



O *OUTRO* COMO UMA CONDIÇÃO ELEMENTAR PARA PENSAR O HUMANO

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2024.203.01>

Adenaide Amorim Lima

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Mestre em Educação pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). Bolsista CAPES.

adenaideamorim@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0597-6275>

Noeli Dutra Rossatto

Professor Titular do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Doutor em Filosofia pela Universidade de Barcelona (UB).

noeli.rossatto@ufsm.br

<https://orcid.org/000-000-0003-4176-574X>

RESUMO:

Neste trabalho bibliográfico, defendemos a tese principal de que *o outro* é a condição humana primordial. Ao partimos desse pressuposto, nosso objetivo neste é analisar o modo como a questão do *outro* aparece como condição humana na filosofia de três pensadores contemporâneos: Mikhail Bakhtin, Hannah Arendt e Tzvetan Todorov e justificar nossa hipótese. Além da *Introdução*, onde situamos o pensamento de cada autor de referência deste trabalho, no tópico intitulado *O outro como condição humana*, destacamos como o outro, enquanto condição humana aparece no pensamento de Mikhail Bakhtin, Hannah Arendt e Tzvetan Todorov e como eles se relacionam entre si. No tópico *O lugar do reconhecimento*, situamos a questão do reconhecimento do outro, na teoria de cada um dos três autores, bem como fazemos a defesa de cada uma de suas teses. Por último, na *Conclusão*, exploramos as possibilidades e as aproximações entre os seus principais conceitos, tendo a questão do outro como horizonte de compreensão.

PALAVRAS-CHAVE:

A Condição Humana. O Outro. O si mesmo.

THE *OTHER* AS AN ELEMENTARY CONDITION FOR THINKING THE HUMAN

ABSTRACT:

In this bibliographical work, we defend the main thesis that the other is the primordial human condition. Starting from this assumption, our objective in this paper is to analyze how the question of the other appears as a human condition in the philosophy of three contemporary thinkers: Mikhail Bakhtin, Hannah Arendt, and Tzvetan Todorov, and to justify our hypothesis. In addition to the Introduction, where we situate the thought of each reference author of this work, in the section entitled The other as a human condition, we highlight how the other, as a human condition, appears in the thought of Mikhail Bakhtin, Hannah Arendt, and Tzvetan Todorov and how they relate to each other. In the section The place of recognition, we situate the question of the recognition of the other in the theory of each of the three authors, as well as defend each of their theses. Finally, in the Conclusion, we explore the possibilities and approximations between their main concepts, with the question of the other as a horizon of understanding.

KEYWORDS:

The Human Condition. The Other. The Self.

Introdução

Após as duas grandes irracionais guerras mundiais houve uma grande mudança na filosofia ocidental no sentido de desatrelar o ser humano de uma essência metafísica pré-estabelecida. Abrem-se caminhos para uma filosofia da existência, não necessariamente existencialista, mas uma filosofia que problematiza importantes questões humanas a partir do mundo da vida, modificando substancialmente o nosso modo de compreender o mundo, o outro e a nós mesmos. Basicamente, é isso que fazem muitos filósofos contemporâneos, mas sem negar a filosofia clássica como fundamento.

A partir da ética da responsabilidade, Mikhail Bakhtin defende a ideia da existência de dois mundos distintos, incomunicáveis, impenetráveis, e que estão sempre se confrontando, mas que se unificam no ato responsável: o mundo conceitual, abstrato e o mundo da vida. Esses dois mundos não se comunicam porque o mundo da vida é inapreensível ao mundo da teoria devido ao seu caráter de evento e singularidade; e essas características são inacessíveis ao mundo conceitual. Ao fazer abstração da vida, o pensamento teórico se afasta do que é singular.

O mundo conceitual não precisa de nós para existir, sujeitos únicos e historicamente situados e nem de nossas ações demarcadas no espaço/tempo. O mundo da vida, por outro lado, é o mundo em que realmente vivemos, pensamos, agimos, sentimos, contemplamos, morremos etc. É no mundo da vida que

se objetiva o ato de cada um; é o mundo em que tais atos realmente acontecem, irrepetivelmente, ocorrem e têm lugar. Nas diferentes esferas sociais do mundo real sempre estamos fazendo algo para o outro; por essa razão, o ato de fala, de pensamento, de sentimento é sempre um encontro com o outro, e como um dever para com esse outro, não podemos agir como se o ele não existisse.

Hannah Arendt, em sua teoria política, parte do seguinte pressuposto: tentar encontrar uma natureza ou uma essência humana é uma tarefa inútil, porque inviável. Se houver uma natureza ou essência humana somente ao seu criador seria susceptível o conhecimento da mesma; logo, essa é uma questão teológica tanto quanto a questão da natureza de Deus. Duas coisas podem-se afirmar em relação ao ser humano. A primeira é que ele é um ser condicionado; a segunda é que ele está compelido a viver no tempo da Terra, é nela que as condições de existência são dadas aos homens. O conceito de *vita activa* arendtiana corresponde às três atividades fundamentais para a existência do ser humano no planeta Terra: o trabalho, a obra e a ação.

O conceito *vita activa* nem sempre carregou consigo o sentido moderno que Arendt agregou em sua teoria e nem sempre abrangeu as mesmas atividades humanas. Esse conceito, criado por Aristóteles, nasceu juntamente com a política, significou outras atividades e acolheu em sua semântica outros sentidos. Em Aristóteles, a *vita activa* abrangia três modos de vida que excluía o trabalho e a obra. Para o estagirita, a *vita activa* compreendia a vida de deleite dos prazeres do corpo; a vida dedicada aos assuntos da *pólis*; e a vida do filósofo, dedicada à investigação e à contemplação das coisas eternas. Todas estas atividades estavam restritas aos homens gregos livres e aristocráticos. A *vita activa* arendtiana, segundo a autora, aborda as articulações mais elementares da condição humana e que estão ao alcance de todo ser humano.

Tzvetan Todorov também defende a tese de que a condição humana é o outro. Para este autor, o ser humano é forjado na sociedade, é ela quem o cria como um ser coletivo e, ao mesmo tempo, individual. O ser humano só é na vida em comum, uma vez que a condição humana é viver entre os outros, portanto, o outro é a condição elementar para o ser do ser humano. Todorov é um grande crítico das correntes de pensamento denominadas por ele de associas, quando defendem uma natureza ideal de ser humano cuja realização se dá por meio de uma busca solitária, ideias presentes na metafísica clássica e no estoicismo, por exemplo; e nas correntes antissociais, com destaque para os moralistas renascentistas e iluministas, que entendem o outro como um obstáculo para a plena realização humana e para o gozo de sua plena liberdade, com destaque para filósofos como Michel de Montaigne e Thomas Hobbes.

Todorov diz se surpreender com a cegueira tanto da psicologia quanto da filosofia por aceitarem por tanto tempo as teorias associadas e antissociais de pensamento sobre a origem e a concepção de ser humano, e o tempo que estas áreas de conhecimento demoraram em perceber que as respostas mais

plausíveis para as suas perguntas estavam diante dos seus olhos o tempo todo. A hipótese do filósofo é que isso se deu, em grande parte, porque os autores destas narrativas eram do sexo masculino, tendo em vista que o conhecimento em relação à origem do indivíduo, ou seja, o seu nascimento e desenvolvimento, pertenceu por muito tempo e exclusivamente ao universo feminino; os homens que narraram por muito tempo deram preferência às especulações e negligenciaram as observações, e quem de fato as observavam eram proibidas de narrar. Esta, segundo ele, seria uma explicação por que é tão comum encontrarmos na tradição de pensamento muitos filósofos que veem o outro como empecilho para que o ser humano alcance toda a sua essência idealizada.

Na grande tradição de pensamento até o iluminismo é possível identificar essa veia objetiva e individualista de pensamento que apregoa que o ser humano baste a si próprio ou mesmo que constitui ser uma fraqueza não nos bastarmos a nós mesmos ou que entendia o *outro* como um obstáculo ou rival e que o ser humano seria naturalmente solitário e egoísta. A diferença das teorias associadas para as teorias antissociais, segundo Todorov, é a associação em relação à natureza humana que passou de uma natureza ideal para uma natureza real.

Com as descobertas no campo da antropologia, da biologia, da história, entre outras ciências, não faz mais tanto sentido perguntar sobre a essência humana, porém, ainda é válido perguntar sobre a sua condição e neste trabalho defendemos que a condição humana é *o outro*.

O outro como condição humana

Mikhail Bakhtin (2010a) define o ser humano como um ser dialógico e social que se constitui na relação com o outro e com o mundo. É através da linguagem e do dialogismo (relações estabelecidas por meio da linguagem) que o ser humano constitui-se enquanto sujeito e revela *quem* ele é. É o diálogo que torna o ser humano dialogicamente vivo e socialmente participante: “Ser significa comunicar-se pelo diálogo. Quando termina o diálogo, tudo termina. Daí o diálogo, em essência, não poder nem dever terminar [...] Tudo é meio, o diálogo é o fim. Uma só voz nada termina e nada resolve. Duas vozes são o mínimo de vida, o mínimo de existência” (BAKHTIN, 2010a, p. 293).

Para esse mesmo autor, um sujeito que não dialoga, não convive, não é visto, não é ouvido, não é lembrado e nem sentido, *não é*, ele está humanamente morto.

Morte absoluta (o não ser) é o inaudível, a irreconhecibilidade, o imemorable [...]. Ser significa ser para o outro e, através dele, para si. O homem não tem um território interior soberano, está todo e sempre na fronteira, olhando para dentro de si ele olha o outro nos olhos com os olhos do outro (BAKHTIN, 2010b, p. 323, grifos do autor).

Por essa razão, Bakhtin é um crítico das teorias que defendem uma subjetividade absoluta do indivíduo, pois estas teorias tendem cada vez mais a isolá-lo, fechá-lo e concluí-lo. O ser humano é, portanto, um ser inconcluso, inacabado, em aberto. A liberdade do ser humano está, justamente, nessa sua inconclusibilidade, em sua vivência na abertura, em constante devir. Conforme Bakhtin (2010a), nós só podemos dizer algo conclusivo sobre alguém apenas após este dizer a sua última palavra. Mas, ao mesmo tempo em que somos plurais e estamos o tempo todo nos constituindo a partir da relação com o outro, também somos singulares.

Segundo Bakhtin, cada um de nós é um ser único, singular, uma existência irrepetível no tempo/espço do mundo, ninguém nunca poderá ocupar o lugar de existência de um outro e ver o mundo de sua perspectiva, ou seja, cada vida é um existir-evento. Devido à nossa singularidade e lugar único que ocupamos no mundo, a nossa existência está atrelada a responsabilidades das quais não podemos fugir. Somos o tempo todo convocados a agir, como um dever. Para o filósofo em questão, a vida de cada um é “[...] formada de uma sucessão de atos concretos; trata-se de atos que são singulares, irrepetíveis [...] mas que têm elementos comuns com outros atos e por isso faz parte do ato como categoria englobante” (SOBRAL, 2008, p. 225), ou seja, uma categoria abstrata.

Conforme Bakhtin (2010, p. 44):

Cada um de meus pensamentos, com o seu conteúdo, é um ato singular responsável meu; é um dos atos de que se compõe a minha vida singular inteira como agir ininterrupto, porque a vida inteira na sua totalidade pode ser considerada como uma espécie de ato complexo: eu ajo com toda a minha vida, e cada ato singular e cada experiência que vivo são um momento do meu agir.

Ao mesmo tempo em que cada sujeito é responsável pelos seus atos, sua existência está sempre se atualizando por uma sucessão complexa de outros atos advindos da relação com os outros, ou seja, ao mesmo tempo em que o sujeito é afetado pelos outros ele também os afeta por meio de seus atos. Desse modo, o ato responsável é sempre um ato para o outro e mediado pelo outro. Mesmo quando consideramos as esferas sociais estáveis, onde os atos tendem a compartilhar um maior contingente de elementos comuns, ainda assim cada ato é único e cada um é chamado à sua responsabilidade a partir do lugar único que ocupa: “cada representação [que assumo na sociedade] não suprime, mas simplesmente especializa a minha responsabilidade pessoal” (BAKHTIN, 2010b, p. 112) para com o outro.

Baseando-se em Bakhtin, Sobral (2008) complementa:

Ainda que realize a mesma ação física [...] e o mesmo ato puro [...] ao agir no aqui agora [...] o sujeito terá realizado segundo Bakhtin dois atos [...] distintos, pois a ação física e o ato puro são partes do conteúdo do ato, mas não de sua experiência concreta, que não se repete, ainda que as circunstâncias de sua realização se assemelhem (p. 226).

Compreendemos a partir de então, que o ato responsável é constituído a partir de duas dimensões: uma abstrata e outra concreta que só acontece uma única vez. Isso por que, conforme enunciamos na introdução deste trabalho, Bakhtin concebe a existência de dois mundos distintos: o mundo abstrato (conceitual) e o mundo da vida. O mundo conceitual é o mundo da *verdade-istina*, que são verdades obtidas por meio de sucessivas abstrações e excluem as singularidades; o mundo da vida é o mundo da *verdade-pravda*, que tem relação com os atos em si e as percepções dos sujeitos envolvidos, são verdades sempre cambiantes.

Convergindo com o pensamento de Bakhtin, Arendt também concebe que somos seres singulares e, ao mesmo tempo, plurais; e que por meio da ação e do discurso, revelamos *quem* somos, porém, enquanto Bakhtin concebe essa singular/pluralidade nas relações entre os seres humanos em todos os campos de atividades, Arendt entende que isso se dá somente na política, única atividade exclusivamente humana. Mas isso não quer dizer que não nos relacionamos com o outro na atividade do *trabalho* e da *obra*, somente que nestas atividades não há *reconhecimento* do outro em sua singular/pluralidade. Conforme Lima (2019), em cada uma das atividades que compõem a *vita activa* arendtiana, o outro e o modo de nos relacionarmos com ele diferenciam-se mediante concepções distintas de tempo e espaço, nas quais é realizada cada uma das atividades bem como as suas finalidades.

No trabalho, o outro se constitui em um meio de subsistência e manutenção da vida biológica e da espécie humana de um modo geral, seguindo o tempo cíclico da natureza. *Necessitamos* do outro para sobrevivermos porque sem ele morreríamos. Talvez o que diferencie o outro, presente na dimensão do trabalho, do outro presente em outras atividades, é que no primeiro caso, esse outro não precisa ter um rosto, uma história, marcar seu lugar no mundo e se constituir no tempo e espaço do mundo, basta ser proficiente. Partindo desse pressuposto, poderíamos pensar que esse outro não precisaria ser necessariamente um ser humano, lembremo-nos do caso do indiano Dina Sanichar que foi criado por lobos.

Mas o fato é que, para Arendt, como a vida é uma recorrência da atividade do trabalho e o objetivo primordial do trabalho é garantir a imortalidade da espécie e a sua continuidade, por meio da procriação, o nosso corpo não apenas produz o trabalho, e nos momentos de ausência de dor ele se satisfaz com os prazeres que a natureza lhe oferece, mas também gera a vida dos outros e cuida para que essa vida não pereça. A necessidade que temos de cuidados, desde o nosso nascimento até a nossa morte, é o que nos faz viver juntos.

Na *obra*, o ser humano produz o mundo das coisas humanas duráveis e demarca o tempo linear no qual ele é reconhecido como indivíduo singular. A relação do *homo faber* com o outro é intermediada pelos objetos que ele produz, esse é um modo particularmente possível de nos relacionarmos com os nossos

contemporâneos, nossos antepassados e com as gerações futuras (LIMA, 2019). A obra é a atividade que se refere à durabilidade do mundo artificial produzido pelo *homo faber* e, nesta atividade, há um ensaio de rompimento do ser humano com a natureza.

Enquanto o trabalho caracteriza-se por ser uma atividade “antipolítica”, reservada à esfera privada, a obra qualifica-se por ser uma atividade “apolítica” e intermediária; ela possui tanto uma dimensão privada quanto uma dimensão pública: “o fato é que o *homo faber*, construtor do mundo e produtor de coisas, só encontra sua relação apropriada com as outras pessoas trocando produtos com elas, uma vez que é sempre no isolamento que ele produz” (ARENDT, 2017, p. 199-200).

Na teoria arendtiana, das três atividades que compõem a *vita activa*, a ação é a atividade mais complexa. Ela ocorre, *exclusivamente*, no espaço público mediante a relação direta entre os seres humanos, na condição de *sujeitos iguais*, sem intermediação de objetos ou qualquer outro tipo de matéria. Desse modo, a ação é a atividade política por excelência que acontece mediante o ato e o discurso em um mundo comum de realizações humanas. Para Arendt, a própria realidade do mundo para os seres humanos “[...] é garantida pela presença dos outros, pelo fato de aparecerem a todos, pois o que aparece a todos, a isso chamamos Ser” (ARENDT, 2017, p. 246).

Tzvetan Todorov baseia grande parte de sua teoria do *si mesmo intersubjetivo* no pensamento de Bakhtin, para ele a relação com o outro é uma necessidade sem a qual o ser humano não pode ser, é assim por toda vida e em todas as esferas sociais, ao contrário de Arendt. Bakhtin e Todorov não estabelecem hierarquia entre essas atividades humanas, desse modo mesmo, atividades especificamente humanas, como a política, e atividades que compartilhamos com os outros animais, como a vida social e a linguagem, possuem o mesmo valor. E, ao contrário de Arendt, Todorov entende que o reconhecimento do outro se dá não na relação entre iguais, mas em uma relação vertical.

Para explicar a constituição do si mesmo, Todorov baseia-se na distinção freudiana entre pulsão de vida e pulsão de morte, e inspira-se, também, dentre outros autores, em Rousseau e Schopenhauer, chegando a uma tripartição: ser, viver e existir. Segundo Todorov, nós compartilhamos a pulsão de *ser* com toda a matéria existente; a pulsão de *viver* com os seres vivos, porém, a pulsão de *existir* é especificamente humana: “[...] o homem vive talvez, antes de tudo, em sua pele, mas só começa a existir pelo olhar do outro; [...]. Cada um de nós nasce duas vezes: na natureza e na sociedade, para a vida e para a existência” (TODOROV, 2014, p. 67-88).

Ao contrário da psicanálise clássica, aqui, o desejo constitui-se em um meio de busca por uma relação com o outro: “a satisfação da pulsão de viver e da pulsão de existir pode ocorrer de forma paralela, e nesse caso será difícil distingui-las. Mas a satisfação de uma pode ir contra a satisfação da outra”

(TODOROV, 2014, p. 89). Mas, tanto para viver como para existir, todo ser humano já nasce carregando dentro de si uma falta e uma pré-disposição para preenchê-la, no entanto, ela nunca será suprida totalmente: “[...] a criança nasce com necessidade dos outros e com predisposição para estabelecer contato com eles” (*Ibidem* p. 95). Essa dependência originária se dá de duas formas simultâneas: biológica e social.

No início, a relação com o outro vai acontecendo progressivamente a partir de cinco fases descritas por Todorov: fase I *contato* (de 0 a 2 meses), aqui a necessidade primária de viver e existir dispensa as dimensões do passado e do futuro; fase II *olhar* (de 2 a 5 meses), a criança procura o olhar do outro na medida em que também quer ser olhada, quer ser vista; fase III *manipulação* (de 5 a 9 meses), a criança interfere no mundo por meio dos objetos colocando em segundo plano a relação com os seus pais; fase IV *memória* (de 9 a 18 meses) é quando a criança passa a imitar os seus pais e parceiros e a combater seus rivais; fase V *linguagem* (a partir dos 18 meses e dura por toda a vida), nessa fase podemos “[...] ser reconfortados ou reconhecidos através de palavras em vez de gestos ou olhares, podemos determinar e até mesmo explorar o mundo por este meio” (TODOROV, 2014, p. 106). Cada novo estágio traz dimensões novas às etapas anteriores.

Desse modo, para Todorov (2014, p. 176): “O si mesmo é um produto dos outros que, por sua vez, ele se produz [...], da percepção da nossa imagem projetada pelos outros”. No entanto, esse si mesmo todoroviano é duplo, para ele existe o *si mesmo arcaico* e o *si mesmo reflexivo*. O si mesmo arcaico tem relação com um passado acabado que não dialoga com o nosso presente, um passado sobre o qual não temos nenhum poder. Isso por que, uma vez formado o nosso si mesmo arcaico, no início de nossas vidas, e uma vez concretizado, dificilmente ele se modificará novamente.

O si mesmo arcaico, portanto, torna-se “[...] um minipalco no qual os protagonistas de nossa infância representam seus papéis, e cada um deles pode [...] ser subdividido” (TODOROV, 2014, p. 180). Mas, isso não significa que somos determinados ou não possuímos liberdade, significa simplesmente que em nosso comportamento possuímos “[...] uma parte irreduzível de mistério” (TODOROV, 2014, p. 181), em que os efeitos do si mesmo arcaico afeta as nossas ações atuais, no presente. Já o si mesmo reflexivo caracteriza-se como um passado inacabado e que está dialogando o tempo todo com o nosso presente e também com o futuro, quando antecipamos futuras ações e reações dos outros.

O si mesmo reflexivo procede tanto por retrospectção, quanto por antecipação, “[...] trata-se, entretanto, sempre da imagem que construímos a partir da imagem que os outros têm de nós” (TODOROV, 2014, p. 179). Por essa razão, o si mesmo reflexivo se modifica o tempo todo. Logo, “[...] podemos agir sobre ele, pois essa imagem da imagem que os outros têm de nós dialoga, na consciência do si mesmo, com a imagem que temos de nós mesmos, e esse diálogo pode passar do perfeito acordo à pura e simples

contradição” (TODOROV, 2014, p, 181). Muitas vezes modificamos nosso comportamento para satisfazer a expectativa do outro, ou antecipamos o que achamos que o outro quer de nós (retrospecção e antecipação). O si mesmo reflexivo se aproxima muito do conceito de *exotopia* elaborado por Bakhtin, conforme veremos posteriormente.

O lugar do reconhecimento

O reconhecimento é fundamental na relação com o outro, tanto no ato responsável bakhtiniano, na ação arendtiana e, principalmente no si mesmo todoroviano. Em Bakhtin, conforme elucidamos anteriormente, os dois mundos (conceitual e da vida) são igualmente importantes. Apesar de incomunicáveis e distantes um do outro, há uma única possibilidade de encontro entre eles que é por meio do ato responsável, um processo denominado por Bakhtin de reconhecimento.

O reconhecimento diz respeito à obrigação que temos ao participar do mundo no tempo/espço em que vivemos onde cada ato nosso no mundo da vida é sempre atualizado a partir do mundo conceitual. Mas, não é o conteúdo da obrigação escrita que nos obriga, mas a nossa assinatura colocada ao final de cada ato. O ato responsável nos convoca a agir como uma resposta, sem desculpas, porque mesmo que escolhamos não agir, essa escolha consiste em uma ação que terá consequências, por essa razão não conseguimos deixar de agir. Baseando-se em Bakhtin, Faraco (2009, p. 22) entende que: “[...] viver significa tomar uma posição axiológica em cada momento [...]. Vivemos e agimos [...] num mundo saturado de valores, no interior do qual cada um dos nossos atos é um gesto axiologicamente responsivo num processo incessante e contínuo”.

Podemos dizer que as nossas ações são, ao mesmo tempo, fenômenos abstratos e concretos; particulares, históricos e sociais. Em qualquer esfera de atividade somos sempre um agente ativo muito decisivo, moldando, a partir de nossa cultura profissional, de nossa posição valorativa qualquer proposta que nos é feita. O ato responsável é, precisamente, o ato baseado no reconhecimento desta obrigatoriedade singularidade. Cada ação nossa é um acontecimento, pois ela está presa a um cronótopo, não podemos voltar atrás e desfazê-la.

O ato responsável reclama de cada ser humano a sua parcela de culpa, não uma culpa moral, mas relacionada ao nosso existir-evento, pois cada ato nosso terá sempre uma consequência no mundo, ainda que não possamos acompanhar o desenvolvimento de toda essa consequência. Esse ato é também responsivo, como uma resposta a algo colocado diante de nós pela ação do outro. Esse ato nos conecta com o mundo e com os outros, através dos quais tomamos parte dessa grande dialogia, conectados com o passado e nos projetando para o futuro. Mas o nosso ato para com o outro se parece com o si mesmo reflexivo

todoroviano, tem a ver com o modo como esse outro nos afeta e por ele somos afetados, um processo de criação estética denominado por Bakhtin de exotopia.

A criação estética ocorre quando, a partir da nossa posição exotópica, do nosso excedente de visão, nos colocamos no lugar do outro e tentamos enxergar o mundo a partir dele mesmo; e em seguida, retornamos ao nosso lugar. O retorno é o momento da objetivação no qual nos afastamos da individualidade apreendida na empatia, para compreendê-la. Após o retorno a nós mesmos, o nosso existir-evento fica acrescentado de algo. Trata-se do movimento ético, estético e epistemológico de ir até o outro, que acontece de forma simultânea. O acabamento em relação ao outro se dá de modo provisório, tendo por base uma experiência ou uma relação passada, projetada para o futuro. Compreender o outro também é compreender o meu dever em relação a ele.

De acordo com Bakhtin (2011, p. 3):

[...] na vida nós respondemos axiologicamente a cada manifestação daqueles que nos rodeiam: na vida, porém, essas respostas são de natureza dispersa, são precisamente respostas a manifestações particulares e não ao todo do homem, a ele inteiro; e mesmo onde apresentamos definições acabadas de todo o homem [...] essas definições traduzem a posição prático-vital que assumimos em relação a ele, não o definem.

Entendemos, com Bakhtin, que as relações sociais são interdependentes como uma grande rede invisível, mas somente por meio da relação com o outro encontramos a nossa posição no mundo, o nosso lugar. Isso porque não conseguimos perceber e assimilar integralmente a nossa própria imagem externa, ela só pode ser vista e entendida apenas por outras pessoas devido à distância espacial e ao fato de serem outras. Também, é diante dos outros que nos definimos: estudante perante um professor, filha diante dos pais, companheira de um companheiro etc. Ao contrário de Todorov, o reconhecimento bakhtiniano não está relacionado à hierarquia, mas a posições em relação as outras pessoas. Usamos propositalmente o termo “pessoas” na concepção de Peter Singer, um conceito polêmico por incluir algumas espécies de animais e excluir alguns humanos¹.

O reconhecimento no pensamento arendtiano se dá somente entre sujeitos iguais na esfera pública, por essa razão o reconhecimento só poderá se manifestar no mundo da aparência mediante a ação. É mediante a ação, diante dos outros, que o ser humano se apresenta na sua singular pluralidade e diz *quem*

¹ Bakhtin não cita os animais não humanos em sua teoria, no entanto, é notório como algumas espécies de animais como os cachorros, por exemplo, tem feito cada vez mais parte da vida de muitos humanos em um nível de troca nunca antes visto na história. Além de estabelecerem uma “linguagem” com os seus tutores, os animais possuem leis, e todo um comércio direcionado a eles como lojas, hotéis, creches etc. Peter Singer (2018) concorda que a capacidade de um animal não humano ser passível de sofrimento e também de desfrutar sua vida é condição básica suficiente para levarmos os seus interesses em consideração e estabelece que os seres sencientes caracterizam-se como limite mínimo do princípio da igual consideração de interesses. E aqui igualamo-nos moralmente com os animais e somos todos pessoas.

ele é. O outro, por sua vez, ao vê-lo e ouvi-lo, *reconhece* a sua existência, não uma simples existência biológica, mas uma existência verdadeiramente humana que perante ele aparece. Cada ser humano, em sua singularidade, “[...] é capaz de exprimir essa distinção e distinguir-se, e só ele é capaz de comunicar a si próprio [...]. No homem, a alteridade, que ele partilha com tudo o que vive, torna-se unicidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos” (ARENDT, 2017, p. 218).

Semelhante ao ato responsável bakhtiniano, na ação arendtiana é a presença do outro que nos motiva a agir como uma resposta nossa a ação do outro e essa ação é que nos torna vívidos, uma vez que “[...] 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 entre os homens” (ARENDT, 2017, p. 219). Daí a ideia da ação como um processo, cujo nascimento, no sentido de dar início, sempre desencadeia outras ações de modo ininterrupto. Começamos uma ação, mas não temos controle sobre seus desdobramentos, assim como acontece com as revoluções.

É por isso que Hannah Arendt chama a atenção para a importância do perdão, uma vez que um ato posto em exercício no mundo não pode ser revertido, muito menos previsto em suas consequências, sejam elas quais forem; o perdão é, então, uma forma de reparar o erro e recomeçar. O perdão, essa redenção do que é irreversível, “[...] é a única reação que não re-age [...] apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e de cujas consequências liberta, por conseguinte, tanto o que perdoa quanto o que é perdoado” (ARENDT, 2017, p. 298).

Também, como no ato responsável, esse duplo aspecto de cada ser humano, de ser ao mesmo tempo singular/plural, liga-o, mediante a ação e o discurso, aos seus antepassados, aos seus contemporâneos e aos outros que virão. É mediante a ação que os humanos ligam-se uns aos outros no grande tempo do mundo. Isso faz com que não nos fixemos no presente. Para Arendt, só as coisas são no contínuo presente. No presente, a nossa existência é diminuída. Nós somos existência, portanto, somos projetados para o futuro ligados ao passado, vivemos *entre* o passado e o futuro.

Esse grande tempo do mundo que une toda a humanidade pela ação só é possível porque essa ação exerce duas funções no espaço público: ela ao mesmo tempo conserva e atualiza o mundo. A cada nascimento de um novo ser humano inaugura algo novo na dinâmica desse mundo e, paralelamente, nasce um novo mundo, uma vez que o início do mundo para cada indivíduo se dá no seu nascimento, um evento que traz uma nova promessa. Assim, “o fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável” (ARENDT, 2017, p. 220).

Assim, como na teoria todoroviana, que nascemos para a vida biológica e para a existência social, no mundo das aparências de Arendt, não basta somente o nascimento biológico, mas é preciso que esse

novo ser humano seja inserido no mundo público que já estava aí quando ele chegou. Para Hannah Arendt (2017, p. 219), “[...] é com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original”. Essa inserção é o que garante, em parte, a conservação do mundo.

A ascensão da atividade metabólica do trabalho trouxe consigo a perda da identidade e o estranhamento do sujeito em relação ao outro. Quando surgimos no espaço público *não reconhecemos e não somos reconhecidos* por este outro, não somos iguais, mas também não somos únicos nessa sociedade de desiguais. O outro representa agora uma ameaça à minha subsistência. Nas “sociedades automatizadas, arrebatadas por produção e consumo cada vez mais eficientes, nos encorajam a nos comportar e nos conceber simplesmente como uma espécie animal governada por leis naturais” (CANOVAN, 2017, p. LV).

O reconhecimento, na teoria todoroviana, começa na tenra idade e é responsável por tornar a dimensão do si mesmo cada vez mais abrangente, em vez de diminuí-la. Para Todorov, a ação (na concepção geral da palavra) não é buscada em si mesma, mas como um meio de obter o reconhecimento alheio: “a necessidade de reconhecimento é o fator constitutivo do humano. É neste sentido que o homem não existe antes da sociedade e que o humano está fundamentado no inter-humano. ‘É preciso pelo menos ser *dois* para ser *humano*’” (TODOROV, 2014, p. 42, grifos do autor). Mas, ao contrário de Arendt, Todorov (2014, p. 44) entende que o reconhecimento advém “[...] de posição inferior em relação a algo superior”.

Mas, há um impasse existencial quando o reconhecimento vem de alguém inferior, pois quem está em uma posição superior não o reconhece. Ocorre isso por que a própria constituição do si mesmo, na forma mais embrionária, é estabelecida segundo essa hierarquia; por exemplo, quando a criança pede o reconhecimento da mãe. Na fase II do desenvolvimento da criança, a fase do olhar, “o olhar dos pais é o primeiro espelho no qual a criança *se vê*. Este momento decisivo marca o nascimento simultâneo da consciência do outro (aquele que deve olhá-la) e de si (aquele que o outro olha), e, portanto, o nascimento da própria consciência.” (TODOROV, 2014, p. 103). O olhar dos pais introduz a criança no mundo da existência.

A busca por reconhecimento de alguém, considerado superior ou que ocupa um lugar de superioridade na hierarquia das esferas sociais, surge com a criança a partir da fase do olhar e perpassa todas as outras fases: na fase III, a fase da manipulação; na fase IV, a da memória e na fase V, a da linguagem, e a acompanha por toda a sua existência.

Diz Todorov (2014, p. 115-116) a propósito:

[...] quando a criança pratica ações como alternar e colaborar com os outros, ela também vê confirmada sua existência porque seu parceiro lhe cede lugar, dispõe-se a ouvi-la cantar, ou canta com ela. Quando explora e transforma o mundo que a cerca, quando imita um adulto, ela se reconhece como sujeito de suas próprias ações, e, portanto, como um ser que existe. [E da mesma forma reconhece o outro nesse processo de coexistência]. Toda coexistência é reconhecimento.

A superioridade e a inferioridade são dadas de antemão como na relação mãe e filho e em outras instâncias sociais: professores e alunos; patrões e empregados etc. “Todos esses personagens superiores são investidos pela sociedade de uma função essencial: a de proferir a aprovação pública. O reconhecimento proveniente dos inferiores, ainda que muitas vezes dissimulado, também não deve, por sua vez, ser negligenciado” (TODOROV, 2014, p. 117-118).

Segundo Todorov, a comunhão é descoberta posteriormente, a partir da fase da linguagem, quando a incompletude original é esquecida. Quando as crianças tornam-se adultas ou quando os pais envelhecem e sua posição é transformada de superior para igual. No entanto, entre sujeitos iguais, para este autor, não há reconhecimento, mas sim sentimentos de rivalidade. Na velhice, as relações assimétricas são trocadas porque há uma inversão de papéis entre quem é reconfortado e reconhece e quem é reconfortado e reconhecido. Os reconhecimentos podem ser materiais ou imateriais, buscados conscientes ou inconscientemente.

O reconhecimento está presente em todas as esferas de nossa existência, de formas muito variadas: “o indivíduo que investiu o essencial de sua demanda de reconhecimento no domínio público, mas dele não recebe mais nenhuma atenção, descobre-se, repentinamente, privado de existência” (TODOROV, 2014, p. 117). Quando ele se empenha muito em algo e esse algo não existe mais é como se ele não mais existisse. O autismo é quando nos tornamos a única fonte do nosso reconhecimento, que são, geralmente, parciais e provisórias, pois não se sustentam por muito tempo.

A condição física do não reconhecimento apresenta-se como solidão e podemos ver isso constatado nos pobres sociais que são invisibilizados, não reconhecidos, aqueles que ninguém nota: o estrangeiro, os marginais, os velhos que não existem aos olhos dos outros. A falta de reconhecimento faz com que essas pessoas desapareçam do mundo mesmo antes de sua morte biológica. A sua existência pode se apagar mesmo antes da sua vida: “uma pluralidade de solidões não cria uma sociedade” (TODOROV, 2014, p. 94). O não reconhecimento nos ameaça a nos tornarmos nada.

Segundo Todorov, o desenvolvimento do reconhecimento possui duas etapas: aquela que nós demandamos dos outros que *reconheçam a nossa existência*; e aquela que *confirmem nosso valor*. A segunda etapa é condição necessária da primeira, pois “Ser esquecido pelos homens ou ser por eles desaprovado são duas coisas totalmente diversas” (TODOROV, 2014, p. 121). Nesse caso, é preferível uma

desaprovação, mas assegurar o olhar do outro, do que não ser olhado: “a demanda de reconhecimento que me dirige ao outro [...] é em si mesma, para mim, um reconhecimento”; por isso, sempre precisamos de alguém que precise de nós.

Conclusão

No decorrer do texto, exploramos as contribuições de Mikhail Bakhtin, Hannah Arendt e Tzvetan Todorov para compreender a complexidade da existência humana e defender a relação com o outro como condição humana elementar. Bakhtin, com a sua concepção de natureza humana dialógica e social, bem como sua crítica às teorias que advogam uma subjetividade absoluta, considera a constante interação do ser humano com o outro e com o mundo, através da linguagem e do dialogismo, vital na constituição do sujeito. Arendt destaca a ação como atividade política por excelência, que se dá no espaço público e envolve a relação direta entre indivíduos iguais. Por sua vez, Todorov, inspirado em Bakhtin, elabora uma teoria do si mesmo intersubjetivo, enfatizando a necessidade fundamental da relação com o outro desde o nascimento e a constituição do si mesmo a partir da interação com o mundo social.

A partir destas três perspectivas, entendemos o ser humano como um ser inacabado e em constante devir, cuja existência é permeada pela responsabilidade para com o outro e pela busca por reconhecimento e diálogo. Assim, a pluralidade e a singularidade do indivíduo se entrelaçam em um processo dinâmico de interação social e construção de sua identidade, refletindo a complexidade e a riqueza da experiência humana. Bakhtin, Arendt e Todorov oferecem uma visão holística da condição humana através da análise das relações interpessoais, da linguagem e da ação política em que percebemos que a constituição do sujeito é um processo dinâmico, marcado pela interação contínua com o outro e com o mundo.

Bakhtin nos alerta para a importância vital do diálogo e do reconhecimento que passa pelo outro na definição de nossa própria identidade, enquanto Todorov nos leva a compreender a formação do “si mesmo” como um processo intrinsecamente relacionado à interação social desde o nascimento. Por sua vez, Arendt nos convida a refletir sobre a dimensão pública da existência, em que a ação política se desdobra como expressão máxima da interação entre indivíduos iguais. Ressaltamos que, ao nos atermos ao conceito *vita activa* arendtiano e localizar neste conceito a relação com o outro como condição elementar, entendemos que, ao contrário de Arendt, não limitamos essas atividades ao planeta Terra, uma vez que astronautas em alguma estação espacial fora do nosso planeta, se estiverem junto a outros, podem perfeitamente trabalhar, construir coisas e tomar decisões políticas.

Nesse contexto geral, emerge a compreensão do ser humano como um ser inacabado e em constante processo de transformação e ampliação de si, cuja existência é moldada pela responsabilidade para com o

outro e pela busca por reconhecimento e diálogo. A interseção entre a pluralidade e a singularidade do indivíduo se revela como um aspecto central dessa jornada, evidenciando a complexidade e a riqueza da experiência humana como uma experiência com o outro.

Referências

- ARENDT, H. *A condição humana*. 13 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.
- BAKHTIN, M. *Problemas da poética de Dostoiévski*. 5 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.
- _____. *Para uma filosofia do ato responsável*. 2 ed. São Carlos: Pedro e João, 2010b.
- _____. *Estética da criação verbal*. 6 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- CANOVAN, Margaret. Introdução. In: ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 13 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017, p. LI-LXVII.
- FARACO, A. C. *Linguagem e diálogo: as ideias linguísticas do círculo de Bakhtin*. São Paulo: Parábola, 2009.
- LIMA, A. A. O lugar do outro na constituição do sujeito em Hannah Arendt. *Trabalho de Conclusão de curso* (Especialização) em Filosofia da Natureza, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2019, 42 folhas.
- SINGER, P. *Ética prática*. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- SOBRAL, A. O ato “Responsável” ou Ato Ético, em Bakhtin, e a Centralidade do Agente. *SIGNUM: Estud. Ling.*, Londrina, n. 11/1, jul., 2008, p.219-235.
- TODOROV, T. *A vida em comum: ensaio de Antropologia geral*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

Recebido em: 27/03/2024

Aceito em: 17/10/2024