outros na cena pública” (ARENDR, Hannah. 1995)<sup>27</sup> que forma a realidade. A *pólis*, lembra Hannah Arendt, era entendida pelos

gregos como o espaço da visibilidade, como o domínio público-político “em que os homens atingem sua humanidade plena, sua plena realidade como homens, porque não apenas *são* (como na privatividade da casa); também *aparecem*” (ARENDDT, Hannah. 1993).<sup>28</sup>

Assim, diz ela:

as coisas vivas *aparecem em cena* como atores em um palco montado para elas. O palco é comum a todos os que estão vivos, mas *parece* diferente para cada espécie e também para cada indivíduo da espécie. Parecer – o parece-me, *dokei moi* – é o modo, talvez o único possível, pelo qual um mundo que aparece é reconhecido e percebido. Aparecer significa sempre parecer para outros, e esse parecer varia de acordo com o ponto de vista e com a perspectiva dos espectadores. Em outras palavras, tudo o que aparece adquire, em virtude de sua fenomenalidade, uma espécie de disfarce que pode de fato [como quer Heidegger]– embora não necessariamente – ocultar ou desfigurar. Parecer corresponde à circunstância de que toda aparência, independentemente de sua identidade, é percebida por uma pluralidade de espectadores (ARENDDT, Hannah. [1978] 1995).<sup>29</sup>

Aqui Arendt retorna não a Heidegger, mas diretamente a Nietzsche: em suma, não é propriamente apenas a aparência que é ambígua, mas o fato de que dispomos sempre apenas da perspectiva dos espectadores:

*nada do que aparece manifesta-se para um único observador capaz de percebê-lo sob todos os seus aspectos intrínsecos.* O mundo aparece por meio do parece-me (*it-seems-to-me*), depende de perspectivas particulares determinadas tanto pela posição no mundo quanto pelos órgãos específicos da percepção (ARENDDT, Hannah. [1978] 1995).<sup>30</sup>

Na interpretação de Jacques Taminiaux, que transcrevo, a falácia contida na teoria dos dois mundos consiste em afirmar de vários modos a superioridade do fundamento sobre a superfície, do Ser sobre a Aparência. No mundo em que nossa existência se desenvolve entre o nascimento e a

morte, entretanto, esta distinção não tem aplicabilidade legítima, pois aí Ser e Aparecer não formam graus hierárquicos, eles coincidem; e precisamente porque coincidem, nada do que é, ou seja, nada do que aparece, é estritamente singular: em vez disso, permanece apresentando-se ao olhar de vários espectadores. Esses espectadores no plural também se mostram como um espetáculo e estão ao mesmo tempo percebendo e sendo percebidos. *Em vez de serem no mundo, eles são do mundo.* A identidade deles está, desse modo, estritamente relacionada a um cenário comum diante do qual aparecem. Porque esta produção é apresentada a uma pluralidade de perspectivas ou pontos de vista, essa diferença nos pontos de vista não é obstáculo para a identidade dos espectadores – é constitutiva dela. Isso também significa que aparecer é sempre um “*parece-me de uma dada perspectiva*” e exige um “lado” que se oferece e se apresenta. Cada recorte anuncia e ao mesmo tempo oculta outros recortes (TAMINIAUX, Jacques. 1997).<sup>31</sup>

O fato de que “*somos do mundo, e não apenas estamos nele*” não é alterado quando nos engajamos em atividades espirituais como o pensar, o querer e o julgar, “quando fechamos os olhos do corpo, usando a metáfora platônica, para poder abrir os olhos do espírito” (ARENDR, Hannah. [1978] 1995).<sup>32</sup> Em suma, no mundo cotidiano, do qual não escapam nem o filósofo nem o cientista, está-se sujeito tanto ao erro quanto à ilusão e nem a eliminação de erros nem a dissipação de ilusões nos lança em uma dimensão outra que a da aparência. Para reforçar sua posição, Arendt cita Merleau-Ponty:

Pois quando se dissipa uma ilusão, quando se rompe subitamente uma aparência, é sempre em proveito de uma nova aparência que retoma, por sua própria conta, a função ontológica da primeira... A desilusão é a perda de uma evidência unicamente porque é a aquisição de *outra evidência*... não há *Schein* (aparência) sem uma *Erscheinung* (aparição), toda *Schein* tem por contrapartida uma *Erscheinung* (M. MERLEAU-PONTY. 1968).<sup>33</sup>

O que ela busca evidenciar é a natureza fenomênica do mundo e ao mesmo tempo o caráter inescapavelmente perspectivo de toda aparição: “só posso escapar do ser para o ser’ [Merleau-Ponty], e já que Ser e Aparecer coincidem para os homens, isso quer dizer que só posso escapar da aparência para a aparência”<sup>34</sup>(ARENDRT, Hannah. [1978] 1995). Com isto, Arendt rejeita não apenas a falácia da teoria dos dois mundos, mas ainda a falácia de que haja um espectador privilegiado para o espetáculo que é o grande jogo do mundo.

---

## Notas

\* Adriano Correia concluiu o doutorado em filosofia na Universidade Estadual de Campinas em 2002. Atualmente é professor adjunto na Universidade Federal de Goiás, trabalhando com ensino e orientação em nível de graduação e pós-graduação (mestrado). Desenvolve pesquisas nas áreas de filosofia política, ética, história da filosofia e estética. Seu projeto atual de pesquisa examina a relação entre natureza e política. Publicou vários artigos em periódicos especializados, assim como capítulos de livros e traduções de textos filosóficos. Tem dois livros publicados, como organizador: *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política* (Forense Universitária, 2002) e *Hannah Arendt e a condição humana* (Quarteto, 2006). Publicou ainda o livro *Hannah Arendt* (Jorge Zahar, 2007).

<sup>1</sup> A vida do espírito, p. 18.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>3</sup> PLATÃO, *Sofista*, 253e, p. 184-5.

<sup>4</sup> *Götzen-Dämmerung* [Crepúsculo dos Ídolos], KSA, vol. 6, p. 81. Cf. trad. bras., p. 113 (Col. Os Pensadores).

- <sup>5</sup> *Ecce Homo*, “Crepúsculo dos ídolos: como se filosofa com o martelo”, p. 99.
- <sup>6</sup> *Fragmentos póstumos* (vol. XII, 6(23), p. 240/1, 1886/87), p. 15 da trad. bras..
- <sup>7</sup> KGW, VII, 3, 40 (53), apud Michel HAAR, *Nietzsche et la métaphysique*, p. 94.
- <sup>8</sup> “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”, p. 193.
- <sup>9</sup> “A superação da metafísica”, In: *Ensaio e conferências*, p. 68-9.
- <sup>10</sup> “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”.
- <sup>11</sup> Michel HAAR, *Nietzsche et la métaphysique*, 1993, p. 106.
- <sup>12</sup> “Posfácio” (1943) a “Que é metafísica?” (1929), p. 47.
- <sup>13</sup> *A vida do espírito*, p. 10.
- <sup>14</sup> *Ibid.* p. 11 (grifos meus). Na mesma página ela faz referência aos dois trechos de Heidegger que cito logo acima.
- <sup>15</sup> “A tradição e a época moderna”, in: *Entre o passado e o futuro*, p. 58.
- <sup>16</sup> Martin HEIDEGGER, *Introdução à metafísica*, p. 132.
- <sup>17</sup> *Ibid.*, p. 129 e 128.
- <sup>18</sup> *Ibid.*, p. 136.
- <sup>19</sup> *Ibid.*, p. 140.
- <sup>20</sup> *Ibid.*, p. 135.
- <sup>21</sup> *Ibid.*, p. 131.
- <sup>22</sup> *Ibid.*, p. 210-11.
- <sup>23</sup> *A vida do espírito*, p. 19 (grifos no original).
- <sup>24</sup> *A condição humana*, p. 211 da trad. bras.
- <sup>25</sup> *A vida do espírito*, p. 17.
- <sup>26</sup> Bethânia ASSY, “Hannah Arendt e a dignidade da aparência”. In: DUARTE, André, LOPREATO, Cristina e MAGALHÃES, Marion B. (orgs.). *Rio de Janeiro: Relume Dumará*, 2004, p. 164.
- <sup>27</sup> *A condição humana*, p. 61 da trad. bras.
- <sup>28</sup> “Filosofia e política”, in: *A dignidade da política*, p. 102.
- <sup>29</sup> *A vida do espírito*, p. 18-9.
- <sup>30</sup> *Ibid.*, p. 31 (grifos meus).
- <sup>31</sup> Jacques TAMINIAUX, *The Thracian maid and the professional thinker*, p. 126-7.
- <sup>32</sup> *A vida do espírito*, p. 19.
- <sup>33</sup> M. MERLEAU-PONTY, *The visible and the invisible*, Evanston, 1968, p. 179, citado em *A vida do espírito*, p. 22.
- <sup>34</sup> *A vida do espírito*, p. 20.

## Referências Bibliográficas

- ARENDDT, Hannah. *The life of the mind*. Chicago, USA: Harcourt Brace Janovich, Inc, 1978. *A vida do espírito*. Trad. A. Abranches, C. A. R. Almeida e H. Martins. 3ª ed. RJ: Relume-Dumará, 1995.
- ARENDDT, Hannah. *The human condition*. Chicago, USA: Un. Chicago Press, 1958. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- ARENDDT, Hannah. *A dignidade da política* (org. Antonio Abranches). Trad. Helena Martins e outros. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992. Trad. M. W. B. de Almeida.
- ASSY, Bethânia. "Hannah Arendt e a dignidade da aparência". In: DUARTE, André, LOPREATO, Cristina e MAGALHÃES, Marion B. (orgs.). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphisique*. Paris: Gallimard, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'". In: Holzwege. Frankfurt, 1962. "Posfácio" (1943) a "Que é metafísica?" (1929). Conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Nova Cultural, 1989. Tradução e notas de Ernildo Stein.
- HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002. Trad. Emmanuel C. Leão, G. Fogel, Márcia Sá C. Schuback.
- HEIDEGGER, Martin. *The essence of truth – on Plato's Cave Allegory and Theaetetus*. Londres/Nova York: Continuum, 2002. Tradução de Ted Sadler.
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. Trad. Emmanuel Carneiro Leão.
- NIETZSCHE, Friedrich. *W. Kritische Studienausgabe [KSA] (15 volumes)*. Editado por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. München: DTV; De Gruyter, 1999. *Obras incompletas*. 2 vol. Col. Os Pensadores. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos*. Col. Textos Didáticos. Trad. Oswaldo Giacoia Jr. Campinas: IFCH/Unicamp, nº 22, abril de 1996.
- PLATÃO. *Sofista*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- TAMINIAUX, Jacques *The thracian maid and the professional thinker: Arendt and Heidegger*. Trad. Michael Gendre. State University of New York Press, 1997.
- VILLA, Dana R. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. Princeton University Press, 1996.