

**O NASCIMENTO DO EU A PARTIR DA RELAÇÃO ENTRE MUNDO  
E O OUTRO: uma análise arendtiana**  
**THE BIRTH OF THE SELF FROM THE RELATIONSHIP BETWEEN  
THE WORLD AND THE OTHER: an arendtian analysis**

Adenaide Amorim Lima<sup>1</sup>

**Resumo:** Este texto tem como objetivo compreender a concepção do Eu em Hannah Arendt. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica que, a partir de suas principais obras – A condição humana e A vida do espírito - explora como a percepção sensorial e a linguagem desempenham papéis cruciais na constituição do sujeito. Arendt inverte a lógica tradicional que considera o outro como secundário, sustentando que a realização plena do sujeito depende do reconhecimento mútuo. Além dos cinco sentidos, ela propõe a existência de um “sexto sentido”, relacionada à capacidade de articular experiências e significados por meio da linguagem. Essa capacidade não só constrói um mundo compartilhado, mas também molda a percepção e a consciência, permitindo uma reflexão profunda sobre si mesmo, o outro e o mundo. A política é entendida como o espaço onde a relação entre os sujeitos se concretiza por meio da ação e do discurso. A vida privada, em contrapartida, é percebida como uma forma de morte simbólica, já que o Eu não pode existir plenamente sem ser visto e reconhecido pelos outros. Assim, a existência humana se realiza no espaço público, onde a pluralidade de perspectivas configura um mundo comum, enfatizando que a linguagem e a intersubjetividade são essenciais para a construção da realidade e da identidade onde a autenticidade do Eu é constituída na interação com o mundo e o outro.

**Palavras-chave:** Hannah Arendt. Eu. Intersubjetividade. O outro. Mundo.

**ABSTRACT:** This text aims to understand the conception of the Self in Hannah Arendt. It is a bibliographical research based on her main works – The Human Condition and The Life of the Mind – exploring how sensory perception and language play crucial roles in the constitution of the subject. Arendt overturns the traditional logic that considers the other as secondary, arguing that the full realization of the subject depends on mutual recognition. In addition to the five senses, she proposes the existence of a “sixth sense,” related to the capacity to articulate experiences and meanings through language. This capacity not only constructs a shared world but also shapes perception and consciousness, enabling deep reflection on oneself, the other, and the world. Politics is understood as the space where the relationship between subjects is realized through action and discourse. Private life, on the other hand, is seen as a form of symbolic death, as the Self cannot fully exist without being seen and recognized by others. Thus, human existence is fulfilled in the public space, where the plurality of perspectives configures a common world, emphasizing that language and intersubjectivity are essential for the construction of reality and identity, where the authenticity of the Self is constituted in interaction with the world and the other.

**Keywords:** Hannah Arendt. Self. Intersubjectivity. The other. World.

---

<sup>1</sup> Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (PPGF/UFSM); Bolsista do Programa de Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES); Mestre em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (PPGED/UESB); Licenciada em Pedagogia e Filosofia. E-mail: adenaideamorim@gmail.com.

## INTRODUÇÃO

Este texto tem como objetivo compreender como Hannah Arendt concebe e elabora a sua concepção do Eu. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica que se fundamenta a partir de duas de suas principais obras – A condição humana e A vida do espírito - Percebemos que a compreensão do Eu em Hannah Arendt é uma questão central em seu pensamento, pois está intimamente relacionada à forma como a pensadora aborda a reflexividade e a constituição da identidade. Para Arendt, o Eu não é uma entidade fixa ou imutável, mas um fenômeno dinâmico, contextual e intersubjetivo. Essa concepção desafia a noção de um Eu isolado e autossuficiente, propondo uma visão em que a identidade é construída através da interação com o mundo e com os outros. A questão do Eu em Arendt também está ligada à sua crítica ao totalitarismo, a desagregação do espaço público, aos processos de isolamento e desumanização decorrentes da sobreposição do mundo do trabalho na vida humana. Para a filósofa, a desconexão do indivíduo com seu contexto político resultam em uma perda da capacidade de pensar criticamente e de agir em conjunto com os outros. O Eu, ao se desligar da realidade intersubjetiva, torna-se vulnerável a ideologias que buscam homogeneizar e controlar as individualidades. A reflexão sobre o Eu em Arendt é, portanto, uma forma de resgatar a dignidade e a autonomia do sujeito em face das forças totalitárias, fragmentadas e alojadas em nosso cotidiano, que buscam aniquilar a pluralidade humana.

Ademais, Arendt destaca a importância do pensamento como um meio de autoconhecimento e de formação do Eu. Para ela, a capacidade de pensar criticamente e de dialogar consigo mesmo é fundamental para a construção de uma identidade reflexiva e autêntica. O Eu se revela por meio da reflexão, que não apenas conecta o indivíduo ao seu interior, mas também o coloca em relação com o mundo e com as outras pessoas. Assim, a prática do pensamento se torna uma ferramenta essencial para o fortalecimento da individualidade e para a resistência contra as forças que buscam homogeneizar a experiência humana. Portanto, a questão do Eu em Hannah Arendt é uma chave para entender a complexidade da identidade, da ética e da ação política. Ao enfatizar a interdependência entre o Eu, o mundo e os outros, Arendt nos convida a reconsiderar nossas concepções sobre a individualidade e a coletividade. Em sua obra, o Eu não é

apenas um ponto de partida para a reflexão filosófica, mas um convite a cultivar a responsabilidade e a consciência no âmbito da vida pública. Compreender o Eu arendtiano é, assim, um passo fundamental para aprofundar nossa análise sobre a condição humana e a forma como nos relacionamos uns com os outros em um mundo plural.

### **1. O EU COMO UMA ABERTURA PARA O OUTRO EM HANNAH ARENDT: UMA BREVE REVISÃO DE LITERATURA.**

A partir de uma breve revisão de literatura, encontramos e agrupados, neste tópico, artigos que abordam de modos distintos a questão do Eu a partir de um viés arendtiano. O que estes textos têm em comum é que o Eu é evidenciado na perspectiva do outro. Por exemplo, o texto, *Giving up on knowing and loving oneself: Anders Nygren, Hannah Arendt and Augustine*, de Torbjörn Chorell, que ao discutir a essência do self, compreende esse self como um ser de identidade relacional. O autor evidencia a perspectiva do Eu em três autores distintos, conforme indicado no título do seu texto, porém, focamos somente na sua abordagem em Arendt. Chorell lembra que, embora Arendt só tenha mencionado o amor mundi de passagem e nunca tenha elaborado profundamente o que esse conceito implicava, ele é considerado uma de suas maiores contribuições ao pensamento político.

O amor ao mundo está baseado no cuidado e na responsabilidade que devem ser passados aos recém-chegados, por aqueles que aqui estão, através da educação. “A educação era, portanto, um aspecto central desta transmissão de responsabilidade. A educação é o ponto em que decidimos se amamos o mundo o suficiente para assumir a responsabilidade por ele”<sup>2</sup> (CHORELL, 2022, p. 153). No amor mundi há uma “virtude cívica” que coloca o mundo que compartilhamos com outros antes do amor-próprio. O amor mundi, por ser uma designação coletiva, exige também uma “[...] responsabilidade coletiva; ou seja, a subordinação do eu aos cuidados do mundo. O foco excessivo no eu leva a uma denigração, ou indiferença para com o mundo”<sup>3</sup> (CHORELL, 2022, p. 153).

Desse modo, o Eu sou é o encontro com outras multiplicidades no mundo externo a mim. Esse Eu é construído pelas aparências e não no íntimo do meu ego. Somos seres plurais e mesmo quando estamos a sós, na atividade do pensar, “[...] articulamos e

---

<sup>2</sup> Tradução livre do inglês para o português.

<sup>3</sup> Tradução livre do inglês para o português.

atualizamos um companheirismo com os outros (outro eu). A verdadeira solidão significaria o fim do diálogo interno consigo mesmo e um estado horrível de doença mental”<sup>4</sup> (CHORELL, 2022, p. 154). A partir desta diferença constitutiva, abre-se espaço para outro tipo de amor, a amizade, “[...] este vínculo entre o eu e seu parceiro de diálogo. De acordo com Arendt, a amizade não era [...] uma relação íntima de dois, mas um espaço entre as pessoas onde a deliberação, o debate e as negociações podiam ter lugar em confiança”<sup>5</sup> (CHORELL, 2022, p. 154).

No amor-próprio cristão agostiniano, que Arendt faz críticas, procura-se a similaridade e nega-se a pluralidade. Na amizade, encontramos o Eu na pluralidade e na diferença em relação ao outro. “O eu é moldado pelo encontro com os outros, e nós não controlamos nosso autoconhecimento, uma vez que ele é parcialmente definido pela imagem que os outros fazem de nós. Este é um aspecto de viver em um mundo de pluralidade e heterogeneidade”<sup>6</sup> (CHORELL, 2022, p. 155). Na perspectiva arendtiana, a identidade tornou-se uma forma de conceituar um senso de orientação existencial e temporal no mundo, superando a alienação do mundo, evitando o amor-próprio e encontrando um lugar no mundo. Aqui, a identidade está mais na superfície do que na profundidade, mais no exterior do que no interior. Outro artigo que também aborda a identidade intersubjetiva em Arendt, a partir da obra *A condição humana* é o de Garrath Williams. Em seu texto *Disclosure and responsibility in Arendt’s The human condition* o autor discute o espírito e os princípios da ação política responsável, cujo pensamento parece ir contra a ideia, bastante óbvia, de que os atores políticos responsáveis devem se esforçar para alcançar fins moralmente valiosos. Na ação, a partir da relação com os outros, é construída a identidade do Eu, ser político, a partir da sua aparição pública. “O ator político auto-divulgador de Arendt está vinculado às próprias condições da ação conjunta: capacidade de resposta a um mundo compartilhado com os outros, relações com outros atores e confiança em suas respostas a suas ações e a si mesmo”<sup>7</sup> (WILLIAMS, 2015, p. 47).

Portanto, não existe dentro do Eu uma identidade aguardando para ser revelada, há a multiplicidade. Um Eu interior privado provoca o aniquilamento da unidade comum

---

<sup>4</sup> Tradução livre do inglês para o português.

<sup>5</sup> Tradução livre do inglês para o português.

<sup>6</sup> Tradução livre do inglês para o português.

<sup>7</sup> Tradução livre do inglês para o português.

e da realidade. “Um ator que está preparado para comparecer diante dos outros confia em seus julgamentos e espera seu apoio, defendendo assim o princípio da responsabilidade compartilhada para com o mundo”<sup>8</sup> (WILLIAMS, 2015, p. 38). Williams reforça ainda: “[...] a identidade de uma pessoa é parcialmente constituída por essas relações e pelas (inter)ações pelas quais ela ocupa seu lugar no mundo: “Se não houvesse um mundo compartilhado [...] a pessoa estaria incompleta”<sup>9</sup> (WILLIAMS, 2015, p. 39). Portanto, “[...] dizer quem é alguém exige que contemos a história de suas interações e relações com os outros”<sup>10</sup> (WILLIAMS, 2015, p. 39).

Inspirada na personagem trágica shakespeariana, Rei Ricardo III, e na análise que Arendt faz do mesmo em Considerações morais, Hatice Karaman oferece, no texto *The spectral other or the self: justice in Richard III*, uma interessante leitura das abordagens conflitantes de Lévinas e Arendt sobre a possibilidade de justiça, com foco especial no questionamento do rei Ricardo sobre o Eu. Focamos na abordagem da autora sobre Arendt, propositalmente. Uma vez que para Lévinas a justiça só é possível no relacionamento face à face com o outro, Arendt coloca isso de uma forma mais secular ao localizar a possibilidade de justiça no diálogo interno dois-em-um, na relação do Eu comigo mesmo, na posição de um outro que julga minhas ações revelando meus erros e apontando minhas culpas. Karaman (2020, p. 156) explica que, para Arendt, “[...] a consciência é conhecer-se a si mesmo [...]. Significa ter a si mesmo como objeto de reconhecimento e uma parte no discurso”<sup>11</sup>. Ela compreende que a consciência deriva da mente e é formada através do pensamento. Nesse sentido, Karaman faz uma distinção entre a posição do Rei Ricardo na sua crise de consciência e Adolf Eichmann<sup>12</sup>, na “banalidade do mal” com a sua participação no assassinato de pessoas judias. No caso de Eichmann, ao praticar o mal banal, ele não se desestabilizou, não se sentiu culpado, porque

---

<sup>8</sup> Tradução livre do inglês para o português.

<sup>9</sup> Tradução livre do inglês para o português.

<sup>10</sup> Tradução livre do inglês para o português.

<sup>11</sup> Tradução livre do inglês para o português.

<sup>12</sup> Otto Adolf Eichmann foi um tenente-coronel nazista que tinha como função gerir a logística das deportações em massa dos judeus para os guetos e campos de extermínio das zonas ocupadas pelos alemães no Leste Europeu durante a Segunda Guerra Mundial, contribuindo ativamente com a “solução final”. Com o fim da guerra, Eichmann fugiu para a Argentina, onde foi capturado em 1960. Entre os meses de abril e de dezembro de 1961, aconteceu o julgamento de Eichmann em Jerusalém, julgamento este acompanhado por Hannah Arendt e que resultou no seu livro *Eichmann em Jerusalém*, publicado em 1963. Adolf Eichmann, considerado culpado, foi enforcado em 1962.

ele permitiu deixar sua consciência adormecida para não ter que confrontar a si mesmo. O rei Ricardo, por outro lado, sabia que era um vilão ao contradizer sua consciência e, após cometer um assassinato, ficou atormentado com a sua culpa.

Segundo Arendt, nem mesmo um assassino está disposto a viver com um assassino. O Rei Richard tem autoconsciência antes e depois de seus atos, ele estava bem ciente das implicações éticas de sua maldade, portanto, não havia ausência de pensamento. Conforme esclarece Karaman (2020), embora o Rei Ricardo tivesse uma relação interior consigo mesmo, ele não tinha nenhuma relação com o outro, em termos de responsabilidade. “A diferença criada no eu de Ricardo [...] está presente em seu relacionamento com os outros. [...] não [...] o Outro em um sentido teológico, mas como uma obrigação de reconhecer a exterioridade e a diferença dos Outros”<sup>13</sup> (KARAMAN, 2020, p. 158), era como se ele objetificasse o outro para conseguir suas metas, ele sentiu-se mal não pelo outro em si, mas por sua ação condenável.

Em Hannah Arendt's ethic of responsibility to the “who” and the “world”, o professor Trevor Tchir faz uma análise sobre as ameaças que a ação política tem enfrentado no atual contexto hipertecnológico, com o aumento dos espaços virtuais de interação e a diminuição do espaço da aparência, bem como isso tem afetado não somente a nossa relação, mas também nosso julgamento do outro, a ponto de anulá-lo ou negá-lo, atribuindo a esse outro uma identidade rotulada e fechada, principalmente em um contexto de polarização e populismo político marcado por fortes e ameaçadoras ideologias contra a pluralidade. O autor destaca essa dinâmica na América do Norte e Europa, mas percebemos claramente esse movimento em outras partes do mundo, inclusive aqui no Brasil. Segundo Tchir, as mídias sociais intensificam cada vez mais o isolamento e a polarização política, uma vez que a inteligência artificial por trás desse mecanismo tende a agrupar os usuários com perspectivas compartilhadas, via algoritmos, formando uma grande comunidade global de usuários rigidamente fragmentada de acordo com linhas políticas. Na trilha de Arendt, se há alguma possibilidade de desencorajar o isolamento virtual e a polarização política radical, deve ser a promoção de espaços físicos de deliberação, para que os atores apareçam, ajam, discutam e aceitem a responsabilidade

---

<sup>13</sup> Tradução livre do inglês para o português.

pela própria postura e enfrentem diversos outros ao visitar suas perspectivas, isso leva a uma prática deliberativa mais profunda e crítica.

A suposta participação política no isolamento virtual provoca a alienação do mundo, o nativismo, o populismo e a busca por bodes expiatórios para problemas sociais. Contexto semelhante é apresentado por Arendt e “[...] exacerbado pelo totalitarismo hiper-nacionalista de meados do século 20”<sup>14</sup> (TCHIR, 2018, p. 72). Na alienação do mundo, os espaços públicos não estão disponíveis para ação política e julgamentos significativos, os indivíduos perdem o senso de liberdade e, concentrando-se em sua própria interioridade, abandonam o mundo comum ou impõem sua própria vontade nele. Virtualmente, “Torna-se mais fácil julgar categoricamente uma outra pessoa [...] e esperar um modo pré-determinado de comportamento, opinião política e destino histórico para essa pessoa”<sup>15</sup> (TCHIR, 2018, p. 74). A partir destas leituras, fica claro que nos principais conceitos arendtianos não há um Eu fechado em si mesmo ou um Eu como referência. O Eu é sempre esta relação com o outro. No entanto, os textos analisados se mantêm mais focados na alteridade de forma conceitual. Sentimos falta de um maior aprofundamento em relação ao papel dos sentidos, da intersubjetividade e da fenomenologia do mundo humano que fazem parte do pensamento de Hannah Arendt, e que está presente, especialmente, em sua obra *A vida do espírito*. É isso que pretendemos explorar no tópico seguinte, desenvolvendo a importância desses elementos para uma compreensão mais ampla da constituição do Eu em Arendt, principalmente em sua relação com o outro e com o mundo sensível.

## **2. O MUNDO, EU E O OUTRO EM HANNAH ARENDT**

Não há como pensar a questão do Eu e do outro em Hannah Arendt sem antes entendermos o que ela compreende por mundo fenomenicamente humano e quem é esse Eu que confere existência ao outro, sempre quando está diante dele. Portanto, partimos do pressuposto de que mundo, o Eu e o outro são instâncias que se sustentam mutuamente no pensamento arendtiano. Mas, compartilhamos o planeta Terra com incontáveis tipos de vida, e esse planeta é condição de existência para todos nós. Em sua obra *A condição*

---

<sup>14</sup> Tradução livre do inglês para o português.

<sup>15</sup> Tradução livre do inglês para o português.

humana, Arendt salienta que o planeta Terra é o lugar onde o ser humano produz a sua condição de existência. Dentro desta grande esfera, ligeiramente achatada, existe uma multiplicidade de outros mundos que podemos dividir em duas categorias: o mundo dos seres não sencientes e o dos seres sencientes<sup>16</sup>. Os seres sencientes têm em comum, exceto por alguma intercorrência, os cinco sentidos e são esses sentidos que garantem a realidade do contexto mundano. Fundamentando-se em Tomás de Aquino, Arendt (2010, p. 67) entende que os cinco sentidos formam o senso comum de cada espécie e que o senso comum “[...] é uma espécie de sexto sentido necessário para manter juntos os cinco sentidos e para garantir que é o mesmo objeto que eu vejo, toco, provo, cheiro e ouço; é ‘a mesma faculdade [que] se estende a todos os objetos dos cinco sentidos’”. Arendt entende que esse sexto sentido “misterioso”, por não poder ser localizado em nenhuma parte do corpo humano, é o que vai adequar as sensações privadas sentidas pelos indivíduos, não comunicáveis, para um mundo comum compartilhado pelos outros da mesma espécie.

É a intersubjetividade do mundo, muito mais do que a similaridade da aparência física, que convence os homens de que eles pertencem à mesma espécie. Ainda que cada objeto singular apareça numa perspectiva diferente para cada indivíduo, o contexto no qual aparece é o mesmo para toda a espécie. Nesse sentido, cada espécie animal vive em um mundo que lhe é próprio e cada indivíduo animal não precisa comparar suas próprias características físicas com as de seus semelhantes para conhecê-los como tais (ARENDR, 2010, p. 67).

O sexto sentido, que Arendt denomina de “misterioso”, Boris Cyrulnik e Mikhail Bakhtin atribuem à linguagem. Cada espécie de animal possui um nível de linguagem fornecido pelos sentidos. Essa linguagem - sempre transmitida aos demais membros da espécie desde o nascimento - é responsável por fazer com que cada espécie veja o mundo de forma “encantado” ou “enfeitado”. Portanto, nenhuma espécie de animal possui acesso ao mundo em si, mas apenas uma representação dele. Isso porque “[...] o aparecimento da linguagem modifica a natureza do ambiente” (CYRULNIK, 1997, p. 8). Mas o ser humano é a única espécie que possui o sexto sentido, devido ao aparecimento da língua. “Assim que um homem fala, prosseguem os desenvolvimentos orgânicos e

---

<sup>16</sup> Animais sencientes são aqueles que possuem a capacidade de sentir e perceber o ambiente ao seu redor de maneira consciente. Isso inclui a habilidade de experimentar sensações como dor, prazer, medo, alegria e sofrimento. A senciência envolve a percepção sensorial e emocional, permitindo que os animais respondam a estímulos de maneira consciente, ao invés de apenas por instinto ou reflexo.

sensoriais, pela expansão da consciência, num mundo doravante estruturado pelos relatos” (CYRULNIK, 1997, p. 8).

Cyrulnik entende que há uma necessidade biológica de estar-com, onde cada espécie fica encarregada de transmitir aos “recém-nascidos” de sua espécie essa percepção do mundo. “Esta pressão para estar-com, pura e simplesmente para viver, diz respeito a um grande número de espécies em que é transmitido, pela sensorialidade, o mundo” (CYRULNIK, 1997, p. 8). Assim, “[...] os animais são enfeitiçados quando percebem a sensorialidade de um outro, o odor, a cor, a postura, que os governa servindo-se dos cinco sentidos (CYRULNIK, 1997, p. 8). Desse modo, entendemos que o encantamento do mundo também acompanha o processo evolutivo. Por exemplo, quando os seres humanos se viram inseridos no processo que deu origem a quem somos agora, houve também um processo de mudança na linguagem, na consciência, e com isso, uma nova percepção do mundo.

Nesse processo, o ser humano formou-se como a única espécie que possui seis sentidos e que vive um duplo encantamento: “[...] dos sentidos e do sentido que a historicidade cria. Nunca vemos o mundo dos outros, mas representamo-lo pelos sinais das suas palavras e dos seus gestos, que nos enfeitiçam ainda mais” (CYRULNIK, 1997, p. 8). Assim, a consciência humana surge entrelaçada com a linguagem e do modo como ela é transmitida e ensinada. Por essa razão, nos tornamos humanos a partir da relação com outros humanos. “Pois, estar só não é ser. Só podemos ser enfeitiçados, possuídos, para nos tomarmos nós mesmos” (CYRULNIK, 1997, p. 10). Mas, nós humanos não somos os únicos dotados de consciência. Isso quer dizer que cada nível de ser vivo possui, para Cyrulnik, um nível também de consciência. Mas, somente a “[...] consciência humana [...] [desenvolveu-se a ponto de ser] capaz de conhecer a si mesma, de se considerar objeto” (CYRULNIK, 1997, p. 19). Arendt corrobora com esse entendimento quando diz que: “A auto-apresentação não seria possível sem um certo grau de autoconsciência — uma capacidade inerente ao caráter reflexivo das atividades espirituais e, que transcende visivelmente a simples consciência que provavelmente compartilhamos com os animais” (ARENDDT, 2010, p. 29). Desse modo, nos distinguimos dos outros animais sencientes devido à nossa linguagem elaborada e ao nosso nível complexo de consciência. Esses dois

fatores, juntos, dão aos seres humanos o sentido compartilhado do mundo, ao mesmo tempo também criam o mundo fenomenicamente humano.

Arendt (1995) argumenta contra o pensamento de quem faz oposição entre cultura e natureza, para ela, a cultura é sempre a natureza cultivada, cuidada e trabalhada por um dos produtos da própria natureza, que é o ser humano. Entendemos que, para Arendt, o ser humano e a natureza estão um no outro e não há ser humano sem natureza. Segundo ela, sem natureza não há cultura e se a natureza vier a morrer, todo mundo humano morrerá junto com ela. Será o fim de nossa cultura e de todos os artefatos de nossa civilização. Mas, quando se trata de consciência, temos sim uma consciência natural, que compartilhamos com outros animais (o cérebro), a consciência que vem dos sentidos. No entanto, a consciência humana, enquanto mente, transcende essa consciência natural e desenvolve atividades mentais especificamente humanas, como, por exemplo, o pensamento e a imaginação. Devido a esse sexto sentido humano, Bakhtin (2010) afirma que toda consciência é ideológica. A ideologia aqui não possui o significado marxiano, mas no sentido de que a consciência humana é formada por palavras e toda palavra pronunciada, escrita ou pensada por um humano está carregada de sentido ideológico, originada de outra consciência que também está imersa em um mundo fenomenológico. Quanto mais interação com outros humanos, quanto mais experiências vivenciadas por uma pessoa, mais sua consciência irá se expandir. Segundo Arendt (2010, p. 7), a consciência é “[...] um tipo de conhecimento que é atualizado em todo processo de pensamento”. Pensamentos que também, como vimos, dependem de palavras. As palavras são tão poderosas e estão tão intrinsecamente articuladas à consciência que, segundo Cyrulnik (1997), é possível controlar um ser humano somente com elas.

A captura do campo de consciência pelas nossas palavras explica que, no homem, a palavra possui um poder hipnotizante superior às estimulações sensoriais. É pelas palavras que se agarra um homem. Se desejarem imobilizar uma pequena gaivota, tem de se gritar o alerta tal como fariam os pais. Porém, se pretendem imobilizar um homem, é preciso mantê-lo em suspenso pelos vossos relatos encantadores ou as vossas ordens atemorizadoras. A captura é fácil quando desejada. A hipnose não é um fenômeno estranho. Pelo contrário, é uma troca necessária e banal (CYRULNIK, 1997, p. 112).

As palavras têm o poder de ultrapassar as barreiras dos cinco sentidos e chegar a consciência, cativando o ser humano como um todo. Mas, uma vez compreendido que a

nossa consciência é intersubjetiva, constituída a partir da relação de estar-com o outro e com o mundo, desde o nosso nascimento, e que a visão que temos do mundo fenomênico também é transmitida pelas palavras carregadas de sentido, perguntamo-nos: a consciência é o Eu para Hannah Arendt? De modo algum. Segundo Arendt (1995, p. 233): “[...], claro, que algo sempre acontece constantemente dentro de mim; é ‘algo’ em relação ao mundo externo, algo ‘interno’ olhando para o ‘externo’. Para onde mais poderia olhar? Se começar a olhar dentro, tropeçará imediatamente no retrocesso infinito, não um eu, mas a multiplicação”. Segundo Arendt (2010, p. 35), em um mundo de aparências, todo ser exige um espectador, ou seja, “[...] 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 que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da terra”. Logo, para Arendt, o nosso verdadeiro Eu aparece diante de um outro. Aqui percebemos que ela inverte o pensamento comum de que o outro é em relação a mim, pelo contrário, para ela, Eu sou em relação ao outro, ou quando apareço diante do outro no mundo das aparências. Mais adiante, nossa autora complementa que os seres sensíveis, homens e animais, que garantem sua realidade por meio da percepção, são também eles aparências. Estão no mundo para ver e serem vistos, ouvir e serem ouvidos, tocar e serem tocados, nunca somos somente sujeitos, mas também objetos para outros.

Para Arendt (1995, p. 233), não há um Eu interno, conseqüentemente não há identidade interna. “A identidade depende da manifestação, e manifestação é, antes de mais nada, exterior. [...] A fala é manifestação exterior de algo interior; mas é um erro acreditar que essa apresentação é um mero reflexo que representa uma espécie de cópia [...] do que ocorreu no interior”. As expressões aparentes como gestos e falas certamente são manifestações de algo que está oculto em nós, mas estas manifestações que aparecem modificam nosso interior que se encontra caótico e disforme, organizando-o de forma que se torna apropriado a sua manifestação no mundo, tanto para ser comunicado, quanto para ser ouvido. Portanto, interiormente somos todos iguais, somente o que aparece possui distinção e singularidade. O que é funcional, a natureza mantém “escondida”. No mundo fenomenológico arendtiano assumimos duas posições, tanto a de sujeito quanto a de objeto. Garantimos a nossa existência diante do olhar do outro e também atestamos a sua existência. Arendt (2010) deixa claro que o ego pensante não pode ser o Eu, uma vez

que o ego pensante não possui características como idade, sexo, não tem uma história de vida, além de nunca aparecer. A consciência também não pode ser o Eu, porque a consciência, o “[...] aparecer para mim mesmo, jamais seria o bastante para assegurar a realidade” (ARENDRT, 2010, p. 36) da minha existência. Arendt vai dizer que ser e aparecer coincide. No mundo, somos sujeitos e objetos, somos percebidos e percebemos, existimos e atestamos que outros também existem. No entanto, conforme veremos mais adiante, o reconhecimento se dá por meio da ação e do discurso.

Arendt atribui tanta importância ao Eu que aparece no mundo para os outros que, segundo ela, uma vida vivida no privado é uma espécie de morte. Principalmente na política, onde a relação sujeito e objeto dá lugar à relação entre sujeitos, que há de fato reconhecimento. Para Arendt (2017, p. 219), “[...] uma vida sem discurso e sem ação [...] é literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida”. Bakhtin (2010) entende a concepção de Eu de modo muito parecido com Hannah Arendt. Para o autor russo, precisamos do outro para nos inserir no mundo, é o outro que nos conta sobre o contexto do nosso nascimento, dando-nos uma origem e encerrando nossa história no mundo depois que morremos. Mas, entre esses episódios, só vivemos de fato quando somos vistos, ouvidos, tocados, de outro modo estamos mortos para o mundo.

Isso porque o próprio homem não consegue perceber de verdade e assimilar integralmente nem a sua própria imagem externa, nenhum espelho ou foto o ajudarão; sua autêntica imagem externa pode ser vista e entendida apenas por outras pessoas, graças à distância espacial e ao fato de serem outras (BAKHTIN, 2011, p. 366).

[...] avaliamos a nós mesmos do ponto de vista dos outros, através do outro procuramos compreender e levar em conta os momentos transgredientes a nossa própria consciência: desse modo levamos em conta o valor da nossa imagem externa do ponto de vista da possível impressão que ela venha a causar no outro (BAKHTIN, 2011, p. 13-14).

Apesar da similaridade entre o pensamento arendtiano e bakhtiniano, eles se distanciam-se quando Arendt concebe a política como o lugar privilegiado da relação com o outro e do reconhecimento mútuo. Bakhtin, por outro lado, ao focar na ética da responsabilidade, entende que o reconhecimento se dá em todas as esferas de atividade humana. Para ele, viver é agir, mesmo quando decidimos não agir, essa decisão constitui-se em uma ação que gera consequências. Devemos ter a compreensão de que a falta de

controle dos nossos atos não nos torna menos culpados, não uma culpa moral, mas uma culpa relacionada ao nosso existir-evento. “O ato responsável é, precisamente, o ato baseado no reconhecimento desta obrigatória singularidade. É essa afirmação do meu não-álibi no existir que constitui a base da existência (BAKHTIN, 2010, p. 99, grifos do autor). Em Arendt (2004; 2008), culpa e responsabilidade são conceitos distintos. A culpa possui um caráter moral e legal, a responsabilidade é coletiva e possui um caráter mais político. Isso não quer dizer que culpa e responsabilidade se excluem, o ser político também é um ser moral e, geralmente, essas duas categorias se encontram no sujeito que age. Segundo Arendt (2004), duas condições devem estar presentes na responsabilidade: que o sujeito seja responsável por algo que ele não fez diretamente, mas que sua responsabilidade se deve ao fato de fazer parte do grupo responsável e que ele não tem o poder de dissolver esse grupo. O grande problema da responsabilidade coletiva é: “Onde todos são culpados, em última análise ninguém pode ser julgado” (ARENDR, 2008, p. 155). Porém, “[...] a culpa e a inocência diante da lei são de natureza objetiva, e mesmo que oito milhões de alemães tivessem feito o que você fez, isso não seria desculpa para você” (ASSY, 2015, p. 20).

Mas voltando ao cerne deste tópico, é possível afirmar que em Arendt não há um Eu interior, mas há sim uma vida interior onde sempre podemos fazer uma emigração interna, principalmente quando o mundo da aparência se mostrar insuportável, podemos assim viver de modo solitário. Ser solitário e estar só comigo mesmo são coisas distintas para Arendt, principalmente no exercício do pensamento. Logo, o Eu, para existir, precisa de espectadores, como meras aparências no mundo que compartilhamos com outros seres, somos também objetos. Porém, o Eu na relação entre sujeitos se dá por meio da ação e do discurso, no mundo político, nesse processo, conforme disse Arendt (1993, p. 172): “[...] sempre acreditei que ninguém pode conhecer-se a si mesmo, porque ninguém aparece para si do modo como aparece para o outro [...] ninguém pode ser seu próprio juiz”.

A relação entre sujeitos iguais se dá no mundo que surge entre as pessoas, nesse espaço intermediário que Arendt denominará de político. A política é um espaço especificamente humano, na política precisamos muito mais de um espectador para atestar nossa existência. No espaço político, especialmente, há iniciativa “[...] onde cada um pode participar junto dos seus pares, ter a alegria de aparecer em público e de poder realizar

com outros, o que seguramente não se poderia fazer sozinho [...] a política autêntica faz-se na praça do mercado graças a um diálogo entre todos” (VALLÉE, 1999, p. 25). Na intersubjetividade do mundo político há “[...], pois um cuidar dos outros no plural, próximos e afastados, que encontramos ou que ficarão para sempre sem rosto” (VALLÉE, 1999, p. 26). Seja como for, de um modo ou de outro, nossa aparência é para os outros, independentemente do mundo – fenomenológico ou político. Nesse sentido, Arendt rejeita o subjetivismo moderno, originado em Descartes com sua concepção da *res cogitans* expressa na máxima “penso, logo existo”, quanto o essencialismo da metafísica clássica, principalmente a metafísica platônica, que considera a alma a essência verdadeira do ser humano, uma entidade imortal que transcende a vida física e comanda o corpo. Arendt entende a alma como um elemento da condição humana, portanto, como uma parte relevante do mundo fenomenicamente humano. Segundo Arendt (2010, p. 43): “O argumento deslocou-se; as aparências não são mais depreciadas como ‘qualidades secundárias’, mas compreendidas como condições necessárias dos processos essenciais internos do organismo vivo”, acessados profundamente por meio da introspecção e não da reflexão.

Inclusive, uma vez que vivemos em um mundo de aparências, a alma, por caracterizar-se em mecanismo interno ao sujeito, só pode manifestar-se por meio da linguagem. Essa é a única forma de ela aparecer aos sentidos dos outros, enquanto fenômenos discursivos e por meio de metáforas. “O que fica manifesto quando falamos de experiências psíquicas nunca é própria experiência” (ARENDR, 2010, p. 48) e nem o próprio Eu. Portanto, as paixões nunca podem aparecer autenticamente para o mundo e nunca poderá ser compreendida como essência do Eu.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Na concepção de Hannah Arendt, o mundo fenomenicamente humano é formado pela intersubjetividade, onde a percepção sensorial e a linguagem são fundamentais para a constituição do sujeito. Arendt postula que o Eu só existe diante do outro, no mundo das aparências. Ao invés de considerar o outro como algo secundário em relação ao Eu, ela inverte essa lógica ao afirmar que o ser humano só se torna plenamente um sujeito quando

aparece para o outro, estabelecendo uma relação mútua de reconhecimento. Nesse processo, os sentidos desempenham um papel crucial na percepção compartilhada do mundo, garantindo a realidade desse contexto comum. Além dos cinco sentidos, Hannah Arendt e autores como Boris Cyrulnik discutem a existência de um sexto sentido, relacionado à capacidade humana de articular palavras e significados, que nos distingue dos outros animais. Esse sentido “misterioso” é responsável por integrar as experiências sensoriais privadas em um contexto compartilhado e intersubjetivo. A linguagem, assim, não apenas constrói o mundo que compartilhamos, mas também molda nossa própria percepção e consciência. Para Arendt, a consciência humana transcende a simples sensorialidade, sendo capaz de refletir sobre si mesma e o mundo em um nível mais profundo, o que também a difere das demais espécies.

Nesse sentido, a política, para Arendt, surge como o espaço por excelência onde a relação entre os sujeitos se efetiva por meio da ação e do discurso. A vida privada, isolada do mundo da aparição pública, é considerada uma forma de morte simbólica, já que o Eu não pode existir plenamente sem ser visto, ouvido e reconhecido pelos outros. Assim, a existência humana se realiza no espaço público, onde a pluralidade de perspectivas permite que os indivíduos apareçam uns para os outros, constituindo um mundo comum. Dessa forma, Arendt rejeita tanto o subjetivismo cartesiano quanto a metafísica essencialista, afirmando que a identidade se manifesta unicamente na relação com os outros. Portanto, a filosofia de Arendt coloca o Eu em uma posição relacional, onde a existência só pode ser confirmada no olhar do outro. Somos sujeitos e objetos ao mesmo tempo, percebemos e somos percebidos, o que nos confere uma identidade única no mundo das aparências. A linguagem e a intersubjetividade tornam-se, assim, elementos centrais para o entendimento do ser humano, que não pode se conhecer plenamente sem a interação com o outro. Essa visão arendtiana sublinha a importância da ação e do discurso na construção da realidade e da identidade humanas, enfatizando que ser humano constituir-se em um Eu autêntico é, antes de tudo, viver em um mundo compartilhado.

## REFERÊNCIAS

**ARENDT, Hannah. A DIGNIDADE DA POLÍTICA: ensaios e conferências.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

\_\_\_\_\_. A condição humana. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2017.

\_\_\_\_\_. A vida do espírito. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2010.

\_\_\_\_\_. **COMPREENDER: FORMAÇÃO, EXÍLIO E TOTALITARISMO: ensaios (1930-1954).** Belo Horizonte. UFMG, 2008.

\_\_\_\_\_. Responsabilidade e julgamento. São Paulo. Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. **ENTRE AMIGAS: a correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy.** Rio de Janeiro. Relume Dumará, 1995.

\_\_\_\_\_. A dignidade da política. Rio de Janeiro. Relume-Dumará, 1993.

**ASSY, Bethania. Ética, reponsabilidade e juízo em Hannah Arendt.** São Paulo. Perspectiva, 2015.

**BAKHTIN, Mikhail. Estética da criação verbal.** São Paulo. Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. Para uma filosofia do ato responsável. São Carlos. Pedro e João, 2010.

**CHORELL, Torbjörn Gustafsson. GIVING UP ON KNOWING AND LOVING ONESELF: Anders;** **COSTA, Admar. Sócrates e a ironia segundo Vlastos.** Revista Classica, v. 28, n. 2, 2015, p. 185-196.

**CYRULNIK, Boris. DO SEXTO SENTIDO: o homem e o encantamento do mundo.** Lisboa. Instituto Piaget, 1997.

**KARAMAN, Hatice. THE SPECTRAL OTHER OR THE SELF: justice in Richard III.** B.A.S. vol. XXVI, 2020, p. 153-269.

**TCHIR, T. Hannah Arendt's Ethic of Responsibility to the "Who" and the "World".** Sotsiologicheskoe Obozrenie/Russian Sociological Review, vol. 17, nº. 4, p. 70-87, 2018.

**WILLIAMS, Garrath. Disclosure and responsibility in Arendt's The human condition.** European Journal of Political Theory, vol. 14 (1), 2015, 37-54.

**VALLÉE, Catherine. HANNAH ARENDT: Sócrates e a questão do totalitarismo.** Lisboa. Instituto Piaget, 1999.