

NO MUNDO DA LINGUAGEM:

ENSAIOS SOBRE IDENTIDADE, ALTERIDADE,
ÉTICA, POLÍTICA E INTERDISCIPLINARIDADE



Série VEREDAS



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

REITOR

Targino de Araújo Filho

DIRETORA DO CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS

Wanda Aparecida Machado Hoffmann

PROFESSORES DO DEPARTAMENTO DE LETRAS

Ariane Di Felippo - arianidf@uol.com.br

Camila Höfling - chofling@uol.com.br

Carlos Piovezani - cpiovezani@hotmail.com

Cristine Gorski Severo - crisgorski@gmail.com

Edna Parra - ednaparra@uol.com.br

Eliane Navarro - eaugustonavarro@gmail.com

Fernanda Rodrigues - fecastel@usp.br

Flávia Hirata-Vale - fbmhvale@gmail.com

Gladis Almeida - gladis.mba@gmail.com

Irene Castañeda - irene@power.ufscar.br

Jorge Valentim - superprofessor@uol.com.br

Joyce Ferraz - ferrazrj@uol.com.br

Luzmara Curcino - luzcf@hotmail.com

Maria Isabel de Moura - marisabel@terra.com.br

Maria Silvia Martins - msilviamart@yahoo.com.br

Marília Blundi - blundi@uol.com.br

Mônica Signori - emesignori@hotmail.com

Nelson Viana - nlsviana@power.ufscar.br

Oto Vale - otovale@power.ufscar.br

Rejane Rocha - r2cris@yahoo.com.br

Rita Barbirato - ritabarbi@power.ufscar.br

Roberto Andrade - rc.andrade1964@bol.com.br

Roberto Baronas - baronas@uol.com.br

Rosa Yokota - rosayokota@yahoo.com

Sandra Gattolin - sandra_gattolin@yahoo.com.br

Soeli S. Silva - xoila@terra.com.br

Tânia Pellegrini - tpelleg@uol.com.br

Valdemir Miotello - miotello@terra.com.br

Vanice Sargentini - sargentini@uol.com.br

Wilson Alves-Bezerra - wilson_alves@yahoo.com

Wilton Marques - willjm@uol.com.br

**CRISTINE GORSKI SEVERO
ADNA CANDIDO DE PAULA**

NO MUNDO DA LINGUAGEM:

**ENSAIOS SOBRE IDENTIDADE, ALTERIDADE,
ÉTICA, POLÍTICA E INTERDISCIPLINARIDADE**



Copyright © das autoras

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida ou transmitida ou arquivada, desde que levados em conta os direitos das autoras.

CRISTINE GORSKI SEVERO & ADNA CANDIDO DE PAULA

No mundo da linguagem: Ensaios sobre identidade, alteridade, ética, política e interdisciplinaridade. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010. 224 p.

ISBN 978-85-99803-99-8

1. Filosofia da Linguagem. 2. Identidade. 3. Estudos bakhtinianos. 4. Alteridade. 5. Ética. 6. Autoras. I. Título.

CDD – 410

Capa: Patthy Design by Patrícia dos Santos da Silva

Editores: Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito & Valdemir Miotello

Conselho Científico:

Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/Brasil); Roberto Leiser Baronas (UFSCar/Brasil); Nair F. Gurgel do Amaral (UNIR/Brasil) Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Dominique Maingueneau (Universidade de Paris XII); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil).



Pedro & João Editores
Rua Tadó Kamikado, 296
Parque Belvedere
www.pedroejoaoeditores.com.br
13568-878 - São Carlos – SP
2010

*Dedico o empenho e o carinho
impressos nesse livro à Eda, aos meus
queridos sobrinhos, Vitor e Cecília, e
ao Marcelo B., todos tão próximos
na distância.*

Cristine Gorski Severo

*Dedico com amor este livro
ao Norte de minha vida,
Gentil José de Paula &
Luzia Candido de Paula*

Adna Candido de Paula

SUMÁRIO

PREFÁCIO	9
INTRODUÇÃO	15
INTERDISCIPLINARIDADE	21
LÍNGUA, SUJEITOS E MUNDO	47
IDENTIDADE E ALTERIDADE	93
ÉTICA E POLÍTICA	127
INTELECTUAIS	183
REFERÊNCIAS	215

PREFÁCIO

Interdisciplinaridade: proposta difícil e muito instigante.

Suzi Frankl Sperber

No mundo da linguagem. Ensaios sobre identidade, alteridade, ética, política e interdisciplinaridade. O título do presente livro é capaz de dar ao leitor uma idéia clara do que pretende: trabalhar a interdisciplinaridade. Poderíamos dizer também que quer abordar o tema da linguagem a partir de seu sentido mais abrangente, com o olhar voltado para o sujeito que enuncia, partindo de sua enunciação, i.e., da linguagem em si. É tarefa ao mesmo tempo ambiciosa e difícil – e instigante também. Porque uma coisa é falar em interdisciplinaridade (trans e pluridisciplinaridade) em geral, e outra é procurar no âmbito do conhecimento disponível as diretrizes que permitam esta costura interdisciplinar. É coerente, sem dúvida. O artigo 11 da I Carta Transdisciplinar adotada pelos participantes do Primeiro Congresso Mundial de Transdisciplinaridade postula que uma “educação autêntica não pode privilegiar a abstração no conhecimento”.

O desafio foi encarado a partir de tópicos que se convertem em eixos de reflexão e pesquisa. A dificuldade que se apresenta, a todo momento, é propiciar o diálogo entre áreas diferentes, cujas conclusões existem em contextos reflexivos diferentes, que sirvam para responder ao pressuposto básico: a trans (inter, pluridisciplinaridade) existe e é exercida entre sujeitos identitários. Que sujeito é este, como estudá-lo, a partir de que parâmetros? A resposta

poderia ser encontrada, propõem os ensaios, ao se pensar nas questões sobre identidade, ética e política – em busca de um e em diálogo.

Uma das dificuldades da reflexão é reunir e coadunar conclusões que partem da linguagem falada com aquelas que provêm da escrita. Existe consciência desta diferença, mas a busca transita entre estes dois universos – e mesmo outros mais.

Ao abordar Bakhtin, estudioso da linguagem, é recuperado o seu importante conceito de contexto:

i) a língua tem como realidade primeira a interação verbal (ii) é em relação ao contexto sócio-histórico mais amplo e à situação social mais imediata que os sentidos podem ser depreendidos; (iii) devido à (ii), os sentidos e as formas linguísticas são mutáveis, variáveis e singulares, sendo a evolução da língua regida por leis sociológicas; (iv) toda palavra-enunciado dirige-se a alguém (implícito ou explícito) e, por tabela, é afetada (axiologicamente) por esse direcionamento; (v) toda enunciação e todo enunciado inscrevem-se em uma rede de enunciações e enunciados com os quais estabelecem relações de sentido (relações dialógicas).

Com a clareza de que

Bakhtin se opõe às tradições linguísticas europeias dos séculos XIX e início do XX que viam a língua como (a) um organismo vivo e independente e cuja evolução seria natural (visão naturalista); (b) um fenômeno individual, psico-fisiológico e cuja evolução

seria regulada por leis gerais (visão neogramatical); (c) uma expressão individual, autônoma e cuja evolução seria regida pelos atos de criação individual (Humboldt); e (d) um sistema abstrato e autônomo de signos (tradição saussuriana)

A trajetória reflexiva parte de uma pergunta proposta por Bakhtin/Voloshinov: “de que maneira a realidade concreta se relaciona com os sistemas ideológicos e, por tabela, com a linguagem?” Encontrar as boas linhas de reflexão, eis o grande desafio. E para tanto o presente estudo percorre as teorizações de Bakhtin/Voloshinov, Paul Ricoeur, Hannah Arendt, Michel Foucault, Stuart Hall, Zygmunt Bauman, Emmanuel Lévinas. As associações constituem a base do trabalho interdisciplinar. E neste sentido, este projeto é bem sucedido e interessante. Por outro lado, os aspectos colocados em relação acabam estando, caso a caso, referidos aos seus universos, que não correspondem obrigatoriamente ao contexto das teorias do estudioso anterior ou seguinte, a meu ver. Esta é, sem dúvida, a maior dificuldade que se apresenta a todos os estudos inter-trans-pluridisciplinares. Dificuldade, porém também caminho, a ser lido com cuidado, interesse e talvez com ajustes conforme as referências de cada leitor.

O segundo item de Bakhtin (ii) acima referido, somado ao primeiro e terceiro [(i) a língua tem como realidade primeira a interação verbal (ii) é em relação ao contexto sócio-histórico mais amplo e à situação social mais imediata que os sentidos podem ser compreendidos; (iii) devido à (ii), os sentidos e as formas linguísticas são mutáveis, variáveis e singulares, sendo a evolução da língua regida por leis sociológicas] pressupõe, por exemplo, a

interação verbal, que deveria ser entendida a partir dos conhecimentos da aquisição da linguagem. Interação com um interlocutor segundo. E leva em conta o contexto sócio-histórico mais amplo etc. A relação interdisciplinar é feita com o pensamento de Paul Ricoeur, para quem, como consta no presente livro “A obra literária abrange três momentos histórico-sociais distintos: o da captação dos elementos de referência do mundo, que serão mimetizados na obra, o que Paul Ricoeur (1983) denomina de *pré-figuração* ou *mimese*.” Portanto, a pré-figuração dependerá da “captação dos elementos de referência do mundo”. “Em termos literários, representa as escolhas que o escritor faz dos elementos que ele elege no mundo real para serem transformados esteticamente no mundo ficcional da poesia ou da prosa.” Sem dúvida nenhuma, esta colocação corresponde inteiramente ao que sucede com o escritor. E o que sucede na primeira enunciação, esta que depende da interação verbal? De acordo com meu conceito de pulsão de ficção, a primeira enunciação depende menos da interação verbal, do que da tentativa de expressão (efabulação) de uma experiência vivida intensamente, expressão que dependerá não de mimese, mas do uso de um potencial: a simbolização, o imaginário e a pulsão mesma de ficção, impulso para a enunciação com recursos que mais se relacionam com a ficção do que com o mundo, ainda que este poderia corresponder a um contexto digamos que pré-social (apenas relacional) e pré-histórico (porque a história será só a pessoal).

A definição do sujeito, i.e., de sua identidade, é circunscrita a partir dos conceitos de diversos pensadores, indo do conceito de identidade do sujeito em si (Ricoeur e a identidade *idem* e *ipse*), passando por Foucault e Arendt. É este um outro momento em que os contextos teóricos variam

ligeiramente, ainda que a palavra identidade seja comum, assim como liberdade, vinculada a premissas ligeiramente diferentes, que às vezes fazem parecer que o conceito é diferente, quando apenas se encontra em outro contexto, ou, ao contrário, quando o conceito parecer ser semelhante, porque o contexto não foi apreendido ou tomado em conta. Em última instância, para quem é a favor ou contra Marx e Engels, é bom ter em vista o seu ensinamento, de que a liberdade de todos é a condição para a liberdade de cada um.

INTRODUÇÃO

O que se apresenta aqui é o fruto de uma parceria, que teve início em 2008, entre duas pesquisadoras de áreas próximas, porém nem sempre articuladas entre si como deveriam, a Linguística e a Literatura e, mais especificamente, os estudos discursivos e a teoria literária. Cristine Gorski Severo e Adna Candido de Paula são professoras universitárias e estabelecem, em suas pesquisas individuais, um diálogo direto com uma outra área de conhecimento – a filosofia. A primeira produção acadêmica em parceria ocorreu ainda em 2008 com a coordenação da sessão “Homenagem ao Centenário da Morte de Machado de Assis”, realizada por ocasião do *XII Ciclo de Literatura – Literatura e Práticas Culturais*, na Universidade Federal da Grande Dourados. A segunda atividade ocorreu em 2009, com a coordenação do simpósio “A Investigação Epistemológica acerca das Multiplicidades Identitárias nos Estudos da Linguagem”, no evento *III Simpósio Internacional sobre Religiosidades, Diálogos Culturais e Híbridações*, ocorrido em Campo Grande/MS. Uma outra atividade realizada em parceria compreendeu a coordenação do simpósio “Problematizações epistemológicas dos estudos da linguagem: o caso da Literatura e da Linguística”, no *XII Congresso da ARIC (Association Internationale pour la Recherche Interculturelle)*, em Florianópolis, 2009. Todas essas produções tiveram, como resultados, além da promoção de diálogos entre os campos linguístico-discursivos e literários, a produção de relatórios de debates e a publicação de textos em anais. Em 2009 também surgiu a

oportunidade de uma produção textual, de maior vulto, em co-autoria, que resultou no artigo “Mikhail Bakhtin, Paul Ricoeur e Hannah Arendt: diálogos em torno do espaço público e das linguagens”, publicado no nº. 26 da Revista da ANPOLL – Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Letras e Linguística.

Lotadas em instituições de ensino superior distintas, Adna Candido de Paula, na Universidade Federal da Grande Dourados, e Cristine Gorski Severo, na Universidade Federal de São Carlos, as professoras seguem trabalhando em parceria, na liderança de Grupos de Pesquisa, reconhecidos pelas instituições de origem e pelo CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Cristine Severo é líder do grupo *Discursos e identidades: questões de política e ética* – DIPE, e Adna Paula lidera o grupo *Estudos Interdisciplinares de Literatura e Teoria Literária* – MÖEBIUS.

Os focos de interesse compartilhados pelos grupos tangenciam questões de identidade e alteridade; ética, política e espaços públicos; interdisciplinaridade e transdisciplinaridade; hibridismos linguístico-discursivos; e a relação entre o intelectual e a universidade. Embora a gama de interesses seja relativamente ampla e complexa, os pontos de convergência entre tais temas visam delimitar o foco de estudo. Tais pontos incluem as idéias de diálogo, dialogismo e poder, relação eu-outro e a clássica tensão existente entre forma e sentido, ou, em outros termos, entre a dimensão estável e reiterável (das línguas, das culturas, das identidades) e a dimensão de novidade e de abertura.

O presente livro, embalado pelos interesses expostos acima, está estruturado da seguinte maneira: inicia-se tematizando a noção de interdisciplinaridade – que norteia os

diálogos das pesquisadoras – e a maneira pela qual essa noção se vincula a questões de ordem ética e política, especialmente quando circulante pelo meio acadêmico e pelos mais variados discursos científicos e governamentais. Trata-se de problematizar o conceito, apontando tanto para a sua polissemia como para o seu papel em relação à construção da tão sonhada transdisciplinaridade.

O segundo capítulo visa, a partir de uma concepção discursiva de língua, colocar em relação as noções de sujeito e de realidade, sinalizando para uma articulação intrínseca entre esses três âmbitos, a partir dos trabalhos de Bakhtin e seu Círculo, pelas diferentes fases que o pensamento bakhtiniano passou. Para tanto, são expostas e discutidas as noções de contexto social, significação, relações dialógicas e de variação e mudança. Trata-se de um capítulo que, ao rastrear atenciosamente tais temas nas obras de Bakhtin e seu Círculo, os coloca em relação, discutindo a complexidade existente na articulação entre língua-discurso, mundo e sujeito.

Na sequência, apresentam-se e discutem-se as noções modernas de identidade à luz da realidade fragmentada e dispersa produzida pela globalização, e a maneira pela qual qualquer compreensão de identidade se constrói necessariamente na relação com a alteridade. O diálogo eu-outro como fundante de uma representação pessoal e as implicações éticas deste diálogo foram destrinchadas a partir do pensamento dos filósofos franceses, Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas. O foco recai sobre a relação dialética entre a identidade-ipse e a identidade-idem, que configura a estrutura interna da identidade pessoal e representa a abertura para o “outro”. Problematiza-se, neste, a relação entre a identidade-pessoal e a identidade-narrativa,

orientadas, ambas, pelo primado da ética, da responsabilidade, no caso de Paul Ricoeur, e da dívida, no de Emmanuel Lévinas.

Na esteira das reflexões sobre língua, identidade e alteridade, o quarto capítulo aborda as temáticas de ética e política, pensadas de forma interligada e mutuamente implicadas. Para tanto, foram expostos e discutidos os temas de diálogo, de assimilação da palavra alheia e de compreensão; as relações entre as dimensões públicas e políticas e o papel do diálogo e das ações nestas instâncias; a emergência do Estado moderno e as formas de objetivação e subjetivação dos sujeitos em relação tanto a uma certa dinâmica de poder, como a questões de ordem ética. Alguns temas presentes neste capítulo incluem as idéias de responsabilidade, liberdade, resistência, julgamento e pensamento. Tais temas foram postos em diálogo a partir das reflexões filosóficas e políticas de Hannah Arendt, Michel Foucault e Mikhail Bakhtin. Acredita-se que tais pensadores, embora tenham trilhado caminhos singulares e aparentemente diversos, podem ser aproximados pelas preocupações que tinham com a dimensão ética da vida atrelada (nem sempre direta e explícita nos seus trabalhos) às questões de política e de linguagem.

O último texto aborda o papel dos intelectuais na modernidade e nas universidades, apontando para as tensões, angústias e desafios que definem sua posição contemporaneamente, frutos de um percurso sócio-histórico-político de produção e compartilhamento do saber e de sua posição contraditória em diálogo tanto com as culturas e práticas populares como com as instâncias governamentais e estatais. Aponta-se para questões de ética e de política, salientando o papel da coragem e da responsabilidade na

definição da função do intelectual na sociedade. O capítulo revisita os postulados de célebres pensadores que se dedicaram a estudar a configuração do intelectual: Antônio Gramsci, Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Erich Fromm, Henri Lefebvre, Edward Spranger e José Ortega y Gasset. Após esse passeio pelos estudos da tradição acerca do intelectual, este capítulo propõe um entendimento da funcionalidade e da finalidade da ação do intelectual em termos de uma *parrhesia*, da verdade a qualquer preço, e do engajamento do intelectual como moderador social.

As autoras desta obra não tiveram, em momento algum, o objetivo de esgotar os temas analisados, muito menos de apresentar essas considerações como a palavra final. O objetivo maior que norteou a redação destes capítulos foi o de exercer com responsabilidade o direito e a oportunidade de “pensar com”. Trata-se de uma proposta que, ao colocar em relação três áreas do saber – Linguística, Literatura e Filosofia – pretende estreitar os laços e diálogos entre essas áreas, de forma que novas pontes e olhares sejam lançados para o fenômeno da linguagem, sem perder seu elo com a vida, ou seja, as relações entre os sujeitos, a ética e a política.

INTERDISCIPLINARIDADE

*Fala-se claramente da necessidade da
Evolução Transdisciplinar na Educação; no
entanto, seu exercício efetivo e o “Como?”,
só poderão ser encontrados com o trabalho
conjunto de indivíduos devotados ao inesgotável
questionamento a respeito do homem e de sua
existência, na Sociedade e neste imenso,
inescrutável Universo.*

Educação e Transdisciplinaridade

1. Introdução¹

As universidades federais brasileiras estão vivendo, atualmente, a rica e controversa experiência da interdisciplinaridade com o projeto REUNI, “Reestruturação e Expansão das Universidades Federais”, programa do governo federal instituído pelo Decreto nº. 6.096, de 24 de abril de 2007. Foram meses de reuniões com representantes das faculdades a fim de elaborar uma grade curricular que comportasse disciplinas comuns a todos os alunos da universidade, assim como disciplinas comuns à grande área. O objetivo nobre do projeto REUNI é o de capacitar seus

¹ Este capítulo retoma e amplia as considerações feitas em: PAULA, Adna Candido de. “Os Estudos Interdisciplinares e As Políticas Acadêmicas”. In: *Anais do XIII Ciclo de Literatura – Seminário Internacional “As Letras em Tempo de Pós”*. Dourados: EDUFGD, 2009:1-8. ISSN 2175-3199.

alunos, com uma formação geral e humanista, para o domínio de um saber operatório que lhes permita a inserção no mercado de trabalho. Para esse fim, as universidades conceberam programas de ensino que se articulam em torno de eixos centrais, específicos, disciplinares, com abertura para outras disciplinas.

A qualidade almejada para este nível de ensino tende a se concretizar a partir da adesão dessas instituições ao programa e às suas diretrizes, com o conseqüente redesenho curricular dos seus cursos, valorizando a flexibilização e a interdisciplinaridade, diversificando as modalidades de graduação e articulando-a com a pós-graduação, além do estabelecimento da necessária e inadiável interface da educação superior com a educação básica - orientações já consagradas na LDB/96 e referendadas pelas Diretrizes Curriculares Nacionais, definidas pelo CNE (REUNI, 2007:5).

Nessa estrutura, no caso das Letras, o eixo central dialoga com a filosofia, a sociologia, a psicologia, a economia, a política, a história, a geografia, o direito, entre outras disciplinas, formando assim a grande área das humanidades. Contudo, não basta simplesmente aproximar várias disciplinas em um programa de estudos para se produzir um saber interdisciplinar. A interdisciplinaridade é uma prática altamente complexa que exige uma reflexão epistemológica. Os seminários realizados em diferentes universidades federais brasileiras apontaram para a necessidade do aprofundamento dessa reflexão, visto que, em muitos momentos, as discussões não avançaram pela falta de um entendimento elaborado e distintivo das práticas inter-, trans- e pluridisciplinares. Muitas vezes o que imperava nestes

debates era o senso comum, um saber que não se mostrava suficiente para produzir uma nova configuração das grades curriculares, dado que lida-se com práticas distintas em que o foco geral está nas relações entre saberes e a especificidade está marcada nas diferentes metodologias.

2. Percurso histórico

Independente de qual seja o berço das universidades, a tradição grega, a Academia de Platão em 387 a.C., a vertente medieval, ou as universidades do século XII, certo é que a ambiguidade dos interesses subjetivos sempre ditou os objetos privilegiados a serem estudados. E não convém dizer que as universidades serviam, nesses tempos idos, a uma determinada ideologia, visto que o termo surge somente no início do século XIX, com Antoine-Louis-Claude Destutt, mas serviam, sim, a interesses pessoais. A crítica marxista identificou que as universidades modernas – do século XIX até os dias atuais – tendem a reproduzir os interesses das classes dominantes; contudo, para além dessa orientação, há a ser considerado o efeito de moda que orienta os interesses acadêmicos em diferentes épocas. Até o século XII, por exemplo, imperava uma perspectiva multidimensional do cosmos e do ser humano (TEIXEIRA, 2007:62) apoiada no mito judaico-cristão e na filosofia platônica. Mas este século foi marcado por uma grande ruptura da visão cosmológica, antropológica e epistemológica da intelectualidade europeia (TEIXEIRA, 2007:62), que passou a valorizar uma concepção racional e empirista do conhecimento. Religião, filosofia e ciência foram separadas umas das outras e deixaram de integrar um compêndio de informações que ajudariam o indivíduo a entender sua existência no mundo. Nos séculos

que se seguiram, XIV, XV, XVI e XVII, pensadores como Bacon, Copérnico, Galileu, Newton e Descartes intensificaram a separação entre tradição, religião e razão. Teixeira observa que “a partir das rupturas antropológicas e cosmológicas que começaram no século XIII e se tornaram a visão hegemônica nas elites intelectuais a partir do século XVIII, duas foram as epistemologias que predominaram na elite intelectual ocidental dos últimos séculos: o racionalismo, do século XVII ao século XIX, e o empirismo, do século XIX até hoje” (TEIXEIRA, 2007:63-64). Por um lado, o racionalismo passou a ser a única fonte segura de conhecimento, e por outro, o empirismo passou a ser a extensão prática do racionalismo. A fragmentação dos processos de conhecimento seguiu seu rumo de maneira vertiginosa. No século XVIII, segundo Teixeira, apesar do Iluminismo reforçar a separação dos saberes conforme os objetos do conhecimento, ele ainda afirma a necessidade de um diálogo entre eles. Mas, é no século XIX que a separação entre as “ciências do espírito” e as “ciências da natureza” atinge seu ápice, estabelecendo de forma decisiva o sistema disciplinar. O recentemente vivido século XX marcou a hiperespecialização disciplinar:

Essa fragmentação crescente do saber só se transformou numa hiperespecialização disciplinar na metade do século XX. Até o início do século XX a divisão do saber ainda era circular: as ciências ainda dialogavam entre si, como sempre tinham feito, apesar de, desde o século XIV, sua circularidade constituir círculos cada vez menores, devido à exclusão progressiva de vários campos do saber: a exclusão da gnose ou da teologia mística no século XIII, da religião do século XVIII, e da filosofia ou a metafísica no século XIX (TEIXEIRA, 2007:64-65).

O interessante a notar nesse percurso histórico é que, exatamente no mesmo período que o sistema de hiperespecialização disciplinar ganhou força no âmbito universitário, começaram a surgir propostas de cooperação entre as disciplinas. De acordo com a pesquisa realizada por Teixeira, essas propostas só conseguiram espaço a partir da década de 70, quando alguns institutos e núcleos de pesquisa foram criados. Parece ser um contra-senso que o século auge da globalização tenha sido o mesmo em que se consolidou o sistema de hiperespecialização. Mas, a consideração de Stuart Hall sobre a dialética entre o local e o global na pós-modernidade oferece uma pista para a compreensão dessa ambiguidade: “A globalização (na forma da especialização flexível e da estratégia de criação de ‘nichos’ de mercado), na verdade, explora a diferenciação local. Assim, ao invés de pensar no global como ‘substituindo’ o local seria mais acurado pensar numa articulação entre ‘global’ e o ‘local’” (HALL, 2006:77). O que, a princípio, parece ser um retrocesso é, de fato, um movimento dialético inteligente. Afinal, é preciso transitar pela contradição para se obter uma visão ampla dos fatos e, no caso, da estrutura do sistema de ensino superior. Franklin Leopoldo e Silva, no artigo “Universidade: uma idéia e uma história”, observa que a contradição sempre esteve presente neste sistema. No século XIX, por exemplo, “O problema comum a todos os ideólogos do sistema universitário de então era o de delimitar e definir, dentro de certos parâmetros e de acordo com a precisão possível, uma atividade que dependia tanto da total abertura de horizontes quanto de uma especificação que a qualificasse e determinasse o seu alcance e o seu valor (SILVA, 2006:197). O contraponto entre “abertura de horizontes” e “valor” retorna à questão da ambiguidade presente na dimensão dos

interesses pessoais, dos indivíduos que são responsáveis pela definição do perfil institucional. Pode parecer insana a tese que aqui se formula, mas as considerações feitas por Silva, que dão ênfase à importância do movimento dialético na compreensão da história das instituições de ensino superior, suscitam uma reflexão do problema no domínio da ética. Na argumentação que segue, comparando a universidade medieval e a contemporânea, fica evidente o foco de atenção que deve ser considerado quando se avalia os sistemas educacionais:

Quando a universidade medieval comportava em seu meio aqueles a quem o conhecimento conduzia às fronteiras da heresia, muitas vezes sustentando-os e comprometendo-se com eles, ela corria seus próprios riscos. Quando a universidade contemporânea aliena sua autonomia real a mecanismos externos, muitos dos quais ela já entronizou e por isso fazem parte dela, como ortodoxia adotada, ela corre o risco mínimo do sistema que lhe é imposto ou aquele no qual ela optou por livremente se instalar. Daí a tendência à regularização homogênea, à uniformidade e à unilateralidade. Daí também a tendência à conciliação e à incorporação do pensamento único, o desprezo da diferença no qual se inscreve o esquecimento da tradição. (SILVA, 2006:198)

As universidades não podem ser entendidas como instituições impessoais, como máquinas de produção de conhecimento, gerenciadas por robôs. Não se trata de um monstro mítico situado no topo do penhasco, guardando um saber milenar. Os cargos de comando das universidades, dos reitores aos coordenadores de curso, passando pelos diretores de institutos e faculdades, os chefes de

departamento, os pró-reitores, e seus respectivos vices, são, antes da função que ocasionalmente ocupam, compostos por educadores, professores de graduação e dos programas de pós-graduação. Os cargos de liderança, dos órgãos superiores à universidade, o MEC, a CAPES, e as fundações de fomento à pesquisa também são ocupados por professores. Não se deve esquecer que, antes disso, esses agentes foram alunos da graduação e da pós-graduação, que, em sua maioria, eram contestadores do sistema educacional universitário. A autonomia da universidade deve ser conquistada por seus membros, ela deve correr os riscos de inovar rompendo fronteiras. Essa é a dimensão ética a ser avaliada, a da ação de seus agentes, porque a ética é da ordem da teleologia, onde o foco recai, na modernidade tardia, nas avaliações das ações, na finalidade delas para o desenvolvimento do grupo social. Não se trata de regras, não é no domínio da deontologia que a universidade deve se posicionar. Como observa Silva, cabe à análise ético-política dos projetos educacionais garantir “instrumentos que deverão produzir o equilíbrio intra-institucional e da instituição com seu entorno social, político e histórico” (SILVA, 2006:198). As considerações que se seguem neste ensaio buscam indicar que a responsabilidade ética por promover uma educação humanística, interdisciplinar, em um primeiro momento, e transdisciplinar, na fase adulta das instituições de ensino superior, é do sujeito, de cada um. É preciso personalizar as responsabilidades acadêmicas, para que não haja a configuração do “terceiro”, como uma instituição sem sujeito, a quem não se pode culpabilizar.

3. Uma tentativa de precisar os conceitos

A interdisciplinaridade supõe um diálogo e uma troca de conhecimentos, de análises, de métodos entre duas ou mais disciplinas. Ela implica que haja interações e um enriquecimento mútuo entre vários especialistas. A especificidade está marcada no prefixo *inter-*, que é uma preposição latina que significa “no interior de dois; entre; no espaço de”. É o prefixo de palavras como *interlocução*, *interrelação*, *intermédio*, *intercâmbio*. A interdisciplinaridade pressupõe dois ou mais elementos em relação. Já a pluridisciplinaridade, ou multidisciplinaridade, é o encontro de pesquisadores e professores de disciplinas diferentes em torno de um tema comum, onde cada um conserva a especificidade de seus conceitos e métodos. Trata-se de aproximações paralelas que tendem a um objetivo comum através de contribuições específicas. A transdisciplinaridade marca uma distinção forte em relação às demais, o que se percebe na etimologia do termo *trans-*, o mesmo usado em *transgressão*, *transversal* e *transpassar* cuja preposição latina *trans* significa “além de”, “para lá de”, “depois de”. Em 1972, Jean Piaget, nos *Proceedings*, assim definiu a prática transdisciplinar:

Enfim, à etapa das relações interdisciplinares, podemos ver suceder uma etapa superior, que seria a “transdisciplinaridade”, que não se contentaria em esperar pelas interações ou reciprocidades entre pesquisas especializadas, mas situaria essas ligações no interior de um sistema total sem fronteiras estáveis entre as disciplinas (PIAGET, 1972:144).

A pluridisciplinaridade não pressupõe diálogo e, conseqüentemente, modificações nos métodos das disciplinas envolvidas. Por isso, o que ocorre é uma coexistência de línguas diferentes. O modo transdisciplinar é a idealização de um sonho, onde os sujeitos abandonam seus pontos de vista particulares de cada disciplina para produzir um saber autônomo de onde resultariam novos objetos e novos métodos. Esse ideal intentado por alguns críticos suscita a questão: Estaria a universidade preparada para essa prática, as políticas acadêmicas estão prontas para acolher a transdisciplinaridade? É sobre essa questão que este texto se debruça, demonstrando que a prática interdisciplinar “prepara” a universidade para esse salto maior.

Em 1994, realizou-se o “I Congresso Mundial de Transdisciplinaridade”, no Convento de Arrábida, em Portugal. Por ocasião deste evento foi redigida a “Carta da Transdisciplinaridade”, assinada por 62 participantes, de 14 países². Essa carta traz uma série de considerações que registram a urgência de se pensar em um sistema de ensino abrangente e livre de preconceitos em relação a determinadas áreas do conhecimento. Na sequência dessas considerações, são postulados 14 artigos e um “Artigo Final” que determina:

A presente Carta Transdisciplinar foi adotada pelos participantes do Primeiro Congresso Mundial de Transdisciplinaridade, que não reivindicam nenhuma outra autoridade exceto a do seu próprio trabalho e de sua

² Esta carta, assim como a Declaração de Veneza “A Ciência diante das Fronteiras do Conhecimento”, de 1986, e a declaração “Uma visão mais ampla da Transdisciplinaridade”, redigida como ponderações a propósito da “Conferência Transdisciplinar Internacional” realizada em Zurique de 27 de fevereiro a 01 de março, estão presentes no livro *Educação e Transdisciplinaridade II* (2002).

própria atividade. Segundo os processos que serão definidos de acordo com as mentes transdisciplinares de todos os países, esta Carta está aberta à assinatura de qualquer ser humano interessado em promover nacional, internacional e transnacional as medidas progressistas para a aplicação destes artigos na vida cotidiana (2002:192).

Dentro do espírito de comunhão de ideais e de ratificação das idéias registradas nesta carta, além do desejo de ampliar a divulgação dos esforços pessoais envidados na elaboração deste documento, toma-se a liberdade de reproduzir os artigos da I Carta Transdisciplinar e, em complementaridade a esta, os da mensagem do “II Congresso Mundial de Transdisciplinaridade³”, realizado em Vila Velha e Vitória, em 2005.

Artigos da I Carta Transdisciplinar:

Artigo 1: Qualquer tentativa de reduzir o ser humano a uma mera definição e de dissolvê-lo nas estruturas formais, sejam elas quais forem, é incompatível com a visão transdisciplinar.

Artigo 2: O reconhecimento da existência de diferentes níveis de realidade, regidos por lógicas diferentes, é inerente à atitude transdisciplinar. Qualquer tentativa de reduzir a realidade a um único nível regido por uma única lógica não se situa no campo da transdisciplinaridade.

³ No site do LEPTRANS – Laboratório de Estudos e Pesquisas Transdisciplinares – da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, tem-se acesso à “Mensagem de Vila Velha/Vitória”, redigida por ocasião do II Congresso Mundial de Transdisciplinaridade”, realizado de 06 a 12 de setembro de 2005. <http://www.ufrrj.br/leptrans/>

Artigo 3: A transdisciplinaridade é complementar à aproximação disciplinar: faz emergir da confrontação das disciplinas dados novos que as articulam entre si; oferece-nos uma nova visão da natureza e da realidade. A transdisciplinaridade não procura o domínio sobre as várias outras disciplinas, mas a abertura de todas elas àquilo que as atravessa e as ultrapassa.

Artigo 4: O ponto de sustentação da transdisciplinaridade reside na unificação semântica e operativa das acepções através e além das disciplinas. Ela pressupõe uma racionalidade aberta, mediante um novo olhar sobre a relatividade das noções de 'definição' e de 'objetividade'. O formalismo excessivo, a rigidez das definições e o absolutismo da objetividade, comportando a exclusão do sujeito, levam ao empobrecimento.

Artigo 5: A visão transdisciplinar é resolutamente aberta, na medida em que ela ultrapassa o campo das ciências exatas devido ao seu diálogo e sua reconciliação, não somente com as ciências humanas, mas também com a arte, a literatura, a poesia e a experiência espiritual.

Artigo 6: Com a relação à interdisciplinaridade e à multidisciplinaridade, a transdisciplinaridade é multirreferencial e multidimensional. Embora levando em conta os conceitos de tempo e de história, a transdisciplinaridade não exclui a existência de um horizonte transhistórico.

Artigo 7: A transdisciplinaridade não constitui nem uma nova religião, nem uma nova filosofia, nem uma nova metafísica, nem uma ciência das ciências.

Artigo 8: A dignidade do ser humano é também de ordem cósmica e planetária. O surgimento do ser humano sobre a Terra é uma das etapas da história do Universo. O reconhecimento da Terra como pátria é um dos imperativos da transdisciplinaridade. Todo ser humano tem direito a uma nacionalidade, mas, a título de habitante da Terra, ele é ao mesmo tempo um ser transnacional. O reconhecimento pelo direito internacional de um dupla cidadania – referente a uma nação e à Terra – constitui um dos objetivos da pesquisa transdisciplinar.

Artigo 9: A transdisciplinaridade conduz a uma atitude aberta em relação aos mitos, às religiões e àqueles que os respeitam num espírito transdisciplinar.

Artigo 10: Não existe um lugar cultural privilegiado de onde se possa julgar as outras culturas. A abordagem transdisciplinar é ela própria transcultural.

Artigo 11: Uma educação autêntica não pode privilegiar a abstração no conhecimento. Deve ensinar a contextualizar, concretizar e globalizar. A educação transdisciplinar reavalia o papel da intuição, da imaginação, da sensibilidade e do corpo na transmissão dos conhecimentos.

Artigo 12: A elaboração de uma economia transdisciplinar está baseada no postulado de que a economia deve estar a serviço do ser humano e não o inverso.

Artigo 13: A ética transdisciplinar recusa toda atitude que se negue ao diálogo e à discussão, seja qual for sua origem – de ordem ideológica, científica, religiosa, econômica, política ou filosófica. O saber compartilhado deveria conduzir a uma compreensão compartilhada, baseada no respeito absoluto das diferenças entre os seres, unidos pela vida comum sobre uma única e mesma Terra.

Artigo 14: Rigor, abertura e tolerância são características fundamentais da atitude e da visão transdisciplinar. O rigor na argumentação, que leva em conta todos os dados, é a melhor barreira contra possíveis desvios. A abertura comporta a aceitação do desconhecido, do inesperado e do imprevisível. A tolerância é o reconhecimento do direito às idéias e verdades contrárias às nossas.

Observa-se que os catorze artigos da “I Carta Transdisciplinar” conceituam a prática, estende os limites disciplinares, postulam a compreensão global do sujeito social e da aquisição de conhecimentos, se posiciona contra qualquer forma de preconceito em relação às diferentes formas de saber, enfim, postulam uma idealização da educação transdisciplinar. Após a leitura dos artigos a pergunta imediata de um entusiasta seria: como realizar esse sonho? Não há, neles, nenhuma consideração de ordem prática, mas sua relevância é inquestionável, pois a partir dessa carta, novos encontros foram realizados e novos documentos foram produzidos a fim de forçar a ação em direção ao ideal. Em 2000, ocorreu a “Conferência Transdisciplinar Internacional”, realizada em Zurique, de 27 de fevereiro a 01 de março. Novamente, outras considerações foram elaboradas e constituíram o documento intitulado

“Uma visão mais ampla de transdisciplinaridade” e, nesse documento, aparece uma, em especial, que se destaca por colocar em primeiro plano o “ser humano”: “os signatários decidiram chamar a atenção de todos os participantes da Conferência e de outras audiências para a nossa convicção da necessidade de colocar o ser humano, em seus diferentes níveis de realidade, no centro dos propósitos da Transdisciplinaridade na ciência e na sociedade” (2002:193). O ser humano passa a ser o centro de atenção da atividade transdisciplinar, mas a consideração fala sobre o objeto e não sobre o agente da ação. Aproximadamente onze anos depois da redação da “Carta Transdisciplinar”, a “Mensagem de Vila Velha-Vitória” aponta, no preâmbulo, o principal impedimento para a transformação do sistema educacional em prática transdisciplinar – a incompreensão.

Considerando:

– que a crescente incompreensão entre os indivíduos e os conflitos de todas as ordens, causados principalmente pelas disputas de poder, são alguns dos maiores responsáveis pela explosão de antigas e novas barbáries no mundo atual (2005:1).

O sistema de especializações teve início há mais de um século e não se modificam velhos hábitos sem transformar a estrutura básica, que mantém e legitima o sistema tradicional. Além de se pensar em práticas inovadoras e em procedimentos para democratizar e humanizar a educação, é preciso estabelecer procedimentos que, a médio e longo prazo, possam modificar essa estrutura de base. O documento que resume o projeto “A Evolução Transdisciplinar na Educação” descreve atividades relevantes, propostas de projetos pontuais, encontros

direcionados, e muitos centros de atuação em diferentes instituições de ensino. O documento que resume e traduz o espírito do projeto traz uma consideração interessante, que vale a pena investigar: “a interdisciplinaridade estará contribuindo para que seja retribuída ao Sujeito a sua integridade, facilitando a interação e colaborando com a missão da Educação de recriar sua vocação de universalidade” (2002:203). A interdisciplinaridade pode não ser o resultado ideal, pode inclusive ser, como também afirma o documento, insuficiente, mas, por outro lado, poder ser mais efetiva para ganhar espaço e ir modificando, aos poucos, o arcaico sistema disciplinarizante que atende ao interesse de alguns.

4. A Interdisciplinaridade e Primeiro Passo

Uma arqueologia das interrelações disciplinares indica que a transdisciplinaridade é, ainda e infelizmente, um sonho, visto que, na prática, muitos problemas surgem como impedimento à sua realização plena. O sistema superior que avalia os cursos universitários é estruturado em hierarquias interdependentes e subsequentes: as grandes áreas, as áreas de concentração, as linhas de pesquisa e os projetos de pesquisa. É necessário que haja uma conexão entre esses níveis para que os programas de pós-graduação recebam notas altas – objetivo e desejo de todas as universidades. A relação entre as notas dos programas e os recursos financeiros disponibilizados para estes é direta. O que se observa é um sistema de especificidades nessa hierarquia, o que está na contramão da prática transdisciplinar. Isso se reflete no microcosmo dos departamentos das faculdades. Por exemplo, não é raro observar, em bancas de defesas de

monografias, de dissertações e de teses, um impasse quanto à avaliação das aproximações transdisciplinares, onde o saber disciplinar parece ser o que as define. As acusações de mau uso dos temas e dos suportes teóricos importados de outras disciplinas são frequentes, onde a figura de um canibalismo é identificada nas aproximações entre os saberes. E o que, muitas vezes, está por trás dessa crítica “não se trata apenas de hábitos de pensamento, mas de um sentimento de posse, de propriedade. Um professor universitário é proprietário de sua cátedra, de sua disciplina. Ele não quer que um estranho venha meter aí o seu nariz ou o seu pé” (MORIN, 2007:27). Outro tipo de avaliação de produtos acadêmicos, que parece levar em conta um saber disciplinar, é o de atribuição de bolsas de pesquisa, onde a especificidade de áreas determina os critérios de avaliação. Ainda é possível identificar um terceiro problema, o do mercado de trabalho, ou seja, o da recepção desse pesquisador com formação ampla. A princípio, é de interesse do mercado admitir, em seu quadro, profissionais com formação interdisciplinar, mas há a crítica de que uma formação ampla pode ser generalizada, pecando portanto pela falta de foco e de experiência em uma determinada especificidade. Há, também, os concursos universitários, que são o destino da maioria dos universitários que seguem a formação em pós-graduação. Os temas, em torno de dez, indicados como pontos para a realização das provas escrita e didática são, na maioria das faculdades, voltados para as especificidades de áreas. Afinal, as vagas de concurso são destinadas a professores que irão ministrar determinadas disciplinas. Aqui, novamente, é o REUNI que tenta modificar o perfil de admissões docentes pelas universidades federais no Brasil, visto que as novas

vagas, denominadas “vagas do REUNI” exigem perfis de formação interdisciplinar.

No seminário virtual “Repenser l’interdisciplinarité”, organizado pelos membros e associados do “Institut Jean Nicod – Un laboratoire interdisciplinaire à l’interface entre sciences humaines, sciences sociales et sciences cognitives”, Dan Sperber⁴ apresentou uma comunicação⁵ que justifica a importância de se analisar a interdisciplinaridade. Para avaliar as vantagens e os inconvenientes dessa prática, Sperber comenta a seguinte situação: uma equipe de eminentes psicólogos consagra anos a produzir dados experimentais em favor da hipótese segundo a qual há diferenças fundamentais nos modos de pensar de membros de culturas diferentes. Essa hipótese aproxima a Psicologia da Antropologia, que também defende tal tese. Imagine, diz Dan Sperber, que esses psicólogos são convidados a apresentar seus trabalhos em uma conferência de antropólogos, o que poderá causar grandes decepções a ambos os lados. Os antropólogos não vêem pertinência nos dados experimentais ao defenderem uma tese apoiada em seus dados etnográficos. Eles contestam o caráter artificial, na visão deles, de experiências realizadas fora do contexto etnográfico. Os psicólogos, por sua vez, acham que os antropólogos não se dão conta da importância dos dados experimentais, que eles criticam a metodologia sem a compreender, e que eles não percebem que esse trabalho poderá contribuir de forma significativa para trocas valiosas entre antropólogos e psicólogos. Mesmo certos de que ambos

⁴ Diretor de pesquisa do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) em Paris.

⁵ SPERBER, Dan. “Pourquoi repenser l’interdisciplinarité?”. In: *Institut Jean Nicod*, <http://jeannicod.ccsd.cnrs.fr> em 15 de junho de 2003.

se aproximam de um problema em comum, os comparatistas devem ter em mente que se trata de disciplinas distintas. Cada um dos grupos possui vocabulário, pressuposições, prioridades, referências e critérios próprios.

Se a relação interdisciplinar é colocada, em princípio, como algo positivo, em oposição à especialização em excesso, qual a genealogia do problema? As relações de poder que subsistem nessas práticas, que impedem a configuração de um projeto coletivo necessário para o sucesso das relações entre as diferentes áreas do saber. Paul Ricoeur chama a atenção para a rigidez desse projeto: “Todas as instituições aparecem como um bloco indivisível de poder e de repressão; todas as autoridades são o *establishment*: dos bancos às igrejas, passando pelas empresas, pelo *meio universitário*⁶ e pela polícia” (RICOEUR, 2008:162). O poder acadêmico engendra o que o filósofo francês denomina como “moral perversa” – “diante daquilo que parece como a dissolução da ordem, sob a ação corrosiva dos grupos dissidentes, a tendência é a de reafirmar essas normas de um modo não-criativo e puramente conservador: uma concepção puramente defensiva” (RICOEUR, 2008:163). A defesa é contra o risco da perda de poder institucional, acadêmico.

Mas os problemas apontados indicam um impedimento para a relação entre as disciplinas e para a transdisciplinaridade? Não, mas exigem que se reflitam epistemologicamente sobre as práticas em todas as instâncias envolvidas, a gênese, o desenvolvimento e o legado. E os estudos recentes apontam a interdisciplinaridade como uma prática possível, rica e, conseqüentemente, uma preparação natural para a prática transdisciplinar. A

⁶ Grifo da autora do artigo.

interdisciplinaridade, por pressupor um diálogo entre as disciplinas, reorganiza os campos teóricos em jogo, atuando com uma tradução de linguagens, as dos saberes envolvidos, sem negar as dificuldades e os limites inerentes a esse exercício. A interdisciplinaridade promove a auto-reflexão,

Pois cada encontro com outra disciplina, cada descoberta da legitimidade do olhar alheio, e as tentativas de compreendê-lo força o cientista a repensar os pressupostos e os critérios delimitadores de sua própria disciplina. Comparável com a experiência que se faz ao mergulhar numa outra cultura e que nos leva a refletir, de novo, o significado e os princípios que regem nossa cultura materna, o trabalho interdisciplinar faz-nos voltar à reconsideração do alcance e dos limites da disciplina por nós representada (FLICKINGER, 2007:130).

Retornando às políticas acadêmicas, percebe-se que a CAPES, Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, o órgão superior de avaliação mencionado anteriormente, vem se adaptando à nova demanda de programas que tem como foco as relações entre disciplinas. O ano de constituição do Comitê Multidisciplinar da CAPES, que avalia os programas interdisciplinares, indica o quão recente é a regulamentação das práticas inter-, pluri- e multidisciplinares. O documento do último triênio de avaliação dos cursos, realizada por este comitê, apresenta um histórico interessante onde se percebe que a demanda impôs a mudança e a regulamentação dos programas de graduação e pós-graduação multidisciplinares. O Comitê de Área Multidisciplinar foi criado em 1999 “devido à existência, já àquela época, de Cursos de Pós-graduação que não poderiam ser avaliados adequadamente nos comitês disciplinares”

(CAPES, 2007:2). Outro dado interessante a ser analisado é a discrepância entre o número de submissões de programas, no período de 2003 a 2007: O número de programas submetidos é, em média, 70% superior ao número de programas aprovados, com exceção do ano de 2004. Segundo a Prof^ª. Dr^ª. Célia Marques Telles, coordenadora adjunta do Comitê de Área Letras e Linguística, o Comitê de Área Multidisciplinar (CAM) é um dos mais rígidos da CAPES. O CAM é o comitê que vem apresentando a maior taxa de crescimento entre as comissões da CAPES. De acordo com o documento da última avaliação trienal (2007) desse comitê, um dos fatores que explica esse crescimento é que o surgimento deste comitê propiciou e induziu, na Pós-graduação brasileira, a proposição de cursos em áreas inovadoras e interdisciplinares, acompanhando a tendência mundial de aumento de programas acadêmicos tratando de questões intrinsecamente interdisciplinares e complexas. Ainda não há um comitê de área transdisciplinar, o que confirma a afirmação feita acima de que a interdisciplinaridade se apresenta como o caminho ideal para a prática das relações entre os saberes nas pesquisas acadêmicas.

Contudo, mesmo figurando como um caminho possível e desejável, a interdisciplinaridade não está a salvo de investigação epistemológica. Ela corre o risco de se tornar uma simples justaposição de aproximações, o que a transformaria em prática pluridisciplinar, e pode, por outro lado, transgredir os limites disciplinares e se transformar em prática transdisciplinar. A palavra de ordem na prática

⁷ Estes dados foram divulgados pela Comissão de Área Multidisciplinar. *Documento de Área Comissão de Área Multidisciplinar Avaliação Trienal 2007*. In: CAPES, www.capes.gov.br, p. 09.

interdisciplinar é *diálogo* e a forma como ele acontece define a produtiva ou a problemática interdisciplinaridade. É possível perceber que, no que consta às ciências naturais, há uma ordem hierárquica quanto à filiação de seus conceitos, o que não acontece e nem deve acontecer com as ciências sociais, o que facilitaria uma justaposição das disciplinas envolvidas. É necessário, portanto, criar artificialmente condições para o exercício interdisciplinar. A metodologia deverá evitar que uma disciplina se transforme em discurso-objeto de investigação de disciplinas outras, reduzindo-se a um simples receptáculo de projeções teóricas destas. Se assim for, a assimetria teria lugar na prática interdisciplinar, o que não reflete o ideal, além de oferecer aos contrários à prática interdisciplinar argumentos fortes para a sua contestação. A única maneira de superar essa dificuldade consiste em realizar uma série de permutações de posição onde cada disciplina implicada propõe, sucessivamente, paradigmas para a crítica de outras. A sucessividade, dialógica por excelência, garante que problemas, temas e metodologias circulem entre as disciplinas, figurando ora como perguntas, ora como respostas. Assim se configura a auto-reflexão das disciplinas envolvidas na prática interdisciplinar. Observar como o “outro” a analisa, permite à disciplina se conhecer outramente e descobrir focos de atenção que talvez jamais tenha visto antes da experiência interdisciplinar.

Um último tema a ser discutido na prática interdisciplinar é a dimensão ética aí implícita. Considerada como a prática dialógica, por natureza, a interdisciplinaridade constitui-se como uma figura ideal da comunicação intersubjetiva no seio da academia. Sem renunciar à sua própria identidade, as disciplinas se engajam em um debate cooperativo onde prevalece a pesquisa sobre

temas comuns. Esse diálogo necessita da escuta da voz alheia, possibilitando uma transformação mútua. A interdisciplinaridade pressupõe o engajamento em uma pesquisa coletiva, a diversidade de opiniões e a incerteza do resultado. Nesse sentido, a prática interdisciplinar é dialética e consiste em relativizar as identidades e as diferenças. O diálogo entre as disciplinas exige que as vozes sejam ouvidas, em suas especificidades, seus contextos, para que a diferença seja incluída e não rechaçada. Deve-se evitar a todo custo o nivelamento e as aproximações forçadas, porque isso frustraria os agentes e impediria o crescimento comum das disciplinas.

Dito de outro modo: cada disciplina desde sempre pertence a um contexto que a marca e do qual ela não consegue se liberar. Muito pelo contrário, inserida na sua própria história enquanto disciplina, mas também determinada por condições externas para ela não disponíveis, nenhuma área científica consegue escamotear seu próprio ser envolvido num horizonte mais amplo, dentro do qual ela vê seu processo de investigação determinado (FLICKINGER, 2007:123)

Nada deve ser desconsiderado ou anulado no processo dialógico das disciplinas, nem suas especificidades, muito menos sua história, sua tradição, porque o crescimento conjunto só se dá pelo jogo dialético entre elas, e entre o novo e a tradição. Como já observou Bakhtin, não existe lugar ideológico neutro, assim como não há disciplina sem ideologia, sem história, sem identidade.

Por trabalhar na interface de vários saberes, a interdisciplinaridade constitui-se como um terceiro, um entre-lugar, onde há uma circulação de saberes. A prática

dialógica da interdisciplinaridade assegura aos agentes envolvidos – estudantes, professores e os representantes hierárquicos da academia – relativizar os conceitos de verdade e de poder acadêmicos: Ela ensina que a verdade é plural e que o poder se divide. Para que a interdisciplinaridade cumpra seu papel de quebrar com paradigmas disciplinares e que instaure uma prática dialógica, é preciso que os estudantes estejam associados a essa metodologia, nos trabalhos práticos e nos seminários que lhes são propostos. É preciso, igualmente, que se crie uma tradição de estudos interdisciplinares que “contamine” todos os níveis hierárquicos do sistema acadêmico. Para além do envolvimento de todos os agentes, é imprescindível que a interdisciplinaridade não seja um “efeito de moda”, uma interdisciplinaridade “cosmética”, é preciso que ela saia do âmbito discursivo e se coloque como prática efetiva produzindo resultados de qualidade, criando demandas que forcem a mudança dos sistemas de poder que inviabilizam e esvaziam a atividade interdisciplinar. É preciso, também, que todos os sujeitos envolvidos assumam o papel definido por Michel Foucault de intelectual “específico”, equivalente ao intelectual “engajado” de Ricoeur, ou seja, aquele que, além de exercer a interdisciplinaridade, incorpora em seu discurso a dimensão crítica expondo, como em uma réplica, a arqueologia do poder que, sorrateiramente, desqualifica a prática interdisciplinar. Desmerecer ou tornar ilegítima a prática interdisciplinar acadêmica é, em última instância, uma defesa. Este exercício exige leituras, atualizações constantes, *corpus* bibliográfico amplo e diversificado, e reavaliações constantes da prática e do discurso que a circunscreve. A interdisciplinaridade foge da dicotomia

improdutiva e pressupõe um movimento dialético com vista ao crescimento da identidade e da alteridade disciplinares.

Aceitar o ser diferente das disciplinas sem querer assemelhá-las uma à outra pressupõe uma postura ética de reconhecimento e de responsabilidade mútua, tal como estes conceitos a expressam: reconhecer a si mesmo no outro, e estar pronto para dar as respostas exigidas pela pergunta do outro (FLICKINGER, 2007:123).

É nesse sentido que não há como negar a dimensão ética dessa prática, que deve ser pensada, para além das aproximações entre disciplinas, no domínio das relações interpessoais dos agentes, do face a face. Se as relações interdisciplinares promovem, como tem se provado com algumas práticas, o crescimento daquelas que estão envolvidas, imagina-se que operaria transformações consideráveis nas relações entre pesquisadores, professores e alunos, agentes de poder institucional e demais professores. O fato das relações interdisciplinares ainda não serem uma realidade efetiva dentro das instituições de ensino coloca os educadores entre dois pólos – o da responsabilidade e o da culpabilidade. São todos responsáveis pela transformação do sistema disciplinar de ensino, assim como são todos culpados por ela, ou por sua ausência.

A título de ilustração e para finalizar o capítulo, é interessante considerar as reflexões de Hannah Arendt sobre culpabilidade e responsabilidade no que tange ao nazismo. A filósofa problematizou, nos julgamentos de nazistas, o fato de toda culpa individual transformar-se em coletiva, implicando uma dissolução daquela culpa. Essa transformação foi chamada por Arendt de a “teoria do dente da engrenagem” em que as pessoas que integram algum sistema (político,

econômico...) operam como rodas que mantêm o seu funcionamento de forma que cada um seja substituível e descartável, sendo, portanto, livre de responsabilidade pessoal, dado que qualquer outra pessoa poderia desempenhar aquela determinada função, prescrita pela burocracia: “é realmente verdade que todos os réus nos julgamentos do pós-guerra disseram para se desculpar: se eu não tivesse feito isso, outra pessoa poderia ter feito e faria” (2004:92). Essa culpa coletiva é acompanhada de um receio de julgar, de apontar nomes e de atribuir responsabilidades pessoais. E o primeiro passo de atribuição da responsabilidade pessoal seria a transformação do “dente da engrenagem” em homem ou, em outros termos, a responsabilidade só é atribuível quando a dimensão humana transcende as relações burocráticas, o que se aplica ao âmbito das universidades e à proposta interdisciplinar exposta aqui.

LÍNGUA, SUJEITOS E MUNDO

A vida da palavra está na passagem de boca em boca, de um contexto para outro, de um grupo social para outro, de uma geração para outra.

Mikhail Bakhtin

1. Introdução

Este capítulo aborda a articulação entre língua, sujeitos e mundo. Trata-se de apresentar uma concepção de língua que esteja intrinsecamente vinculada a uma dada compreensão de sujeito e de mundo, sendo os três reciprocamente constituídos. Para se refletir acerca desta constituição, o texto apóia-se nos trabalhos de Bakhtin e seu Círculo que, ao tematizarem a língua como objeto de reflexão filosófica, sociológica e literária, colocaram em tela questões da ordem dos sujeitos, do mundo concreto, da ética e, de forma indireta, de política.

Sucintamente, Mikhail Mikháilovitch Bakhtin nasceu em 1895, em Oriol, e morreu em 1975, em Moscou. Formou-se em 1918 em História e Filosofia, na Universidade de *St Petersburg*, e pertenceu a um círculo – Círculo de Bakhtin – no qual, entre intelectuais e artistas, discutia uma série de temas pertinentes tanto às artes quanto às ciências humanas. Faziam parte do Círculo, entre outros, Volochinov e Medvedev, que compartilharam com Bakhtin a autoria de alguns trabalhos. Destaque-se, sobre Voloshinov (1895), sua formação acadêmica voltada para estudos filológicos (1927),

tendo sido orientado por Iakubinskii no ILIaZV (Institute for the Comparative History of the Literatures and Languages of the West and East) – faleceu em 1936 devido à tuberculose e deixou incompleta a tradução de um livro que havia influenciado grandemente o Círculo: *The Philosophy of Symbolic Forms*, de Ernst Cassirer. Destaque-se, sobre Medvedev (1891), sua formação em direito e seu interesse pela área de gestão cultural – foi preso em 1937 e faleceu por volta de 1940 em decorrência de “assuntos políticos”. O Círculo existiu entre 1919 e 1929 e reunia um grupo multidisciplinar, como filósofos, especialistas em religião, biólogos e músicos, tendo sido Kagan (1889-1937) considerado o fundador do grupo após seu retorno da Alemanha onde estudou filosofia. O fim do grupo foi motivado, em grande parte, por questões políticas – a prisão de alguns membros em 1929. A partir desse período até 1975, Bakhtin continuou se dedicando aos assuntos tratados no círculo enquanto passava seus anos em exílios variados, mudando-se, em 1969, para Moscou onde viveu até a sua morte. (BRANDIST, 2002)

As reflexões de Bakhtin e seu Círculo, inspiradas inicialmente pela atmosfera (intelectual, política, social e cultural) russa dos anos 20-30, problematizam, entre outras coisas, uma noção de língua apoiada tanto em um modelo abstrato e positivista, quanto em uma concepção romântica e idealista. Neste período (1929), Bakhtin e Voloshinov, inspirados por um anti-cientificismo e uma preocupação com a dimensão “viva” e concreta da língua, dialogam com os pensamentos de Saussure (objetivismo abstrato) e de Humboldt (subjetivismo idealista), propondo uma outra via para se pensar a língua, como uma realidade concreta, social e ideologicamente constituída, embora alguma simpatia de

Bakhtin/Voloshinov pelo subjetivismo idealista seja identificável em seus escritos⁸. A concepção de língua apresentada aqui ganha novas colorações e especificidades no decorrer dos trabalhos de Bakhtin (anos 1930-70) ao tematizar literária, política e epistemologicamente a relação entre língua-enunciado e sujeitos.

Sucintamente, Bernard-Donals (1994) resume o projeto bakhtiniano como focado em duas grandes questões: uma voltada para o entendimento estético humano e outra para as relações sociais humanas e a história. Similarmente, Faraco (2003:17-18) aponta para a presença de duas direções nos trabalhos de Bakhtin: uma, própria dos primeiros escritos de Bakhtin, dedicou-se à crítica “das objetificações da historicidade vivida, obtidas pelos processos de abstração típicos da razão teórica”, voltando-se para “uma fenomenologia dos atos únicos do mundo da vida” (p. 26); a outra visou a elaboração “de uma teoria marxista da chamada criação ideológica”. Brandist (2002), por outro lado, esmiúça a obra de Bakhtin em cinco períodos: (i) 1919-26 – trabalhos filosóficos sobre ética e estética; (ii) 1927-29 – estudos sobre filosofia da linguagem e da significação, com referência especial ao material literário; (iii) 1934-41 – escritos sobre o romance tido como gênero e sobre a sua história; (iv) 1940-63 – trabalhos sobre literatura e cultura popular, com referência, em particular, a Rabelais, Goethe, Gogol e Dostoiévski; (v) 1963-75 – estudos de caráter metodológico. Por fim, Clark e Holquist (1998) sugerem a existência de quatro fases no pensamento bakhtiniano: de 1918 a 1924 – desenvolvimento de uma filosofia sob a influência do neokantismo e da fenomenologia; entre 1925 e 1929 –

⁸ Sobre esta simpatia, ver Faraco (2006) e Sériot (2005).

distanciamento da metafísica e promoção de um diálogo com o freudismo, o marxismo soviético, o formalismo, a linguística e a fisiologia; anos 30 – busca de uma poética histórica no estudo da evolução do romance; e anos 60 e 70 – reencontro com a metafísica a partir de uma perspectiva social e da filosofia da linguagem.

A partir deste arcabouço teórico, defende-se neste texto que os sujeitos não são anteriores à linguagem e, tampouco, os indivíduos tornam-se sujeitos ao inscreverem-se de forma passiva e coercitiva em posições previamente estabelecidas ou cristalizadas. Trata-se, sim, de pensar os processos de constituição das subjetividades inscritos na tensão entre o que por um lado demarca e constrói certas possibilidades de ser sujeito na contemporaneidade (aquilo que é da ordem do histórico) e, por outro, abre brechas e possibilidades de reorganizações e de mudanças (aquilo que é da ordem do evento único e singular). Esta tensão que perpassa não apenas o processo de constituição dos sujeitos, mas também a concepção de língua e a relação entre mundo, língua e sujeito está fortemente presente nos escritos de Bakhtin e seu Círculo, nas noções, por exemplo, de significação e tema, sinal e signo, Linguística e Translinguística, monologismo e dialogismo, estética e ética, forças centrípetas e centrífugas, unilinguismo e plurilinguismo, entre outros.

A compreensão de linguagem que subjaz os entendimentos de sujeito e de mundo apresentada e discutida neste capítulo implica: (i) que as línguas contemplam tanto uma face estrutural e previsível (aspectos sintáticos, lexicais, morfológicos e fonético-fonológicos) quanto uma face mutável e singular (aspectos discursivos), sendo esta a porta de entrada para se pensar a relação da

língua com a realidade; (ii) que as línguas mudam, seja na face estrutural como discursiva, sendo que, neste trabalho, será focado o caráter discursivo das línguas (embora este se apóie e exija a estrutura para se realizar); (iii) que os indivíduos se constituem em sujeitos na medida em que se inscrevem em posições de sujeito discursiva e historicamente produzidas e estabelecem relações dialógicas com essas posições e com os enunciados que os interpelam. A seguir, desmembram-se, teoricamente, estes três itens a partir da ótica bakhtiniana de estudos da linguagem, rastreando, modelando e discutindo temas presentes nos trabalhos de Bakhtin (e seu Círculo), entre os anos 1920 e 1970.

2. Concepção de língua: estrutura e devir

Nesta seção será apresentada a noção de língua desenvolvida por Bakhtin e seu Círculo a partir de um olhar panorâmico sobre alguns de seus trabalhos emblemáticos entre os anos 1920 e 1970, de forma a se costurar uma rede conceitual que possibilite, posteriormente, refletir e aprofundar a sua concepção de sujeito atrelada a uma certa compreensão de mundo. Dada a variabilidade no tratamento do tema da linguagem por Bakhtin, a exposição a seguir concederá maior atenção a algumas obras em detrimento de outras.

Bakhtin e seu Círculo visivelmente se opunham a uma visão positivista e objetificante da realidade e dos fenômenos da linguagem, o que fica claro na crítica que fazem em *Marxismo e Filosofia da Linguagem* (1929) à orientação filosófica chamada de objetivismo abstrato, para a qual a língua constitui um sistema normativo, abstrato, imutável e autônomo de signos – existente anterior e externamente aos

indivíduos – e cujo funcionamento é regulado por leis internas ao sistema linguístico, sendo que a lógica da língua é traçada pela repetição e regularidade do sistema. Neste caso, a mudança seria vista como desvio ou erro. Esta tradição de pensamento estaria vinculada, segundo Bakhtin/Voloshinov, ao racionalismo de Leibniz (gramática universal) dos séculos XVII-XVIII e, mais modernamente, aos trabalhos dos neogramáticos (séc. XIX), ao *Curso de Linguística Geral* (1916), à sociologia de Durkheim (1858-1917) e à linguística de Meillet (1866-1936).

Embora se oponha à tradição positivista, a orientação filosófica intitulada subjetivismo idealista também é alvo de críticas de Bakhtin/Voloshinov, especialmente quanto ao caráter individual da língua, em que a realidade sócio-histórico-ideológica que constituiria a língua seria substituída pela realidade do sujeito individual, autônomo e livre, sendo a língua vista, nesta vertente, como ato de fala individual e, por isso, sujeita à mudança psicológica, criadora e contínua. Contudo, há ressonâncias entre a perspectiva social defendida por Bakhtin/Voloshinov e a concepção desta escola, sobretudo quanto à idéia de a língua ser viva e não um produto acabado (*energeia*) e de que cada enunciação é singular, única e não reiterável. Esta orientação filosófica remontaria ao romantismo alemão, de forma geral, e ao pensamento de Humboldt (1769-1859), de forma específica.

Notoriamente, Bakhtin se opõe às tradições linguísticas européias dos séculos XIX e início do XX que viam a língua como (a) um organismo vivo e independente e cuja evolução seria natural (visão naturalista); (b) um fenômeno individual, psico-fisiológico e cuja evolução seria regulada por leis gerais (visão neogramática); (c) uma expressão individual, autônoma e cuja evolução seria regida

pelos atos de criação individual (Humboldt); e (d) um sistema abstrato e autônomo de signos (tradição saussuriana). Já no âmbito do contexto da União Soviética, a inspiração marxista sobre as idéias linguísticas se tornou forte especialmente entre os anos 1917 e 1934, quando grande parte das reflexões linguísticas girava em torno da questão das políticas linguísticas e das nacionalidades naquele país.

Com a Revolução Russa (1917), que trouxe grandes movimentações políticas, sociais e culturais, uma nova política linguística foi declarada pelo partido dos Bolcheviques – baseada nos princípios de Lênin –, na qual a igualdade entre todas as nacionalidades (russas e não-russas) e suas línguas seria promovida. Segundo essa política (oficializada em Março de 1921)⁹: (i) o Estado Soviético não teria uma língua oficial; (ii) todos teriam direito a falar sua língua materna em contextos privados ou públicos e (iii) todos teriam direito à educação e cultura em suas próprias línguas. Contudo, a implementação desta política encontrou dificuldades práticas: “Para organizar e conduzir a administração, o comércio, a educação e a imprensa locais em línguas não-russas, seria necessário, primeiramente, inventar formas de escrita para a maior parte daquelas línguas, que

⁹ Destaque-se que a política de valorização das línguas e nacionalidades das minorias durou até final dos anos 1930, quando a promoção da língua russa como língua principal passou a ser enfatizada, fazendo com que as escolas tornassem obrigatório o ensino do russo e opcional o das demais línguas locais. Os motivos para essa mudança na política linguística podem ter sido: A proclamação da Constituição de Stalin (1936) e o período de guerras na Europa, que foi marcado fortemente pelo nacionalismo. (REZNICK, 2001)

não tinham nenhuma tradição de escrita”¹⁰ (REZNICK, 2001:12).

Com isso, coube aos linguistas promover o fim do analfabetismo, a criação de alfabetos para as línguas sem sistema de escrita, o estabelecimento de línguas padrão e o desenvolvimento de instrução, administração e publicação nessas línguas¹¹. Dentre estes linguistas-planejadores estavam: Iakovlev, Poppe, Zhirkov, Bubrikh e Iakubinskii¹². Este último, apesar de não participar do trabalho prático de planejamento e execução da política linguística, contribuiu

¹⁰ “To organise and run local administration, commerce, education, press in non-Russian languages, it was necessary, in the first place, to devise written forms for the vast majority of those tongues, which had no writing tradition”.

¹¹ Ao que tudo indica, esses linguistas foram bem sucedidos em suas ações político-linguísticas: em 1924, 25 línguas diferentes estavam sendo publicadas na União Soviética, sendo que no ano seguinte esse número aumentou para 34 e, em 1927, aumentou para 44; além disso, a taxa de alfabetização cresceu rapidamente. Entretanto, a partir dos anos 30, a política linguística iniciou um percurso em direção à centralização linguística. (BRANDIST, 2005).

¹² Iakubinskii foi discípulo de Baudouin de Courtenay e, junto com outros estudiosos, frequentava o Instituto de Estudos Comparados das Literaturas e Línguas do Ocidente e do Oriente (ILlAZV), em Leningrado, onde também estiveram Voloshinov e Medvedev (faziam parte do Círculo de Bakhtin) no final da década de 1920. Esses linguistas do ILlAZV (1924-1930) pretendiam definir uma base sociológica para os trabalhos de dialetologia dos estudiosos pré-revolucionários, a partir das idéias de Marx, Engels, Lênin e Marr. (BRANDIST, 2006). Iakubinskii orientou Voloshinov na Universidade de Petrogrado (1922-24) e realizaram alguns trabalhos juntos; daí a influência daquele na concepção dialógica do enunciado, visto que Iakubinskii havia publicado um artigo intitulado “Sobre o Discurso Dialógico”, em 1923. Entre 1930 e 1937 o ILlAZV se tornou GIRK (Instituto Nacional de Cultura Discursiva), tendo sido reconhecido pelos estudos em dialetologia e história da formação das línguas nacionais (BRANDIST, 2005; LÄHTEENMÄKI, 2005).

grandemente para o desenvolvimento da teoria linguística soviética, especialmente com seu artigo polêmico, intitulado “F. de Saussure sobre a impossibilidade da Política Linguística” (*F. de Saussure o nevozmozhnosti iazykovoi politik*), escrito em 1929 e publicado em 1931. Esse artigo, de certa forma, sistematiza o pensamento linguístico soviético de base materialista. Outros artigos publicados por aquele linguista russo, porém escritos por Zhirmunski (estudioso de folclore e literatura), constituíram uma coletânea intitulada “A Estrutura de Classes da Língua Russa Contemporânea” e influenciaram, juntamente com os escritos de Iakubinski, o caráter sociológico e histórico dos trabalhos de Bakhtin/Voloshinov/Medvedev, nos anos 30 (BRANDIST, 2006).

Em diálogo com o objetivismo abstrato e o subjetivismo idealista, e embalado pelo contexto soviético, Bakhtin/Voloshinov em *Marxismo e Filosofia da Linguagem* (1929) expõe sua visão de língua como enunciado concreto, social, ideológico e histórico. Para tanto, os autores desmembram, no decorrer da obra, as distinções entre, por exemplo, tema e significação, signo e sinal, em que por um lado, tem-se a dimensão singular, plurivalente, concreta e irrepetível da linguagem, ou seja, os enunciados; por outro, tem-se a dimensão reiterável, abstrata, unívoca, estrutural e previsível da linguagem, ou seja, o sistema da língua. Ao priorizar aquela dimensão singular, as bases para a compreensão da língua são postas: (i) a língua tem como realidade primeira a interação verbal; (ii) é em relação ao contexto sócio-histórico mais amplo e à situação social mais imediata que os sentidos podem ser depreendidos; (iii) devido à (ii), os sentidos e as formas linguísticas são mutáveis, variáveis e singulares, sendo a evolução da língua

regida por leis sociológicas; (iv) toda palavra-enunciado dirige-se a alguém (implícito ou explícito) e, por tabela, é afetada (axiologicamente) por esse direcionamento; (v) toda enunciação e todo enunciado inscrevem-se em uma rede de enunciações e enunciados com os quais estabelecem relações de sentido (relações dialógicas).

Postas tais bases, esmiuçam-se e discutem-se a seguir algumas noções bakhtinianas concernentes a sua concepção de língua: contexto / situação social de interação verbal (o contexto extraverbal), tema e significação, e o caráter dialógico dos enunciados.

2.1 Sobre o contexto / situação social de interação verbal

Conforme visto, Bakhtin/Voloshinov não dissocia a língua-enunciado da realidade sócio-histórico-ideológica a qual se vincula. É nesta relação da língua com o contexto social que os sentidos únicos e singulares emergem. A idéia de contexto/ situação social existente nos trabalhos de Bakhtin/Voloshinov não é apresentada de forma sistematizada, linear e transparente, o que possibilita, a um leitor menos cauteloso, interpretações generalizantes ou superficiais. Veja-se, por exemplo, o comentário abaixo sobre a noção de situação/contexto social presente em *Marxismo e Filosofia da Linguagem*:

Ora, essa situação social tem de particular o fato de não ser atravessada por contradições, ela assemelha-se muito mais à pragmática anglo-saxã da escola de John Austin do que à Teoria da Enunciação de E. Benveniste. Ela reúne locutores (indivíduos falantes) e não enunciadores constituídos como sujeitos pelo processo de enunciação (SERIÓT, 2005:68).

Pretende-se, nesta seção, apresentar e discutir a noção bakhtiniana de contexto social, contradizendo a idéia reducionista apresentada na citação, e relacionando-a intrinsecamente e de forma complexa às concepções de língua e de sujeito. Acredita-se que a perspectiva apresentada por Bakhtin e seu Círculo sobre a relação entre língua e contexto é fértil, complexa e pertinente para os estudos discursivos, especialmente por tematizar – no contexto sócio-político-cultural-acadêmico da União Soviética dos anos 20 em diálogo crítico com as teorias objetivistas e subjetivistas da língua – a relação intrínseca entre sentido, realidade e sujeito.

De início, nota-se que essa relação está no cerne das reflexões de Bakhtin e de Voloshinov que abrem a obra *Marxismo e Filosofia da Linguagem* com a questão: de que maneira a realidade concreta se relaciona com os sistemas ideológicos e, por tabela, com a linguagem? A primeira atitude dos filósofos russos é negar uma relação de exterioridade e de causalidade entre essas duas dimensões e estabelecer que

É no terreno da filosofia da linguagem que se torna mais fácil extirpar pela raiz a explicação pela causalidade mecanicista dos fenômenos ideológicos (BAKHTIN/VOLOSHINOV, 1929:46).

O problema da *relação recíproca* entre a infra-estrutura e as superestruturas, problema dos mais complexos e que exige, para sua resolução fecunda, um volume enorme de materiais preliminares, pode justamente ser esclarecido, em larga escala, pelo estudo do material verbal (BAKHTIN/VOLOSHINOV, 1929:40).

Essa mesma preocupação com a relação entre língua e realidade social se evidencia nas regras metodológicas necessárias, segundo os autores, para um estudo sociológico da língua: não dissociar a ideologia da realidade concreta dos signos; não desvincular o signo das formas materiais de comunicação sócio-verbal; e não desvincular as formas de comunicação da base real e material das relações (infra-estrutura).

Feita esta breve apresentação, expõem-se e discutem-se a seguir as noções de contexto e de situação social apreendidas especialmente das obras *Marxismo e Filosofia da Linguagem* (1929) e *Discurso na vida e discurso na arte* (1926), textos que tematizam a partir de um viés social e de forma explícita a natureza discursiva da língua e sua relação com a realidade sócio-ideológica. De uma forma geral, as seguintes características podem ser elencadas:

a) O meio social mais amplo e o contexto social imediato são condições “absolutamente indispensáveis” para que haja língua-enunciado (1929:70).

b) Os locutores, em uma dada situação concreta de interação verbal, não buscam, para realizar seu projeto discursivo, as formas linguísticas reificadas e idênticas, mas signos ideológicos. É em relação aos contextos ideológicos que a compreensão de uma dada enunciação ocorre, diferente do processo de simples identificação da norma linguística: “Na realidade, não são palavras o que pronunciamos ou escutamos, mas verdades ou mentiras, coisas boas ou más, importantes ou triviais, agradáveis ou desagradáveis, etc.” (1929:96).

c) Considerando que a compreensão do enunciado requer o contexto social, os contextos variam indefinidamente conforme variam as possibilidades de respostas aos

enunciados produzidos. Trata-se do “contexto potencial da resposta” (1929:95), em que diferentes contextos possibilitam diferentes respostas. Com isso, tem-se que o contexto não se limita a uma dada localização espacial ou temporal existente prévia e anteriormente à situação de comunicação verbal, mas ele é definido em um jogo de relações com outros espaços e tempos e, fundamentalmente, com os julgamentos dos sujeitos envolvidos na interlocução. O contexto é criado e não antecipadamente dado.

d) Os contextos não são estanques, autônomos ou passíveis de decodificação, mas porosos e permeáveis. Eles se relacionam de variadas maneiras, “encontram-se numa situação de interação e de conflito tenso e ininterrupto” (1929:109), o que faz com que as palavras assumam uma pluralidade de acentos, muitas vezes contraditórios entre si, daí a idéia de que o signo é uma arena de disputas ideológicas e de tensões sociais (de valorações sociais) e, portanto, polissêmico.

e) E devido ao signo ser pluriacentuado, uma variedade de vozes sociais (as vozes dos sujeitos) o constituem. Não há significação social, não há enunciado sem que haja comunicação verbal e, portanto, relações entre sujeitos socialmente constituídos. Além disso, as valorações e os julgamentos (dos sujeitos) materializados nos enunciados “referem-se a um certo todo dentro do qual o discurso verbal envolve diretamente um evento na vida, e funde-se com este evento, formando uma unidade indissolúvel¹³” (VOLOSHINOV, 1926:6).

¹³ “se remiten a uma cierta totalidad em la cual el discurso se halla em contacto directo com el suceso vivido, y se funde com él para formar una unidad indisoluble.”

Os julgamentos e avaliações valorativos dos sujeitos sociais e do meio social materializam-se na entonação, sendo ela “o fator verbal de maior sensibilidade, elasticidade e liberdade” (1926:8). Os sujeitos, ao levarem em conta os valores compartilhados pelos participantes com quem interagem, elaboram seus valores em relação (a) ao destinatário e (b) ao tópico ou objeto do enunciado, materializando esses valores na entonação. As avaliações sociais materializadas nos enunciados são o ingrediente central da realidade extraverbal constitutiva dos enunciados.

f) Os sentidos, embora singulares, se constituem nas relações dialógicas com outros sentidos historicamente produzidos, o que define e enunciado como um “evento histórico (...) o sentido de uma palavra-enunciado está também ligado à história através do ato único de sua realização, tornando-se um fenômeno histórico”¹⁴ (BAKHTIN/MEDVEDEV, 1928:120). Note-se, contudo, que o conceito de história nos trabalhos de Bakhtin não é explicitamente abordado, embora a idéia de tempo-espaço esteja fortemente presente em sua concepção de cronotopo¹⁵. Neste caso, tempo e espaço não constituem categorias estanques, homogêneas ou anteriores e exteriores ao fenômeno discursivo, mas trata-se de uma pluralidade de tempos e espaços que se materializam

¹⁴ “historical event (...) the meaning of the word-utterance is also joined to history through the unique act of its realization, becoming a historical phenomenon.”

¹⁵ Sobre a noção de cronotopo, Holquist (1990:155) observa que “Chronotope is a term that brings together not just two concepts, but four: a time, plus its value; and a space, plus its value. Chronotope is not something that Bakhtin “discovered”. Rather, chronotope describes something that has always been inherent in experience (...) it is a useful term not only because it brings together time, space and value, but because it insists on their simultaneity and inseparability”.

discursivamente e, portanto, assumem existência em um contexto de relações sócio-verbal-ideológicas que os sujeitos estabelecem entre si.

g) A enunciação tem como condição de possibilidade a *situação social mais imediata* e o *meio social mais amplo*. Exemplificando, Bakhtin/Voloshinov (1929) menciona o caso da fome: Embora se trate de uma necessidade fisiológica – o que garantiria um compartilhamento semântico único por parte dos sujeitos – ela tem um caráter social: é socialmente dirigida, ou seja, a situação de interação que dá vida enunciativa à fome cria em torno de si diferentes enunciados. Pode-se falar de fome a partir dos direitos básicos humanos, a partir de preces religiosas, a partir de um discurso científico ou de governo, usando-se estilos mais elaborados ou simples etc.

A percepção da sensação de fome e, por tabela, sua avaliação social e forma de expressão linguístico-discursiva são determinadas pelo (i) *contexto imediato* que engloba os interlocutores da interação verbal: enunciados que se destinam a amigos, a inimigos, à sociedade, contra si mesmo etc. Essa realidade mais imediata determina tanto a forma como o estilo da enunciação e, além da comunicação verbal, define também “atos sociais de caráter não verbal” (1929:126), como gestos de trabalho, rituais, cerimônias, entre outros. Ademais, as situações imediatas inscritas em costumes sócio-culturais estabilizados tendem também a estabilizar (e a estereotipar) certos repertórios/fórmulas verbais e não verbais “refletindo ideologicamente o tipo, a estrutura, os objetivos e a composição social do grupo” (1929:128).

Este contexto imediato pode ser entendido como o contexto extraverbal do enunciado que, nas palavras de

Voloshinov (1926) engloba três propriedades: o horizonte espacial compartilhado pelos participantes da comunicação verbal; o conhecimento da situação compartilhado pelos participantes; a avaliação da situação pelos participantes. Essas três características da dimensão extraverbal foram posteriormente recolocadas por Bakhtin/Voloshinov da seguinte maneira (TODOROV, 1984): a situação compreende o espaço e o tempo da enunciação, o objeto ou o tema do enunciado, e a relação avaliativa dos interlocutores com o objeto discursivo. Note-se que o conhecimento da situação foi deixado de lado como constitutivo da situação extraverbal e ao horizonte espacial foi adicionada a dimensão temporal.

(ii) pela *realidade social mais ampla* que pode ser exemplificada como o pertencimento do sujeito a uma dada classe ou grupo social: os mendigos tenderão a desenvolver o sentimento de vergonha ou humilhação frente à fome; camponeses isolados poderão sentir-se resignados, embora não tenham vergonha; integrantes de uma dada coletividade, como trabalhadores, militares etc. tenderão a ter atitudes de protesto e de reivindicação ao invés de submissão ou resignação. Citando Bakhtin/Voloshinov, o contexto mais amplo pode ser entendido como o “conjunto das condições de vida de uma determinada comunidade linguística.” (1929:124). Assim, a compreensão e a forma de relação que os sujeitos estabelecem com a fome é produzida discursiva, ideológica e intersubjetivamente.

Feito esse breve rastreamento da noção de situação social e de contexto extraverbal, espera-se ser possível depreender a maneira complexa pela qual a dimensão verbal e a realidade não-verbal se relacionam: estão em jogo as noções de entonação, avaliação social, compreensão, situação imediata e contexto amplo, relações dialógicas, ideologia,

tempo, espaço e diálogo. Inicialmente, convém ratificar a idéia de que o discurso não reflete a situação social e, tampouco, a situação atua de forma externa e causal sobre o discurso: “o discurso não conserva uma relação uniforme com seu objeto; ele não o ‘reflete’, mas o organiza, transforma e resolve situações”¹⁶ (TODOROV, 1984:55), “produzindo uma conclusão avaliativa” (VOLOSHINOV, 1926:5). Com isso, contexto e discurso estão intrinsecamente vinculados: “a situação se integra ao enunciado como uma parte constitutiva essencial da estrutura de sua significação” (Idem).

Em segundo lugar, a relação do enunciado com o contexto social engloba dois níveis intrinsecamente relacionados, um nível micro, da situação imediata de interlocução e que envolve as relações (dialógicas) entre os participantes e as valorações e julgamentos sociais destes; e um nível macro, da situação social ampla onde se enquadram, por exemplo, relações de classe, de produção, de poder mais gerais. Caso o estudo do enunciado se resumisse a sua relação com uma idéia de contexto local e anterior aos sujeitos e à enunciação, uma interpretação pragmática da teoria bakhtiniana seria plausível. Contudo, além da relação do contexto local com a realidade social mais ampla, há também o papel do dialogismo existente nas percepções axiológicas (ideológicas) dos participantes na “elaboração” do tempo e espaço que integram a comunicação verbal.

Por fim, se mundo e língua se enredam em torno da noção de entonação, esta, por sua vez, tem como condição de existência os sujeitos sociais. Com isso, “O contexto está sempre vinculado à pessoa (diálogo infinito em que não há

¹⁶ “discourse does not maintain a uniform relation with its object; it does not “reflect” it, but it organizes it, transforms or resolves situations.”

nem a primeira nem a última palavra)” (BAKHTIN, 1974:407). Esse diálogo infinito e contínuo entre os sujeitos, os enunciados e os contextos faz com que as fronteiras que definiriam cada um destes sejam porosas e instáveis. No mundo da vida, das relações reais e concretas entre os sujeitos, não é possível delimitar (objetificar), como na ciência, os limites, as fronteiras ou um dado fechamento para a língua, o contexto ou os sujeitos, haja visto que

a vida procura recolher-se ao esquecimento adentrando a si mesma, migrar para a sua infinitude interior, ela *teme as fronteiras*, busca desintegrá-las, uma vez que não acredita na essencialidade e na bondade de uma força que lhe proporcione uma forma do exterior; rejeição do ponto de vista exterior. Neste caso, evidentemente, a *cultura das fronteiras* – condição indispensável de um estilo profundo e seguro – se torna impossível; é precisamente com as fronteiras da vida que nada se tem a fazer; todas as energias criadoras migram das fronteiras, deixando-as entregues à própria sorte (BAKHTIN, 1920-23:188)

2.2 Tema e significação

A relação entre tema e significação fundamenta as questões de semântica, de compreensão e de especificidade de estudos da linguagem. Trata-se de desmembrar a noção de língua em duas dimensões interligadas: a dimensão estrutural, repetível e formal e a dimensão discursiva, singular e única. Assim, pode-se falar em, por um lado, sentidos cristalizados e reiteráveis que dizem respeito à ordem do sistema da língua e das palavras dicionarizadas e, por outro, sentidos individuais e não reiteráveis que dizem respeito à ordem do enunciado e da enunciação.

A singularidade do tema de um enunciado é definida pela situação histórica concreta, pela relação dialógica dos participantes entre si, pela relação que os enunciados estabelecem com outros enunciados e pela relação do sentido singular com as formas linguísticas que são selecionadas para constituir esse enunciado e com a significação reiterável que essas formas carregam. Assim, enquanto o tema é variável histórica e socialmente, a significação tende a se repetir e garantir uma certa estabilidade semântica sobre a qual incidem os sentidos ideológicos e históricos (o tema). Significação e tema, neste caso, não se constituem em uma dicotomia ou oposição, mas se apóiam, sendo que as fronteiras que delimitam um ou outro não são absolutas e nem rígidas. Resumindo, tem-se:

O tema é um sistema de signos dinâmico e complexo, que procura adaptar-se adequadamente às condições de um dado momento da evolução. O tema é uma reação da consciência em devir ao ser em devir. A significação é um aparato técnico para a realização do tema (BAKHTIN/VOLOSHINOV, 1929:129).

Esta distinção semântica coloca em tela duas visões de língua que se vinculam a duas possibilidades de seu estudo: A língua-sistema e a língua-enunciado às quais estão atreladas, respectivamente, as noções de significação e de tema que seriam, por tabela, objetos de estudo, no primeiro caso, da Linguística e, no segundo caso, da Metalinguística.

Segundo Bakhtin (1929; 1929/ 1963), estas duas vertentes de estudo da língua estariam fundadas em duas formas diferentes de compreensão da linguagem. No caso do estudo da língua-sistema, estabelece-se com a língua um tipo de compreensão passiva, como no caso dos filólogos-

linguistas, em que a possibilidade de resposta e de réplica em relação ao fenômeno linguístico estudado é substituída por simples comparações e correlações entre as formas do sistema da língua. Neste caso, a compreensão reduz-se a reconhecimento e decodificação da língua tida como enunciação monológica e cristalizada. Este tipo de estudo, que foca a dimensão formal e a significação reiterável e cristalizada da língua, ficaria a cargo da ciência Linguística. Trata-se, neste caso, da objetificação do fenômeno linguístico.

Por outro lado, a compreensão ativa e responsiva implica que os sujeitos oferecem respostas (contrapalavras) aos enunciados que os interpelam, estabelecendo um diálogo com o tema e não com a significação da língua. Exemplificando (BAKHTIN/VOLOSHINOV, 1929), uma das formas de realização do tema pode ser vista pela entonação, conforme descrito por Dostoiévski em *Diário de um Escritor*: seis operários pronunciam a “mesma” palavra usando, cada um deles, uma entonação diferente que carrega uma dada apreciação pessoal. Essas diferentes entonações em um dado contexto imediato configuram a conversa entre os operários. Trata-se, neste caso, da presença de seis temas que se apóiam em uma mesma significação. Ademais, a escolha e a circulação social de uma dada forma linguística é motivada pela relação de valor que os interlocutores estabelecem com o objeto discursivo, o que implica que as significações linguísticas circulam pelos variados contextos sócio-históricos na medida em que elas carregam valores apreciativos. Assim, “isolar a significação da apreciação inevitavelmente destitui a primeira de seu lugar na evolução social viva (onde ela está sempre entrelaçada com a apreciação) e torna-a um objeto ontológico, transforma-a

num ser ideal, divorciado da evolução histórica” (BAKHTIN/VOLOSHINOV,1929:135).

Se o estudo da língua como sistema abstrato de signos definiria o campo linguístico, o estudo (dialógico) da língua-enunciado, segundo Bakhtin (1929/ 1963), definiria a Metalinguística, sendo que estes dois campos não seriam mutuamente excludentes ou antagonistas mas, ao terem como objeto de estudo o discurso e a língua-sistema, a Metalinguística e a Linguística “devem completar-se mutuamente e não fundir-se” (p.157), sendo que a primeira lida com as relações dialógicas e a segunda com os elementos da estrutura linguística. Nas palavras de Bakhtin (1929/1963:159): “relações dialógicas são absolutamente impossíveis sem relações lógico-semânticas mas são irredutíveis a estas e têm especificidades próprias”. O desafio, neste caso, seria fazer dialogar, até onde viável e possível, os estudos objetificantes da forma e os estudos filosóficos em torno da linguagem, tendo como eixo norteador uma concepção de discurso verbal “que só toma forma viva no processo da percepção criativa consequentemente, só no processo da comunicação social viva” (VOLOSHINOV, 1926:11).

2.3 Relações dialógicas

Conforme visto, as relações dialógicas não existem entre as formas da língua, mas entre enunciados, sendo, assim, objeto de estudo da Metalinguística. Não há sentido ideológico fora da intersubjetividade e das relações dialógicas, uma vez que o sentido só existe para outro sentido. Trata-se, portanto, de relações entre discursos, entendidos como “língua enquanto fenômeno integral

concreto” (BAKHTIN, 1929/1963:158) sendo constitutivos da realidade sócio-histórica.

Embora Bakhtin (1929/ 1963) afirme a natureza dialógica ampla e variada das manifestações humanas¹⁷, é possível elencar em seus trabalhos, especialmente em sua fase filosófico-literária, quatro tipos de dialogismo na língua-enunciado, estando todos interligados: i) o endereçamento do enunciado a alguém (e a sua atitude-responsiva): o enunciado tem autor e destinatário; (ii) a relação dos enunciados com outros enunciados já-existentes ou ainda a existirem; (iii) a relação do enunciado com o objeto discursivo (o tema do enunciado); (iv) a relação entre dialetos sociais e estilos de linguagem quando tornados em vozes sociais ou pontos de vista. A seguir desmembram-se sucintamente essas quatro formas de dialogismo.

Sobre (i), tem-se que esse tipo de dialogismo envolve a idéia de destinatário, visto que a autor, ao escrever o seu texto, leva em conta – a partir de seu ponto de vista – a percepção (o fundo aperceptível) de seu interlocutor-leitor (suas crenças, preconceitos, concepções, entre outros), antecipando as respostas dele, o que, conseqüentemente, afeta a escolha dos recursos estilísticos, do gênero discursivo ou o uso de uma dada entonação expressiva. As relações dialógicas supõem sujeitos ou, mais especificamente, “posições de diferentes sujeitos expressas na linguagem” (BAKHTIN, 1929/1963:159) que podem entabular entre si relações de concordância, discordância, aceitação, recusa,

¹⁷ “(...) dialogic relationships are a much broader phenomenon than mere rejoinders in a dialogue, laid out compositionally in the text; they are an almost universal phenomenon, permeating all human speech and all relationships and manifestations of human life—in general, everything that has meaning and significance.” (BAKHTIN, 1929/ 1963:40)

polêmica etc. Com isso, os enunciados necessariamente carregam alguma forma de autoria e de criação que ressoa a voz de um outro, explícito ou implícito, a quem se pode responder.

Reiterando, cada enunciado materializa a voz de um sujeito que estabelece relações dialógicas com seus interlocutores: “relações pessoais, relações personalistas: relações dialógicas entre enunciados, relações éticas etc. Aí se situam quaisquer vínculos semânticos personificados” (BAKHTIN, 1970-1971:374) ou, ainda, “onde a análise linguística vê apenas palavras e as interrelações de seus fatores abstratos (fonéticos, morfológicos, sintáticos etc.), a percepção artística viva e a análise sociológica concreta revelam relações entre pessoas, relações meramente refletidas e fixadas no material verbal” (VOLOSHINOV, 1926:11). Há, de fato, relações entre sujeitos responsivos cujas valorações e apreciações são materializadas na língua-enunciado e cujos enunciados são produzidos levando-se em conta o fundo valorativo dos interlocutores, muitas vezes antecipando as reações responsivas destes. Ademais, os sujeitos ao elaborarem seu projeto discursivo selecionam enunciados alheios e submetem-nos a sua apreciação valorativa, que é sempre ideológica-social, conferindo a eles uma tonalidade singular e pessoal.

Como as relações que os sujeitos estabelecem com o enunciado e com os seus interlocutores são dialógicas, a forma de compreensão dos sujeitos é ativa e responsável, uma vez que são impelidos a oferecer alguma resposta aos enunciados (e práticas não-discursivas) que os interpelem e os constituem. Com isso, os destinatários “não são ouvintes passivos, mas participantes ativos da comunicação discursiva. Desde o início o falante aguarda a resposta deles,

espera uma ativa compreensão responsiva. É como se todo enunciado se construísse ao encontro dessa resposta.” (BAKHTIN, 1952-53:301). Note-se que os destinatários dos enunciados podem ser tanto sujeitos participantes concretos e diretos da comunicação verbal, ou algum grupo de pessoas, especialistas, um campo ideológico, uma população, adversários, companheiros de causa, autoridades ou alguém indefinido. Há, além do destinatário como segunda pessoa da comunicação verbal, um terceiro destinatário (superdestinatário), tido como o repositório certo da esperança de uma compreensão total e perfeita do autor (falante). A concepção de destinatário varia conforme os gêneros discursivos e as esferas às quais esses gêneros se associam.

Em relação ao item (ii), a relação dialógica entre os enunciados funda-se na própria noção de enunciado, tido como um elo na cadeia de comunicação verbal e, portanto, inexistente de forma independente e autônoma. Com isso, os sentidos são produzidos a partir da relação dialógica que esses enunciados estabelecem entre si, em uma dada esfera sócio-ideológica, podendo ser de refutação, aceitação, polêmica, retomada etc. Todo enunciado existe como resposta a um outro enunciado (temporalmente próximo ou distante) ou antecipa uma resposta presumida, assim não há um enunciado original ou primeiro, mas ressonâncias dialógicas.

Os enunciados ao circularem por diferentes esferas, terem diferentes destinatários e servirem a propósitos discursivos variados, assumem novas conotações axiológicas e expressividades que estabelecem relações dialógicas com outras conotações.

Sobre (iii), o objeto discursivo resulta de um diálogo travado entre entonações, julgamentos e percepções. É o lugar onde se cruzam e se separam diferentes pontos de vista, visões de mundo, tendências, teorias: entre o sujeito e o objeto há um mundo de discursos e palavras alheias voltados para o “mesmo” objeto e que estabelecem entre si relações dialógicas. Assim, não há objetos discursivos originais e puros, mas todo objeto é híbrido na medida em que nasce em um meio (discursivo) permeado de vozes sociais contraditórias e conflituosas. (BAKHTIN, 1934:35)

No item (iv), dado que o signo/enunciado é uma arena de lutas de disputas, as vozes sociais que habitam os dialetos e as línguas estabelecem relações dialógicas entre si o que define, por exemplo, a heteroglossia dialogizada em que diferentes percepções de mundo, avaliações sociais, ideologias etc., entabulam relações de tensão, conflito, polêmica etc.

O dialogismo dos estilos existe quando estes são vistos como expressão de vozes sociais e percepções de mundo, ou seja, quando as escolhas dos recursos da língua, que incluem aspectos gramaticais, lexicais, pragmáticos e prosódicos, são vistas como fruto da relação de valor que os sujeitos estabelecem com seu projeto discursivo, com o destinatário e com o gênero selecionado. Com isso, os estilos carregam sentidos ideológicos que estabelecem relações dialógicas com outros sentidos. (BAKHTIN, 1929/ 1963)

3. Mudanças linguísticas e discursivas

As mudanças sociais, econômicas e culturais não ocorrem independentes e à revelia da língua, dos discursos e, por tabela, das ideologias que circundam e caracterizam uma

dada época histórica. As transformações se inscrevem na relação entre as práticas (discursivas e não-discursivas), as relações sociais e os sistemas ideológicos estabilizados ou flutuantes. E nesse processo, Bakhtin/Voloshinov (1929) afirma que a palavra, por ser o fenômeno ideológico por excelência, assume papel fundamental de sinalização, de indicação (e de produção) dessas mudanças.

O estudo das transformações históricas das ideologias circulantes poderia ser feito, segundo Bakhtin/Voloshinov (1929) a partir de três direções: (a) estudo da evolução semântica, da história das verdades (do conhecimento) e da história da literatura (da arte); (b) vinculado à anterior, estudo da evolução das línguas como material ideológico que reflete e refrata uma dada realidade social e os sujeitos sociais; e (c) “estudo da evolução social da palavra na própria palavra” (1929:199), que trata, por exemplo, da maneira pela qual a transmissão dos discursos alheios se materializa na língua.

Sobre a mudança da língua, Bakhtin/Voloshinov (1929) propõe o seguinte percurso: há transformações nas relações sociais → as interações verbais que caracterizam essas relações se alteram → as formas de comunicação verbal (os gêneros dos discursos) se modificam → as formas da língua mudam. A questão inicial que se faz a este modelo retoma a pergunta que abre a obra *Marxismo e Filosofia da Linguagem*: Se não há relação de causalidade entre a realidade social e a linguagem, de que maneira os processos de mudança linguística podem ser pensados em relação à realidade sócio-econômica-política-cultural e vice-versa?

Para refletir sobre essa questão, a noção de evolução/mudança será esmiuçada a partir dos trabalhos de Bakhtin, envolvendo tanto seus escritos iniciais de cunho

sociológico até seus escritos posteriores, de natureza mais literária e epistemológica. Antes de proceder ao tema da mudança, julga-se pertinente retomar a noção de língua envolvida: Bakhtin desmembra essa noção em língua-estrutura (o sistema das formas abstratas) e língua-enunciado (os signos ideológicos e singulares), estando ambas vinculadas. As teorias de mudança e variação que tradicionalmente têm se ocupado do estudo das formas linguísticas¹⁸, embora criem possibilidades teóricas pertinentes para se refletir acerca da questão dos sentidos ideológicos e dos discursos, dedicam pouca atenção ao estudo dos processos de mudança envolvendo a língua-enunciado e seus efeitos sobre a estrutura das línguas. Com isso, embora Bakhtin não tematize diretamente o fenômeno de mudança linguística (assim como não o faz com a noção de história), esse assunto está fortemente presente, porém de uma forma um pouco obscura, não linear e não sistematizada em seus trabalhos.

Assim, nesta seção serão retomadas algumas idéias vinculadas à noção de mudança da língua, entendida como língua-enunciado e, na medida do possível, refletir acerca dos efeitos que as mudanças discursivas produzem sobre a

¹⁸ Em 1968, Weireinch, Labov e Herzog formularam cinco problemas a serem solucionadas por uma teoria da mudança, que foram retomados por Labov (1982) na sua revisão daqueles escritos. Os problemas elencados são: a restrição, o encaixamento, a avaliação, a transição e a implementação. Para uma aproximação entre as idéias de Labov e de Bakhtin, ver: SEVERO, C. G.. O estudo da linguagem em seu contexto social: um diálogo entre Bakhtin e Labov. *DELTA*. PUC-SP, v. 25:267-284, 2009.

_____. *Por uma perspectiva social dialógica da linguagem: repensando a noção de indivíduo*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Linguística. Florianópolis:2007.

língua-sistema. De início, retomando a seção 1.1, nota-se que a relação entre realidade e língua é complexa e envolve uma série de fatores interligados entre si. Contudo, a maneira pela qual língua e mundo se relacionam não parece estar totalmente clara – embora se saiba que estes não estabelecem entre si uma relação de exterioridade – nos escritos de Bakhtin. A seguir apresenta-se uma longa citação de *Marxismo e Filosofia da Linguagem* a partir da qual se pretende destrinchar a visão bakhtiniana concernente à mudança linguística:

À medida que a base econômica se expande, ela promove uma real expansão no escopo de existência que é acessível, compreensível e vital para o homem. O criador de gado pré-histórico não tinha preocupações, não havia muita coisa que realmente o tocasse. O homem do fim da era capitalista está diretamente relacionado com todas as coisas, seus interesses atingem os cantos mais remotos da terra e mesmo as mais distantes estrelas. Esse alargamento do horizonte apreciativo efetua-se de maneira dialética. Os novos aspectos da existência, que foram integrados no círculo do interesse social, que se tornaram objetos da fala e da emoção humana, não coexistem pacificamente com os elementos que se integraram à existência antes deles; pelo contrário, entram em luta com eles, submetem-nos a uma reavaliação, fazem-nos mudar de lugar no interior da unidade do horizonte apreciativo. Essa evolução dialética reflete-se na evolução semântica. Uma nova significação se descobre na antiga e através da antiga, mas a fim de entrar em contradição com ela e de reconstruí-la. O resultado é uma luta incessante dos acentos em cada área semântica da existência. Não há nada na composição do sentido que possa colocar-se acima da evolução, que seja independente do alargamento dialético do horizonte social. A sociedade

em transformação alarga-se para integrar o ser em transformação. Nada pode permanecer estável nesse processo. É por isso que a significação, elemento abstrato igual a si mesmo, é absorvida pelo tema, e dilacerada por suas contradições vivas, para retornar enfim sob a forma de uma nova significação com uma estabilidade e uma identidade igualmente provisórias. (BAKHTIN/VOLOSHINOV, 1929:139)

Nota-se neste trecho uma filiação forte de Bakhtin/Voloshinov a uma visão marxista da realidade sócio-histórica. As relações sociais são vistas como relações de produção e a realidade social que engloba tais relações é a realidade econômica, sendo que mudanças linguísticas e ideológicas seriam *determinadas* por mudanças na infraestrutura¹⁹. Essa relação de determinação/ causalidade é atribuída por Morson e Emerson (2008:222) a uma perspectiva marxista da linguagem compartilhada por Voloshinov. Bakhtin se distanciaria desta visão, pois a “causalidade pertence apenas ao dado e não deixa espaço conceitual para o criado. As explicações causais de qualquer tipo negam, em última análise, a não finalizabilidade e a responsabilidade”, temas tão caros à teoria bakhtiniana.

Um resgate sucinto da noção de *história* para Marx talvez ajude a elucidar a perspectiva de mudança presente na longa citação acima. Para o intelectual alemão, a concepção de história engloba duas visões, uma empírica e outra filosófica. A

¹⁹ “A evolução semântica na língua é sempre ligada à evolução do horizonte apreciativo de um dado grupo social e a evolução do horizonte apreciativo – no sentido da totalidade de tudo que tem sentido e importância aos olhos de um determinado grupo – é inteiramente *determinada* pela expansão da infra-estrutura econômica.” (BAKHTIN/VOLOSHINOV, 1929:139).

primeira – denominada de materialismo histórico – é entendida como “[de um lado] uma teoria geral da estrutura e da dinâmica de qualquer modo de produção; de outro, é uma teoria da sequência histórica de modos de produção” (ELSTER, 1989:120), sendo que cada modo desses possui uma certa base econômica – onde há contradições entre as relações de produção e as forças produtivas – e uma superestrutura política e ideológica²⁰. A segunda visão, filosófica, foi influenciada pelos escritos de Hegel e baseia-se em uma perspectiva histórica de desenvolvimento (sociedade de pré-classes → de classes → de pós-classes), que se volta para um fim. Assim, a filosofia de Marx foi influenciada pela idéia dominante no século XIX de progresso como regra universal, de modo que o capitalismo seria apenas uma etapa do processo econômico, vindo a ser substituído pelo socialismo e pelo comunismo. Numa visão dialética, o comunismo, como sociedade sem classes, seria o resultado da luta dialética – a luta de classes.

A história, portanto, pode ser definida como “sucessão de diferentes gerações, cada uma das quais explora os materiais, os capitais e as forças de produção a ela transmitidas pelas gerações anteriores” (MARX, 1996:70). O desenvolvimento histórico se fundamentaria em três aspectos: (a) na produção de meios que possibilitem suprir as necessidades básicas de existência; (b) na produção de novos meios estimulada por novas necessidades geradas a partir das primeiras, e assim por diante; (c) no surgimento de famílias (economias domésticas) que, posteriormente, estariam

²⁰ A perspectiva de base e de superestrutura de Marx não parece postular uma relação de causalidade entre ambas, mas “afirma que tipos específicos de atividades políticas e intelectuais observados em sociedades de classes podem ser explicados por referência a formas igualmente específicas de organização econômicas.” (ELSTER, 1989:130).

vinculadas à idéia de propriedade privada. Esses três aspectos aproximam as necessidades e os modos de produção às relações cooperativas; ou seja, a história é feita a partir dos meios de produção mediados pelas relações (MARX, 1996).

Nesta perspectiva, as novas relações de produção instauradas por um novo sistema econômico criam condições para novas percepções e avaliações do mundo, que passam a entrar em relação de tensão com as avaliações e formas de ver o mundo anteriores. Essas contradições, ao se materializarem nos signos ideológicos, potencializam sua natureza polissêmica e pluriacentuada e, portanto, as disputas pela verdade e pelos sentidos. É na relação de choque entre os horizontes avaliativos – instaurado, na ótica marxista, pelos conflitos econômicos e de relações de produção – que os processos de mudança e de transformação linguístico-semântico-ideológicos podem ser vistos. Nesta abordagem, as revoluções sociais teriam um papel crucial na instauração de novas formas de percepção e de avaliação do mundo e, por tabela, de novas possibilidades semântico-ideológicas. Esse sentido ideológico, por sua vez, absorveria e modificaria os sentidos cristalizados, normatizados e dicionarizados.

Note-se que o viés marxista presente na linguística soviética dos anos 1920-50²¹: (i) reconhecia que a língua seria parte da superestrutura e, dessa forma, passaria por mudanças, ou seja, estágios de desenvolvimento de acordo

²¹ Um outro trabalho de peso da época, que trata do pensamento marxista foi de Polivanov, 1931, intitulado *Za marksistskoe yazykoznanie* [For Marxist Linguistics] (REZNICK, 2001). Salienta-se que a partir dos anos 1920, com as influências de Stalin, o pensamento marxista na política oficial se deteriorou; contudo, essa influência não atingiu diretamente o pensamento acadêmico devido à distância de muitos intelectuais da vida política, mesmo sendo eles vítimas de acusações de serem “protetores da cultura proletária” no decorrer da Revolução Cultural (1928-31) (BRANDIST, 2005).

com a base econômica de diferentes sociedades; (ii) postulava que as línguas não seriam “nacionais”, mas operariam conforme o funcionamento social de classes – línguas faladas pela mesma classe em diferentes países seriam mais semelhantes do que línguas faladas por classes diferentes em um mesmo país. (BRANDIST, 2005).

Distanciando-se desta visão tradicional, Bakhtin/Voloshinov (1929) afirmava que (i) a superestrutura não seria suficiente, conforme acreditava Marr (1865-1934) – fundador do marrismo, doutrina oficial na União Soviética entre os anos 1920 e 1950 –, para especificar as características do signo verbal, uma vez que esse desempenha o papel de mediador entre a infra-estrutura e a superestrutura: as condições materiais da vida e a divisão do trabalho estão em relação dialética com os valores ideológicos do signo; (ii) a comunidade linguística não poderia se identificar com uma única classe, em uma sociedade de classes, já que o signo linguístico, conforme Bakhtin/Voloshinov é plural, ou seja, é constituído por vários acentos de valores (PONZIO, 1998).

Ademais, Bakhtin/Voloshinov também se distancia da visão marxista tradicional quanto a dois outros aspectos: (a) a relação entre a realidade e as ideologias: para o filósofo russo, a ideologia não é apenas determinada pelas condições concretas, mas também determinante destas; (b) o lugar central conferido à dimensão econômica como reguladora das relações: embora a obra *Marxismo e Filosofia da Linguagem* mencione reiteradamente os efeitos da esfera econômica²² e

²² “A realidade dos fenômenos ideológicos é a realidade objetiva dos signos sociais. As leis dessa realidade são as leis da comunicação semiótica e são diretamente determinadas pelo conjunto das leis sociais e econômicas. A realidade ideológica é uma superestrutura situada imediatamente acima da base econômica.” (BAKHTIN/VOLOSHINOV, 1929:34).

das relações de produção nas formas de comunicação verbal, nota-se, nos escritos posteriores de Bakhtin, que essa centralidade vai sendo dissolvida especialmente pelas idéias de forças operantes sobre a língua e pelo dialogismo.

Assim, Bakhtin/Voloshinov diverge de um marxismo tradicional em que as relações intersubjetivas são determinadas pela base econômica das relações de produção. Para o filósofo russo, os sujeitos são tanto determinados como determinam sua relação com a língua e, por tabela, com outros sujeitos. Neste caso, o que as teorias marxista e bakhtiniana não parecem destrinchar é a maneira pela qual os sujeitos mudam sua forma de organização e relação social alterando, com isso, suas condições materiais de existência; ou seja, esclarece pouco os processos de mudança social (BERNARD-DONALS, 1994).

Embora Bakhtin não trate diretamente do tema da *história*, esta, visivelmente, realiza-se nos horizontes avaliativos dos sujeitos e, portanto, nos enunciados produzidos por esses sujeitos em dada realidade sócio-econômico-política de interação verbal. Ademais, embora a idéia de revolução ocupe um papel importante na teoria marxista, não se trata de pensar, no viés bakhtiniano, as mudanças linguísticas (semântico-axiológicas) atreladas às revoluções, dado que as mudanças são contínuas, ininterruptas, permanentes, operando localmente nas relações intersubjetivas, ou seja, no processo dialógico de negociação de sentidos.

Tendo feito essa apresentação e discussão geral da idéia de mudança/evolução de Bakhtin/Voloshinov, especialmente em relação à fase intelectual sociológica dos anos 1920-1930, passa-se a seguir a refletir mais especificamente sobre a noção de heterogeneidade e

diversidade (linguístico-discursiva) nos trabalhos de Bakhtin, fortemente presente em *O Discurso no Romance* (1934-35), em que o filósofo russo complexifica sua concepção enunciativa e plural de língua ao abordar as noções de plurilinguismo, heteroglossia (dialogizada), plurivocalidade e pluridiscursividade. Trata-se de pensar a língua como uma realidade heterogênea, mutável e dinâmica ao colocar em evidência sua realidade discursiva. Uma “mesma” língua (língua nacional, língua de trabalho, dialetos etc.) é habitada por uma variedade de vozes sociais, de linguagens sociais, de “pontos de vista específicos sobre o mundo, formas da sua interpretação verbal, perspectivas específicas objetais, semânticas e axiológicas” (p. 98), que estabelecem entre si relações dialógicas. Note-se que, embora Bakhtin defenda a coexistência de vozes plurais e sociais, não se trata de um relativismo, em que cada verdade ou ponto de vista exista de forma autônoma e monológica, mas de vozes que estabelecem entre si relações dialógicas, em que as verdades são construídas nas relações de sentido (e de poder) que estabelecem entre si²³. As relações dialógicas entre essas vozes sociais e ideológicas definem processos de evolução e mudança semântica e, por tabela, linguística.

A estratificação das línguas em linguagens sociais e a variabilidade de vozes ideológicas que ressoam nas línguas estão intrinsecamente vinculadas à relação entre língua, mundo e sujeitos. As forças sociais que operam no mundo, produzindo tanto homogeneizações como desestabilizações

²³ “We see no special need to point out that the polyphonic approach has nothing in common with relativism (or with dogmatism). But it should be noted that both relativism and dogmatism equally exclude all argumentation, all authentic dialogue, by making it either unnecessary (relativism) or impossible (dogmatism).” (BAKHTIN, 1929/1963: 69).

operam também sobre as percepções, as avaliações sociais, os regimes de subjetivação e os enunciados. Trata-se das forças centrípetas (oficiais) e centrífugas (não-oficiais), sendo que as primeiras atuam normalizando, unificando e apagando a heterogeneidade e as segundas atuam produzindo estratificações, variações e desestabilizações. No universo da língua-enunciado, “cada enunciação concreta do sujeito do discurso constitui o ponto de aplicação seja das forças centrípetas, como das centrífugas” (BAKHTIN, 1934-35:82).

Embora as forças centrífugas desestabilizem a dimensão oficial, elas não constituem um bloco homogêneo e único, mas são variadas, desordenadas, sem centro e distribuídas de forma desigual, produzindo estratificações das linguagens, práticas sociais e ideologias que circulam e caracterizam a vida cotidiana e trivial. Com isso, “a mudança linguística não é sistêmica, mas desordenada, produzida por eventos imprevisíveis da atividade cotidiana (...) ela não resulta de forças puramente abstratas (desequilíbrios sistêmicos), mas de ações de pessoas reais em resposta às suas vidas diárias” (MORSON & EMERSON, 2008:160). Dessa forma, é nas esferas móveis de circulação das ideologias cotidianas que os germes das mudanças sociais e linguísticas circulam e produzem desestabilizações, deslizos e pequenas transformações.

Como visto, o resultado da tensão entre as forças centrífugas e centrípetas é a produção da heteroglossia, que confere existência: (i) a uma pluralidade de vozes sociais em uma “mesma” língua; (ii) à relação dialógica de línguas e dialetos; (iii) à relação dialógica entre vozes sociais circulantes por diferentes línguas e dialetos; (iv) à hibridação de línguas/dialetos e vozes sociais. Essa heteroglossia é fruto de relações de sentidos, de tensão e de confronto existentes

em um mesmo espaço-tempo ou em temporalidades e espacialidades diferentes: “Nem os sentidos do passado, isto é, nascidos do diálogo dos séculos passados, podem jamais ser estáveis (concluídos, acabados de uma vez por todas): eles sempre irão mudar (renovando-se) no processo de desenvolvimento subsequente, futuro do diálogo” (BAKHTIN, 1970-71:410).

E dado que as forças centrífugas operam desestabilizando, desorganizando, desestruturando e conservando o caos e a abertura, a Linguística ou qualquer outro campo de estatuto científico não consegue lidar com essa realidade pluralizada e complexa, visto que objetifica, sistematiza e reifica seu objeto de estudo, o que se evidencia, por exemplo, na criação de dicionários e gramáticas como forma de normatização das línguas²⁴. Aliados a esta tradição centralizadora e unificadora da língua estariam, segundo Bakhtin, a poética de Aristóteles e de Agostinho, a teoria gramatical de Leibniz e o ideologismo de Humboldt ao, de formas diferentes, favorecerem

a vitória de uma língua proeminente (dialeto) sobre outras, a expulsão de certas línguas, sua subjugação, o esclarecimento graças à palavra verdadeira, a participação dos bárbaros e das camadas sociais numa língua única da cultura e da verdade, a canonização dos sistemas ideológicos, a filologia e seus métodos de estudo e ensino de línguas mortas (...) (BAKHTIN, 1934-35:81).

Com isso, o desafio da Metalinguística seria, a partir de um certo diálogo com a Linguística, focalizar o estudo da

²⁴ Sobre a normatização/gramatização da língua como tecnologia de poder, ver AUROUX (2009).

linguagem como um fenômeno singular, único e dialógico, integrante de uma realidade fluida, tensa e em constante movimentação, na qual indivíduos se constituem em sujeitos sociais. Uma direção temática de estudo metalinguístico que integre vozes sociais, língua-enunciado, contexto social e variabilidade gira em torno da noção de estilo, que será sucintamente desmembrada a seguir.

A relação entre estilo e gramática retoma a distinção entre língua-enunciado e língua-sistema ou entre tema e significação. Os estilos constituem os enunciados e estão sempre ligados à: situação social imediata de produção dos enunciados (às formas de interação verbal, os gêneros discursivos), ao tema do enunciado, a sua composição, às escolhas gramaticais (léxico, sintaxe, fonologia), ao tipo de relação do falante com os interlocutores, à relação de valor que o sujeito estabelece com o enunciado e à relação que o enunciado produzido estabelece com outros enunciados. Note-se, em especial, a relação entre estilo e gênero discursivo: uma dada forma de interação sócio-verbal constituída historicamente (gênero) define também estilos específicos que caracterizam, por exemplo, as linguagens científica, popular, familiar, jurídica etc. Assim, por um lado, mudanças sociais interferem nas formas de interação verbal (e estas influenciam aquelas), que produzem efeitos sobre os estilos e estes, por sua vez, afetam as formas da língua, sendo que os limites que diferenciam a língua e o enunciado ficam mais fluidos nos processos de variação/mudança:

Do nosso ponto de vista, é impossível estabelecer uma fronteira estrita entre a gramática e a estilística, entre o esquema gramatical e sua variante estilística. Essa fronteira é instável na própria vida da língua, onde algumas formas se encontram num processo de gramaticalização, enquanto

outras estão em vias de desgramaticalização, e essas formas ambíguas, esses casos limítrofes, é que apresentam maior interesse para o linguista; é justamente neles que se podem captar as tendências da evolução da língua (BAKHTIN/VOLOSHINOV, 1929:158-159)

Os enunciados e seus tipos, isto é, os gêneros discursivos, são as correias de transmissão entre a história da sociedade e a história da linguagem. Nenhum fenômeno novo (fonético, lexical, gramatical) pode integrar o sistema da língua sem ter sido percorrido um complexo e longo caminho de experimentação e elaboração de gêneros e estilos. (BAKHTIN, 1952-53:285)

Os processos de variação/mudança linguística têm como porta de entrada os gêneros discursivos, nos quais a história sócio-cultural e a história da língua se materializam. Os gêneros discursivos, neste caso, possuem uma memória discursiva que carrega formas (relativamente) cristalizadas da comunicação sócio-cultural-verbal: “Um gênero vive no presente, mas sempre relembra seu passado, seu início”²⁵ (BAKHTIN, 1929/1963:106). Quanto mais esses gêneros definem formas de interação verbal complexas e reificadas, mais eles tendem à estabilidade, sem, contudo, perderem seu caráter de singularidade. Diferentemente, os gêneros fortemente ligados às esferas cotidianas tendem a ser mais plásticos, maleáveis, adaptáveis e abertos a reacentuações e a hibridações, dado que nestas esferas as ideologias circulantes são heterogêneas, cambiantes e diretamente vinculadas à vida diária e concreta dos sujeitos.

²⁵ “A genre lives in the present, but always *remembers* its past, its beginning.”

Além do papel da realidade imediata (dos gêneros discursivos) na definição do estilo, há também a relação de valor que os sujeitos estabelecem com a língua e o objeto discursivo, o que afeta, por exemplo, as suas seleções gramaticais, lexicais, composicionais e a entonação utilizada. Os sujeitos estabelecem uma relação de valor com os enunciados alheios, impregnados de tons valorativos e expressividades alheias, modificando, reorganizando e reacentuando as palavras do outro e tornado-as suas. Os sujeitos ao elaborarem seu projeto discursivo também levam em conta o fundo valorativo do seu interlocutor, antecipando reações-respostas e moldando estilisticamente seu discurso. Ademais, o aspecto criativo atrelado às mudanças de significação se deve à apreciação valorativa: “a mudança de significação é sempre, no final das contas, uma *reavaliação*: o deslocamento de uma palavra determinada de um contexto apreciativo para outro” (BAKHTIN/VOLOSHINOV, 1929:135; grifo do autor).

Sobre o caráter pessoal da expressividade, Bakhtin/Voloshinov (1929:134) afirma: “quando exprimimos os nossos sentimentos, damos muitas vezes a uma palavra que veio à mente por acaso uma entonação expressiva e profunda [...] Quase todas as pessoas têm as suas interjeições e locuções favoritas [...]”. É na entonação, por ela residir na fronteira entre o verbal e o não-verbal e o dito e não-dito, que a palavra faz contato com a vida e que o locutor entra em contato com os ouvintes; nesse sentido, a entonação é, necessariamente, social (VOLOSHINOV, 1926:194). A noção de estilo, na filosofia de Bakhtin, coloca em relevo a relação entre o individual e o social: os sujeitos são socialmente constituídos, porém, é devido à heterogeneidade e ao plurilinguismo linguístico (estratificação da língua) que os

sujeitos são únicos e singulares ao fazerem suas escolhas, a partir de seus horizontes apreciativos, que são construídos na interação social.

Retomando a questão inicial, a relação entre língua e mudança social se dá, na perspectiva bakhtiniana, em um nível local: as relações intersubjetivas e dialógicas, ao envolverem processos de compreensão ativa, promovem deslocamentos e transformações dos acentos valorativos, das percepções e das formas de ação no mundo. A forma pela qual as mudanças locais poderiam gerar mudanças sociais mais amplas não parece ser o foco do pensamento apresentado. Note-se, nesta breve exposição, que a noção de mudança e variação linguística nos trabalhos de Bakhtin é complexa e está atrelada a uma concepção de língua tida como enunciado e que integra uma dada concepção de mundo e de sujeitos. Posto isto, a seguir apresenta-se e discute-se a noção de sujeito implicada naquela tríade.

4. Língua, discurso e sujeitos

Levando em conta a relação intrínseca entre língua e sujeito, propõem-se dois pontos de aproximação entre estes, a partir da concepção de dialogismo: (i) o sujeito se constitui na sua relação dialógica com outros sujeitos, e sua consciência, que é constituída ideologicamente, o caracteriza como um sujeito social; e os enunciados, por sua vez, não existem em si mesmos: eles estabelecem entre si um tipo de relação de sentido que é *dialógica*. Tal relação ocorre entre as línguas, os dialetos, os estilos, as obras, as produções culturais etc. e corresponde a diferentes vozes, percepções, sentidos e ideologias que se confrontam. Tudo que é dito/escrito se remete a um outro enunciado ou anuncia uma atitude

responsiva, que é também enunciado: é desta maneira que os enunciados são dialógicos e nenhum deles existe em si mesmo. Mesmo o monólogo solitário é dialógico: seus “outros” estão implícitos nos enunciados pronunciados.

(ii) Além disso, assim como o sujeito, cada enunciado é único, singular e individual. Entretanto, tal singularidade não significa que os enunciados (ou as consciências) não estejam marcados por enunciados alheios; o que ocorre é que na medida em que os enunciados são usados por um dado sujeito – com uma certa intenção discursiva e um horizonte ideológico, em uma certa situação social e com a presença de um destinatário –, eles ficam marcados pela expressividade daquele sujeito. Note-se que a expressividade da língua é conferida, por um lado, pela realidade concreta e, por outro, pela intenção discursiva do locutor. A *entonação expressiva*, muito comum na comunicação verbal, é uma das formas de expressão da relação valorativa do locutor com o seu objeto.

É na entonação, por ela residir na fronteira entre o verbal e o não-verbal e o dito e não-dito, que a palavra faz contato com a vida e que o locutor entra em contato com os ouvintes; nesse sentido, a entonação é, necessariamente, social. Ainda no plano comparativo da singularidade, talvez se possa estabelecer a seguinte relação: assim como a singularidade do enunciado se define, principalmente, pelos seus aspectos expressivos, de forma semelhante, a singularidade dos sujeitos pauta-se na relação de valor que eles estabelecem com seus objetos de discurso (expressividade). Reitera-se, contudo, que os traços de individualidade e de elaboração estilística são apenas possíveis se considerarmos a inter-relação de um dado discurso com discursos alheios sobre o mesmo objeto. E é devido à linguagem estar povoada por discursos de outros

que “dominá-la, submetê-la às próprias intenções e acentos é um processo difícil e complexo” (BAKHTIN, 1934-35:100).

Ademais, a concepção de sujeito de Bakhtin atrelada a uma concepção de língua como dialógica e discursiva coloca em tela pelo menos duas leituras possíveis de sujeito em sua obra: uma que se alia às teorias que proclamam a morte do autor, dado que o sujeito estaria imerso na heterogeneidade e na relação com a alteridade; e outra que atribui autoria e um lugar de resgate do sujeito, recolocando a questão da identidade e de atribuição de voz ao sujeito (SÉRIOT, 2005).

Embora os sujeitos não existam fora da ideologia, pois são constituídos intersubjetivamente pela língua-enunciado, isso não impede que eles estabeleçam com a língua uma relação dialógica, uma vez que todo enunciado é embebido por palavras alheias, responde ou antecipa uma resposta futura e sempre se volta para um destinatário. Os sujeitos, ao estabelecerem uma relação de valor com seu projeto discursivo, povoam os recursos linguísticos que selecionam com expressividade. Mesmo estando imersos na ideologia, os sujeitos mantêm uma certa autoria (sem ser autônoma) sobre os enunciados que produzem, pois, ao tornarem os enunciados alheios em seus enunciados, assumem uma posição singular de resposta às linguagens que os interpelam, ainda que essa resposta seja também ideológica e social, porém singular na medida em que está impregnada de expressividade e se realiza como um evento único, em um dado contexto imediato e amplo, envolvendo determinados participantes, uma dada finalidade discursiva e um dado gênero discursivo. É nesta relação de autoria e de resposta aos enunciados que os interpelam, que os processos de variação e de mudança linguístico-discursiva ocorrem.

Os sujeitos se constituem neste espaço de tensão entre o reproduzido e o novo: por um lado, a repetição de um dado recurso linguístico – gramatical, lexical, fonológico, morfológico – e, por outro, a singularidade que provém da relação dialógica que os sujeitos estabelecem com a língua, impregnando os recursos da língua e as palavras alheias com sua expressividade e valores, embora esses sejam também sociais, mas não necessariamente idênticos aos enunciados alheios. Os sujeitos habitam e se constituem nas fronteiras entre as forças de fechamento e de abertura, entre o monologismo e o dialogismo, entre o dado e o novo.

Ao ocuparem a posição de fronteira, os sujeitos se elaboram e se constituem ética e esteticamente na relação com o outro, em que “a forma do vivenciamento concreto do indivíduo real é a correlação entre as categorias imagéticas do *eu* e do *outro*” (BAKHTIN, 1920-23:35). *Eticamente*, assumem uma posição espaço-temporal e axiológica única no mundo, respondendo dialogicamente aos enunciados alheios a partir desta posição. Os sujeitos ocupam determinados espaços sociais que, física e axiologicamente, são espaços singulares: duas pessoas não podem ocupar, simultaneamente, os mesmos espaços, a partir dos quais seus pontos de vista se organizam²⁶. Tais espaços marcam a singularidade e a responsabilidade (estar compelido a responder/assumir uma posição) dos sujeitos:

Nós somos responsáveis no sentido de que somos compelidos a responder [...] Cada um de nós ocupa um lugar na existência que é

²⁶ Para Bakhtin, os espaços ocupados pelos indivíduos se diferenciam “not only because our bodies occupy different positions in exterior, physical space, but also because we regard the world and each other from different centers in cognitive time/space” (HOLQUIST, 1990:21).

unicamente nosso; mas, longe de ser um privilégio [...] a singularidade do lugar que eu ocupo na existência é, no sentido mais profundo da palavra, uma responsabilidade (answerability) [...] nós devemos continuar a elaborar respostas enquanto estivermos vivos²⁷ (HOLQUIST, 1990:30)

Ademais, o aspecto dialógico também antecipa uma resposta do outro, sendo que o ouvinte não é alguém passivo na interação sócio-verbal – sua réplica e resposta provoca um outro discurso-resposta; trata-se, neste caso, de uma compreensão ativa por parte do ouvinte, pois é sobre o fundo apreciativo do ouvinte que a enunciação atua: toda compreensão dialógica implica uma atribuição de valor. Por compreensão, Bakhtin (1919-1921:35) entende que “compreender um objeto é compreender meu dever em relação a ele (a atitude ou posição que devo tomar em relação a ele), isto é, compreendê-lo em relação a mim mesmo [...] e isso pressupõe minha participação responsável, e não uma abstração de mim mesmo”. Trata-se, portanto, de uma compreensão ativa. É nesse sentido que o sujeito é visto como ativo e criador – assumindo uma certa posição política e ética na vida.

Esteticamente, os sujeitos, ao posicionarem-se externamente em relação ao outro, podem conferir-lhe um fechamento, um acabamento temporário fruto de um olhar que vê efetivamente (e não mentalmente) a totalidade do outro, mas que é incapaz de ver a própria totalidade exterior:

²⁷ “We are responsible in the sense that we are *compelled* to respond [...] Each one of us occupies a place in existence that is uniquely ours; but far from being a privilege [...] the uniqueness of the place I occupy in existence is, in the deepest sense of the word, an answerability [...] we must keep on forming responses as long as we are alive.”

[...] o homem tem uma necessidade estética absoluta do outro, do seu ativismo que vê, lembra-se, reúne e unifica, que é o único capaz de criar para ele uma personalidade externamente acabada; tal personalidade não existe se o outro não a cria. (BAKHTIN, 1920-23:33)

A dimensão estética, que instaura o papel central do outro na confecção de uma auto-realização faz com que a noção de responsabilidade incorpore, necessariamente, uma direcionalidade, tornando a intersubjetividade fundante da responsabilidade.

Palavras finais

Este capítulo teve como pretensão apresentar e discutir a complexidade envolvida na relação entre língua, sujeitos e mundo a partir de uma abordagem filosófico-discursiva que tematiza essa relação a partir de um espaço de tensão entre novidade e reiteração, abertura e fechamento, dispersão e centralização, singularidade e repetição, diálogo e monólogo, convívio e solidão, unilinguismo e plurilinguismo, devir e história, entre outros. Neste caso, estão em jogo as clássicas oposições entre sentido e forma, alteridade e identidade, estabilidade e mudança, cujos limites, na abordagem bakhtiniana, tendem a ser estremecidos ou dissolvidos.

Em alguns casos, essa abordagem parece contraditória, vaga ou imprecisa, o que, muito longe de sinalizar alguma “fraqueza” de pensamento, aponta para (i) a natureza dialógica e plurivocal de seus escritos, especialmente aqueles em torno dos quais há dúvidas sobre questões de autoria; (ii) a importância de uma leitura fina que busque um olhar sobre o “conjunto da obra” de forma a se estabelecer uma relação dialógica entre os enunciados de

diferentes fases da produção bakhtiniana; (iii) a transdisciplinaridade do pensamento bakhtiniano que incorpora misturas, diálogos (e, por isso, possibilidades de contradições) entre abordagens filosóficas, sociológicas, literárias e epistemológicas; (iv) a nebulosidade, sutileza e porosidade que caracterizam o pensamento fronteiriço.

IDENTIDADE E ALTERIDADE

A identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de uma falta de inteireza que é “preenchida” a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros.

Stuart Hall

1. Introdução

Muito já se falou sobre a noção de identidade, sobre a dificuldade em fixá-la em um conceito aplicável, sobre sua fragmentação na modernidade tardia e, sobretudo, em sua relação direta com a alteridade. Escritores, célebres e desconhecidos, já traçaram, em algum momento de seus trabalhos, notadamente nas ciências humanas, umas poucas linhas apresentando considerações sobre este tema e a importância da identidade para a compreensão do indivíduo no mundo. De acordo com a etimologia da palavra, identidade tanto é o que torna único, o mesmo, inconfundível, quanto o que aproxima, por semelhança, de outro. O foco de atenção, neste capítulo, recai sobre o sentido duplo do identificar-*se* e do identificar-*com*. A empreitada inicia-se com o conhecimento da trajetória de definição da identidade pessoal, ao considerar o sentido de descentramento do sujeito na pós-modernidade. Importa, igualmente, estender o entendimento da estrutura interna da identidade, em relação à alteridade, para o domínio da ética.

A linguagem desempenha, neste sentido, um papel fundamental para a compreensão e problematização da dimensão ética nas relações interpessoais.

2. A Trajetória da Identidade

No livro *A identidade cultural na pós-modernidade*, de Stuart Hall, encontra-se um panorama esquemático da história da noção do sujeito moderno, no qual o sociólogo aponta as definições básicas e recorrentes da identidade desde o século XVI até a modernidade tardia. Hall questiona o entendimento consensual de que as identidades modernas estão sendo “descentradas” e, para analisar as implicações dessa afirmação, ele parte da tipificação de três concepções de sujeito: a do Iluminismo, a sociológica e a pós-moderna. A concepção do sujeito do Iluminismo apresenta-o “como um indivíduo totalmente centralizado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação” (2006:10). A crise desse sujeito, que se descobre não tão centralizado como se imaginava, diante das transformações da modernidade, faz surgir o sujeito sociológico, que “refletia a crescente complexidade do mundo moderno e a consciência de que este núcleo interior do sujeito não era autônomo e auto-suficiente, mas era formado na relação com outras pessoas importantes para ele, que mediavam para o sujeito os valores, sentidos e símbolos – a cultura – dos mundos que ele/ela habitava” (HALL, 2006:11). As relações interpessoais e sociais, mediadas por estes referentes da cultura e da nacionalidade, deixam de representar suportes seguros para a determinação da identidade, que entra novamente em crise produzindo o sujeito pós-moderno “conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. A

identidade torna-se uma ‘celebração móvel’” (HALL, 2006:13). Dentro de um sistema dialético, a cada nova ruptura da concepção do sujeito, nasce uma nova, que busca, no limite, estabelecer um acordo entre o sujeito e o mundo social. De qualquer forma, é possível ainda definir, sistematicamente, dois outros tipos de sujeitos anteriores ao período renascentista: o sujeito clássico, que inspira a concepção do sujeito do Iluminismo; e o sujeito medieval, que, como defende Peter Hidu (2004), oferece as bases da concepção do sujeito moderno, ou sociológico. O que marca de fato a diferença entre estes dois e os três tipos de sujeitos apontados por Hall é a libertação da consciência individual do domínio dos sistemas religiosos, pagão e cristão. Essa liberdade do sujeito do controle de um poder externo colocou o indivíduo no centro do universo, com a capacidade de investigar, questionar e decifrar os mistérios da Natureza. Mas, outras formas de poder, externos ao sujeito, substituíram o poder do *panteon* e da igreja – as instituições governamentais e não-governamentais.

Ainda era possível, no século XVIII, imaginar os grandes processos da vida moderna como estando centrados no indivíduo “sujeito-da-razão”. Mas à medida que as sociedades modernas se tornavam mais complexas, elas adquiriram uma forma mais coletiva e social. As teorias clássicas liberais de governo, baseadas nos direitos e consentimentos individuais, foram obrigadas a dar conta das estruturas do estado-nação e das grandes massas que fazem uma democracia moderna. As leis clássicas da economia política, da propriedade, do controle e da troca tinham de atuar, depois da industrialização, entre as grandes formações de classe do capitalismo moderno. (HALL, 2006:30)

Hall aponta dois importantes eventos que contribuíram para impulsionar novos fundamentos conceituais para o sujeito moderno: a biologia darwiniana, que coloca o foco da racionalidade humana na Natureza, e as novas ciências sociais, que localizam o indivíduo em processos de grupo, sujeito às normas coletivas. Esses eventos desencadearam uma nova concepção do sujeito racional que será modificada, a partir da segunda metade do século XX, por uma série de rupturas nos discursos do conhecimento moderno promovendo a configuração do sujeito pós-moderno. O sociólogo aponta cinco processos dessa série: a filosofia marxista; a psicanálise freudiana; a linguística de Ferdinand Saussure; a genealogia foucaultiana; e a teoria crítica feminista. A filosofia marxista, que apesar de ter sido elaborada no século XIX, teve grande impacto no século XX, sobretudo na década de 60, com as obras de seus seguidores, marca a negação de uma essência universal do homem. Essa negação foi concluída a partir da afirmação de Karl Marx de que os indivíduos fazem a história, mas apenas sob condições externas à sua vontade. Eles podem agir apenas segundo “as condições históricas criadas por outros e sob as quais eles nasceram, utilizando os recursos materiais e de cultura que lhes foram fornecidos por gerações anteriores” (HALL, 2006:34-35). A teoria psicanalítica de Sigmund Freud, com a descoberta do inconsciente, coloca em xeque o conceito do sujeito cognoscente e racional provido de uma identidade fixa e unificada. O processo de aprendizagem e formação da individualidade tem início, nessa concepção, na infância e nas relações que a criança estabelece com os outros, o que equivale a dizer que a identidade é algo que se forma ao longo dos anos, e permanece incompleta, está sempre “em processo”. A linguística estrutural, desenvolvida por

Ferdinand Saussure, coloca o foco da discussão sobre a identidade na linguagem, demonstrando que o indivíduo não é o autor das afirmações que faz ou dos significados que expressa, pois a língua é um sistema social e não há sistema individual. Além disso, a relação de assimetria entre significante e significado é representativa da ausência de auto-centramento do sujeito, uma vez que ele não pode controlar a recepção daquilo que comunica. A filosofia de Michel Foucault representa uma espécie de “genealogia do sujeito moderno”, que alia a subjugação do sujeito (marxista) à manipulação do discurso (linguística) na construção de poderes disciplinares. Estes poderes são responsáveis por produzir “um ser humano que possa ser tratado como um corpo dócil”, o que está na contramão do sentido de sujeito unificado e auto-centrado. O último processo revelador do sujeito pós-moderno é, de acordo com Hall, o movimento social do feminismo, que também se configura como uma teoria crítica. Essa teoria nasce no embalo das rebeliões de 68 e se fortalece com os Estudos Culturais, desenvolvendo as pesquisas sobre gênero e sexualidade. O movimento defende que a identidade é política, que os processos de identificação do indivíduo são determinados por regras e leis externas ao próprio sujeito, e que a compreensão da noção de identidade não comportava, no sujeito moderno, a diferença entre os gêneros.

O mapeamento histórico das concepções de sujeito, feito por Hall, aponta para dois pontos de tensão que serão problematizados ao longo deste ensaio: (i) o fato de que o sujeito moderno surgiu no meio da dúvida e do ceticismo metafísico demonstra que ele *nunca* foi estabelecido e unificado como essa forma de descrevê-lo parece sugerir (2006:27); (ii) a sensação de uma identidade unificada, desde

o nascimento até a morte, existe apenas porque se constrói uma cômoda e confortadora “narrativa do eu”.

Hall chama a atenção para o fato de que os discursos sobre o nascimento do sujeito moderno e o descentramento do sujeito pós-moderno escondem nuances que devem ser investigadas. No caso deste ensaio, em especial, interessa observar, como fez Hall, que o sujeito moderno não é unificado como os discursos sobre ele fazem acreditar. A associação entre os postulados de Descartes e Locke oferece indícios para a compreensão da dupla estrutura da identidade. Descartes colocou o foco do sujeito na mente, em sua capacidade de racionalização, mas postulou a existência da substância espacial, a matéria, mesmo que não tenha dado a ela uma atribuição significativa no processo cognitivo do sujeito. Locke, por outro lado, atribuiu valor à experiência como forma de conhecimento – a identidade, como mesmidade, é “uma identidade que permanecia a mesma e que era contínua com seu sujeito” (HALL, 2006:27), o que leva a interrogar pela ipseidade. Nota-se, portanto, um traço de dualidade que desmistifica a idéia de um sujeito unificado. Quanto à noção do sujeito social, a dualidade da identidade está marcada nas referências do espaço “interior”, autônomo e auto-suficiente, em relação com o espaço “exterior”, dos valores, dos outros indivíduos, das culturas, etc. O extremo oposto desses dois é o multifragmentado sujeito pós-moderno, composto não de uma ou duas, mas de várias identidades, contraditórias, na maioria das vezes.

O filósofo Paul Ricoeur também apresenta uma configuração para a identidade pessoal, baseada em uma nova noção do sujeito humano, que não é a do *Cogito* exaltado de Descartes nem, tão pouco, a do *Cogito* humilhado de Nietzsche. Para Ricoeur, inspirado na filosofia reflexiva

americana, o homem é uma mediação imperfeita, ou seja, um *Cogito* ferido. Ricoeur marca o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito, como ela se exprime na primeira pessoa do singular: “eu penso” e “eu sou”. Segundo o filósofo, a identidade pessoal se define a partir de quatro questões: - Quem fala? - Quem age? - Quem se conta (narra)? - Quem é o sujeito moral da imputação? A investigação em torno da identidade pessoal promoverá o diálogo de Ricoeur com David Hume, para quem não existe uma permanência do sujeito na multiplicidade de suas experiências. Segundo Hume, quando o sujeito se interroga sobre suas experiências, ele só encontra a multiplicidade de percepções e nada nelas indica a permanência do sujeito. Uma proposição intermediária entre a de Locke e a de Hume, que implica a questão da temporalidade, virá com Derek Parfit que, apoiado na neurociência e na literatura de ciência-ficção, afirmará a condição de uma identidade variante que irá se unir como fato complementar ao processo físico-químico da percepção. Ricoeur não se fecha num dualismo ontológico entre corpo e alma, e também não se deixa ser levado por um esvaziamento reducionista da identidade pessoal. Ele prefere, com as fontes da fenomenologia, restabelecer um dualismo semântico. Na mesma linha de Parfit, Ricoeur considera a temporalidade um fator decisivo na compreensão da identidade pessoal e, a fim de ampliar sua proposição, recorrerá ao entendimento, proposto por Agostinho, do tempo como distensão da alma:

Quem, por conseguinte, se atreve a negar que as coisas futuras *ainda* não existem? Não está já no espírito a expectativa das coisas futuras? Quem pode negar que as coisas pretéritas *já* não existem? Mas está ainda na alma a

memória das coisas passadas. E quem contesta que o presente carece de espaço, porque passa num momento? Contudo, a atenção perdura, e através dela continua a retirar-se o que era presente. Portanto, o futuro não é um tempo longo, porque ele não existe: o *futuro longo é apenas a longa expectativa do futuro*. Nem é longo o tempo passado porque não existe, mas o *passado longo* outra coisa não é senão *a longa lembrança do passado* (AGOSTINHO, 1973:255)

O tempo como distensão da alma impõe uma *discordância* ao anseio pessoal de *concordância*, ou seja, suscita uma vontade de poder instaurar a ordem sobre a desordem. A forma de estabelecer essa ordem impõe uma consonância narrativa à dissonância temporal, que nada mais é que a confortável “narrativa do eu”, indicada por Hall. A dissonância é, portanto, uma condição do sujeito assim como o desejo da consonância, por isso, a identidade pessoal não pode ser pensada fora da condição da temporalidade humana. É seguindo essa constatação que Ricoeur propõe que a identidade seja entendida em suas duas componentes, como mesmidade e como ipseidade. A identidade-idem, ou identidade mesmidade, é entendida no quadro da “comparação”, pois está relacionada com reconhecimento do “idêntico”. Na dimensão da identidade-mesmidade, conhecer é identificar, no princípio de permanência no tempo, como sendo o “mesmo”. A palavra de ordem da identidade-mesmidade é o *caráter*, que é o conjunto de marcas distintivas que permitem o reconhecimento de um indivíduo como sendo o mesmo. O caráter serve tanto para a determinação da identidade pessoal quanto para a identidade de uma comunidade, pois funciona em um sistema de *identificações-com valores, normas, ideais, heróis*, nos quais a comunidade se *reconhece*: “O reconhecer-se no contribui para o reconhecer-se

com...” (RICOEUR, 1991:147). É no caráter que o *idem* e o *ipse* tentam coincidir, porque a mesmidade é o suporte e o acesso à ipseidade. A identidade-ipseidade, assim como a mesmidade, está atrelada à permanência do sujeito no tempo, mas a sua forma é definida pela pergunta *quem sou eu?* A palavra de ordem, agora, para a identidade-ipse é *promessa*. Trata-se da dimensão reflexiva do *si* – como o sujeito se reconhece e como é reconhecido pelo outro. A identidade-ipseidade é a promessa da palavra dada, que, ao ser mantida, assegura a *manutenção do si* e não se deixa inscrever, como o caráter, na dimensão de alguma coisa em geral, mas unicamente na do *quem?* É preciso a mesmidade para se ascender à ipseidade, mas elas são distintas. O ponto de contato da identidade-ipse com a identidade-idem está no *reconhecer-se com*. A identidade-ipse é a forma como o sujeito “é” no mundo.

A dupla estrutura da identidade proposta por Ricoeur estabelece a relação entre o “eu” e o “outro”. Grosso modo, o descentramento do sujeito pós-moderno, questionado por Hall, está no domínio da mesmidade, num primeiro momento, que é o da identificação, e no da ipseidade, no segundo momento, porque é ela que justifica o anseio de pertencimento. O jogo dialético que se estabelece entre elas direciona a discussão para o campo da ética. Mas para chegar ao ponto exato dessa investigação e da relação identidade-alteridade é preciso definir o objeto de análise. Parece ser consenso entre filósofos, antropólogos, literatos, linguistas, entre outros, que esse objeto é, por excelência, a linguagem. Os cinco processos apontados por Hall como destabilizadores da compreensão unificada da identidade cartesiana são, em última instância, discursos. Para Mikhail Bakhtin, o estudo sobre a linguagem inicia-se com a palavra, que serve de expressão de *um* em relação ao *outro*:

Através da palavra, defino-me em relação ao outro, isto é, em última análise, em relação à coletividade. A palavra é uma espécie de ponte lançada entre mim e os outros. Se ela se apóia sobre mim numa extremidade, na outra se apóia sobre o meu interlocutor. A palavra é o território comum do locutor e do interlocutor (BAKHTIN, 1981:100).

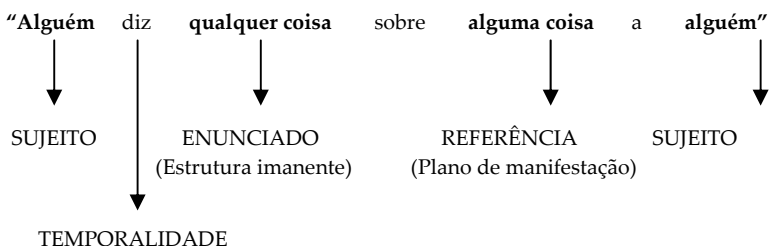
Ricoeur defende a mesma posição que Bakhtin e, por isso, define o equivalente discursivo da identidade-ipse: o pronome reflexivo “si”. Esta forma reflexiva representa as terceiras pessoas do singular e do plural – “cair em si”, “fez por si” – e, em aproximação com o termo “se” dos verbos no modo infinitivo, se torna reflexivo. Essa constatação autoriza o filósofo a afirmar que o “si”, em francês, designa o reflexivo de todos os pronomes pessoais. Nesse sentido, as formas reflexivas no discurso dizem algo a respeito da identidade-ipse, pois a forma canônica, de interesse filosófico, é o *designar-se*.

Antes de indicar a configuração da identidade e da alteridade na linguagem, é necessário, pois, compreender o seu funcionamento interno.

3. A Linguagem, a Alteridade e a Ética

A linguagem é utilizada tanto para definir como para desarticular conceitos. O seu princípio básico é a comunicação e ela se constitui, como Saussure demonstrou, em um sistema de funcionamento analisável. Assim como é possível a separação conceitual entre língua e linguagem, deve-se separar o sistema fechado de signos de toda a referência a um mundo. Atento às pesquisas e constatações linguísticas, Ricoeur considera a seguinte estrutura de comunicação para formular uma hermenêutica que compreenda a linguagem no nível de produções como

poemas, narrativas e ensaios, quer sejam literários ou filosóficos:



Ricoeur buscou encontrar instrumentos funcionais para compreender o fenômeno da linguagem como um todo, não só como estrutura nem só como acontecimento, mas como um sistema de conversão incessante de um no outro por meio do discurso. O filósofo substitui o termo “linguagem” por “discurso”, foco de sua investigação. Essa substituição visa “não só salientar a especificidade desta nova unidade em que se apóia o discurso, mas também legitimar a distinção entre a semiótica e a semântica como as duas ciências que correspondem a duas espécies de unidades características da linguagem, o signo e a frase” (RICOEUR, 2000:19). Todos os elementos da frase configuram, no nível do discurso, referenciais de conceitos caros à filosofia e, por isso, Ricoeur inicia sua proposição por esta unidade de sentido. A frase é o ponto de junção entre a estrutura interna e externa do discurso, pois cada um de seus elementos, dentro do conjunto, possui também um sentido interno e outro externo à frase. No caso da temporalidade, por exemplo, há na frase os índices internos, tais como o verbo, o advérbio, as interjeições, que irão “conduzir” o sentido da temporalidade externa. A temporalidade interna do discurso é fixa, imutável e virtual, já

a temporalidade externa, a do evento, dialoga com a interna podendo modificá-la semanticamente.

O discurso é o evento da linguagem no plano da manifestação e é o “discurso como evento” que interessa a Ricoeur, visto que é na instância do discurso que a linguagem tem uma referência. O movimento dialético da relação entre sentido (frase) e referência (mundo) é produtor de sentidos sobre o sujeito, sobre sua experiência de mundo: “É porque existe primeiramente algo a dizer, porque temos uma experiência a trazer à linguagem que, inversamente, a linguagem não se dirige apenas para os significados ideais, mas também se refere ao que é” (RICOEUR, 2000:33). O discurso é uma tentativa renovável de exprimir o pensável e o dizível da experiência humana. Ricoeur concentra a atenção no fato de a renovação do discurso estar centrada na palavra e na sua característica polissêmica.

A fim de estabelecer a junção entre o texto e a ação (experiência), Ricoeur recorre aos atos de fala postulados pela filosofia da linguagem, notadamente aos trabalhos de John Searle e John L. Austin: (i) atos locucionários: definem a própria operação predicativa – dizer alguma coisa sobre alguma coisa; é o ato de fala propriamente dito; (ii) atos ilocucionários: consistem em fazer algo ao dizer; é o ato que se realiza na linguagem; a enunciação conta “como”: constatação, promessa, ordem, conselho; etc.; (iii) atos interlocucionários ou alocucionário: são aqueles que contam com o interlocutor para que haja ilocução; (iv) atos perlocucionários: são os que não se realizam na linguagem, mas pela linguagem; grosso modo, é a ação-reação do interlocutor, o efeito produzido pelo ato de linguagem. Esses atos de linguagem identificam a dimensão ilocucionária do discurso, ou seja, que nele está presente a intenção de

comunicabilidade e a expectativa do reconhecimento no próprio ato intencional. Como afirma Ricoeur, “esta reciprocidade de intenções é o evento do diálogo. O suporte deste evento é a ‘gramática’ do reconhecimento incluída na significação intentada” (RICOEUR, 2000:30). Mas este diálogo, no primeiro nível de compreensão mútua, não se dá sem ruído, provocando o mal-entendido, pois as palavras são polissêmicas. Cabe ao contexto do discurso filtrar a polissemia das palavras e reduzir a pluralidade das interpretações possíveis. Com isso, ele limita, em certa medida, a dimensão polissêmica da própria frase e determina o sentido. Com base nesse processo, Ricoeur afirma que somente a dialética do sentido (frase) e da referência (mundo) pode dizer alguma coisa acerca da relação entre linguagem e a condição ontológica do ser-no-mundo (RICOEUR, 2000:32).

Todas as considerações anteriores tratam da frase como um evento oral e escrito, entretanto, Ricoeur irá se ater à especificidade do texto escrito, tendo em vista que esse é, por excelência, o objeto da hermenêutica. O filósofo justifica sua opção por considerar a escrita como a plena manifestação do discurso, onde a dialética entre evento e significação é explícita, visto que está representada e, em certo sentido, fixada. Para tratar da especificidade da escrita, Ricoeur recorre aos principais fatores da comunicação estabelecidos por Roman Jakobson – a mensagem, o meio (canal), o código, a referência, o locutor e o interlocutor. O filósofo estabelece relações entre “o que é dito?”, “como é dito?”, “a quem é dito?” e “por quem?” (RICOEUR, 2000).

1. **Mensagem e meio:** na escrita há a fixação da significação do discurso, não do evento do discurso; a fixação do discurso humano na escrita é, além da preservação de

uma possível destruição, uma mudança de sua função comunicativa refletida nos outros componentes.

2. **Mensagem e Locutor:** sai o face a face do diálogo e entra o ato de leitura. Com o discurso escrito, a intenção do autor e o significado do texto deixam de coincidir. A inscrição da mensagem confere autonomia semântica ao texto. O que o texto significa interessa agora mais do que o autor quis dizer, quando o escreveu. Nesse sentido, não há mais “locutor”, mas “autor” do texto.
3. **Mensagem e interlocutor:** no discurso falado o interlocutor está presente e é conhecido, já no discurso escrito o leitor está ausente e só existe virtualmente. Uma obra cria o seu público. A hermenêutica começa onde o diálogo acaba.
4. **Mensagem e código:** Ricoeur fala em especial da linguagem estética, que marca os gêneros literários, mas esse valor na escrita comum pode ser entendido como a “assinatura” técnica do texto. Existe produção quando uma forma se aplica a alguma matéria de modo a configurá-la. O texto combina a condição de inscrição com a textura própria das obras geradas pelas regras produtivas da composição textual/literária.
5. **Mensagem e referência:** todas as referências da linguagem oral se baseiam em mostrações, que dependem da situação percebida como comum pelos membros do diálogo, sendo assim situacionais. A ausência de uma situação comum gerada pela distância espaço-temporal entre o escritor e o leitor; o cancelamento

do aqui e agora absoluto, pela substituição das marcas externas materiais da voz, da face e do corpo do locutor como a origem absoluta de todos os lugares no espaço e no tempo; e a autonomia semântica do texto que o separa do presente do escritor e o abre a um âmbito indefinido de leitores potenciais num tempo indeterminado – todas essas alterações refletem no caráter ostensivo da referência.

Ricoeur dá ênfase à relação da mensagem com a referência, ou seja, da linguagem com o mundo e ao apagamento da referência ostensiva e descritiva, que liberta um poder de referência para aspectos do modo de ser-no-mundo do indivíduo que não encontram equivalência nos valores referenciais das expressões metafóricas. É, nesse sentido, que o distanciamento entre o autor e o leitor imediato, garantido pela escrita, é fundamental para o controle da exteriorização intencional do discurso. O distanciamento significa mais que um hiato espaço-temporal, trata-se de um traço dialético entre compreensão e auto-compreensão, que permite o conhecimento do passado e a “tradução” dessa cultura, no sentido hermenêutico – apropriar-se e tornar “seu” o que é alheio. Este distanciamento também ocorre, de maneira especial, na apreciação do discurso artístico, pois é ele que possibilita, principalmente nas narrativas ficcionais, que o leitor se aproprie do mundo mimetizado como sendo “seu”. Ricoeur acrescenta à sua defesa da escrita o seu valor icônico: “A iconicidade é a reescrita da realidade. A escrita, no sentido limitado da palavra, é um caso particular de iconicidade. A inscrição do discurso é a transcrição do mundo e a transcrição não é a reduplicação, mas metamorfose” (RICOEUR, 2000:53).

Outra proposição ricoeuriana para o entendimento do discurso como evento é o da associação da teoria da metáfora com a teoria do símbolo. Ricoeur analisa a evolução da metáfora, desde o seu uso na retórica, a fim de propor-lhe uma nova compreensão. Nas proposições clássicas, a metáfora é vista como uma figura do discurso que diz respeito à denominação, ela representa uma extensão do sentido de um termo a partir do desvio de seu sentido literal. O desvio é possível pela semelhança que fundamenta a substituição. Contudo, a significação substituída não representa nenhuma inovação de sentido, não oferecendo nenhuma informação nova acerca da realidade. Na nova compreensão, proposta por Ricoeur, atrelada à dinâmica da frase, a metáfora é um fenômeno de predicação, e não de denominação. Afinal, a metáfora não existe *per se*, mas em uma e por uma interpretação. A partir desse entendimento, Ricoeur propõe duas conclusões: (i) as metáforas genuínas não são passíveis de tradução, o que só ocorre com as metáforas de substituição, onde o sentido literal é recuperado; (ii) as metáforas não são ornamentos do discurso, porque oferecem um novo sentido, elas dizem algo novo sobre a realidade. Quanto ao símbolo, Ricoeur distingue dois momentos deste que lhe conferem uma natureza estrutural específica quando participa da dinâmica da frase: o momento semântico e o não-semântico. Da mesma forma que a metáfora, o símbolo, no nível do enunciado, apresenta uma tensão entre o significado primeiro e o excesso de significado, assim como oferece novas possibilidades de articulação conceitual da realidade pela assimilação de campos semânticos até então separados. A diferença específica entre metáfora e símbolo reside em seu momento não-semântico: “A metáfora ocorre no universo já purificado do *logos*, ao passo que o símbolo hesita na linha divisória entre o *bios* e o *logos*. Dá testemunho da

radicação primordial do Discurso da Vida. Nasce onde a força e a forma coincidem” (RICOEUR, 2000:71). Enquanto a metáfora é uma invenção do discurso, o símbolo está ligado ao cosmos. Ao considerar as especificidades da metáfora e do símbolo, Ricoeur propõe uma junção entre os dois por entender que essa associação amplia o entendimento da dimensão polissêmica do discurso. O símbolo, por constituir um reservatório de sentidos, impede que a metáfora seja assimilada como uma extensão da palavra, tornando-se assim uma “metáfora morta”. O seu contrário é a “metáfora viva”, que conserva seu poder de evocar uma rede de inter-significações. Por outro lado, a metáfora traduz semanticamente o símbolo dentro do discurso e representa a superfície linguística deste, evocando seu poder de relacionar a superfície semântica com a superfície pré-semântica da experiência humana. Há, portanto, uma dialética entre o símbolo e a metáfora que amplia a capacidade semântica de ambos, e é essa dialética que ampliará a dimensão referencial do discurso. O símbolo possui algo que não pode ser reduzido a uma transcrição linguística, semântica ou lógica. É esse elemento irreduzível que propicia a descontextualização do símbolo e a recontextualização em outros momentos. Essa característica particular do símbolo permite a Ricoeur radicar o discurso numa ordem não semântica. O símbolo coloca em ação todo um trabalho com a linguagem e só atua quando sua estrutura é interpretada, ou seja, o símbolo incita à compreensão. Contudo, o símbolo necessita da metáfora, não prescinde nem lhe é superior, pois, é ela que organiza o símbolo dentro da linguagem.

Importa a Ricoeur a referência do enunciado metafórico enquanto poder de redescrever a realidade. Para estabelecer esse potencial da metáfora enquanto símbolo, o filósofo parte do modelo científico, que é essencialmente um

procedimento heurístico. Os cientistas o utilizam para descartar uma interpretação equivocada e chegar a outra nova e mais adequada. Este modelo é o ponto de contato entre a filosofia e a literatura, dado que essas duas áreas do conhecimento descrevem uma dimensão da realidade em termos de um modelo teórico imaginário. Dessa forma, pode-se conhecer a realidade, diferentemente, mudando a linguagem acerca do objeto de investigação, indo da construção de uma ficção heurística a uma transposição das características desta para a própria realidade: “La métaphore se présente alors comme une stratégie de discours qui, en préservant et développant la puissance créatrice du langage, préserve et développe le pouvoir heuristique déployé par la fiction²⁸” (RICOEUR, 1975:10). Tendo em vista que o sentido literal desaparece para que o sentido metafórico emerja, da mesma forma é preciso que a referência literal desapareça para que a função heurística possa operar sua redescritção da realidade.

Através desse processo detalhado da configuração de um modelo heurístico da referência (mundo), Ricoeur objetiva demonstrar a relação direta entre discurso e sociedade. O ponto de partida de análises de conceitos como ideologia, identidade, alteridade, cultura, ética, psicologia social, etc. é a linguagem, uma vez que nela se integram todos os elementos de referência do mundo social. Para Ricoeur, o discurso refere um mundo que ele pretende descrever, exprimir e representar. Bakhtin afirma, nessa mesma direção, que a psicologia do corpo social se manifesta

²⁸ “A metáfora se apresenta então como uma estratégia de discurso que, preservando e desenvolvendo a potência criativa da linguagem, preserva e desenvolve o poder heurístico desenvolvido pela ficção.”

nos diversos aspectos da enunciação em diferentes formas de discurso:

A psicologia do corpo social é justamente o meio ambiente inicial dos atos de fala de toda espécie, e é neste elemento que se acham submersas todas as formas e aspectos da criação ideológica ininterrupta: as conversas de corredor, as trocas de opinião no teatro, no concerto, nas diferentes reuniões sociais, as trocas puramente fortuitas, o modo de reação verbal face às realidades da vida e aos acontecimentos do dia-a-dia, o discurso interior e a consciência auto-referente, a regulamentação social, etc. (BAKHTIN/ VOLOSHINOV, 1929, p. 42)

Percorrendo um caminho inverso do proposto até então, Ricoeur parte da ação para o texto, ao afirmar que alguns de seus traços internos a aproximam da estrutura dos atos de linguagem, que transformam o fazer em um tipo de enunciação. Para ele, assim como o texto ganha autonomia em relação ao seu autor, a ação se desprende de seu agente e desenvolve suas próprias consequências. A automatização da ação humana constitui sua dimensão social exatamente porque ela tem efeitos imprevistos. Por outro lado, algumas ações imprimem sua marca no tempo, quando contribuem para a emergência dos “documentos” da ação humana. A relevância desse registro define as ações que, em vista de um exame futuro, poderão ser julgadas, como aquelas registradas pela história da humanidade. Um análogo desses dossiês é a *reputação* de uma pessoa. A junção desses três elementos – o dizer, a ação e a reputação – configuram, para Ricoeur, a base da concepção interna da identidade – ipse e idem:

Selon notre troisième critère de textualité, une action sensée est une action dont l'importance dépasse la pertinence quant à sa situation initiale. Ce nouveau trait est tout à fait semblable à la manière dont un texte rompt les liens entre le discours et toute référence ostensive. A la faveur de cette émancipation à l'égard du contexte situationnel, le discours peut développer des références non ostensives que nous avons appelées un « monde », non au sens cosmologique du mot, mais à titre de dimension ontologique du dire et de l'agir humain²⁹ (RICOEUR, 1986:219).

Todo o percurso realizado no estudo da linguagem, sobretudo da escrita, oferece uma série de elementos que permitem a Ricoeur identificar um equivalente heurístico do mundo (referência), onde há sujeitos, ações, escolhas, temporalidade, espacialidade, agenciamentos dos fatos, enfim, um modelo para se analisar o “ser sendo” – *Dasein*. Nesse sentido, as narrativas ficcionais são exemplares por configurarem um *mundo habitável*. Mas é preciso perceber que os elementos suscitados por Ricoeur, com a diferença do *distanciamento estético* que, através da *suspensão da descrença*, permite a *identificação-com*, estão presentes em todo e qualquer texto: identidade-idem, identidade-ipse, temporalidade narrada, troca de experiências, paradigmas de escolhas, ações em texto passíveis de julgamento, pertencimento e implicações

²⁹ “Segundo nosso terceiro critério de textualidade, uma ação *sentida* é uma ação cuja *importância* ultrapassa a *pertinência* quanto à sua situação inicial. Esse novo traço é semelhante à maneira como um texto rompe os laços entre o discurso e toda a referência ostensiva. Em favor dessa emancipação em relação ao contexto situacional, o discurso pode desenvolver referências não ostensivas que nós chamamos um *mundo*, não no sentido cosmológico do termo, mas a título de dimensão ontológica do *dizer* e do *agir humano*”.

éticas. O mundo manifesto pelas narrativas, ficcionais ou não, é sempre um mundo temporal, pois atende ao anseio do sujeito de *concordância*. Por isso, em contrapartida, as narrativas representam uma possibilidade de conhecimento do tempo humano e do sentido do *ser*, de sua relação consigo e com o outro. Antes de abordar esse modelo heurístico, criado pelas narrativas, para a compreensão do funcionamento da relação das identidades ipse e idem com a alteridade e das implicações éticas que essa relação apresenta, é preciso conhecer o seu processo de formação.

Ricoeur, analisando a estrutura e o funcionamento das narrativas, ficcionais ou não, identifica o processo como “tríplice mimesis” (PAULA, 2008:119). A primeira mimesis é a *pré-figuração*, ou seja, é a pré-compreensão comum do mundo no ato interpretativo. A segunda mimesis é a *configuração*, que responde ao anseio de *concordância* temporal do sujeito. Trata-se ainda da recepção e do ato de apreensão e compreensão do agenciamento das ações e do seguimento dessas, como fatos, até a peripécia, ou seja, a mudança de fortuna (tragédia). Ao agenciamento dos fatos Ricoeur denomina de concordância e aos reveses de discordância. A *configuração* é o intermédio entre a *pré-figuração* e a *refiguração* e representa a terceira mimesis. É na *refiguração* que se dá a junção entre o mundo do texto e o mundo do leitor, visto que é no ato de leitura que esse primeiro se manifesta. Ao que tudo indica, Ricoeur elaborou o conceito da tríplice mimesis com o foco na recepção. Nesse sentido, tanto a *pré-figuração* quanto a *configuração* e a *refiguração* fazem parte do complexo processo interpretativo de desdobramento da linguagem simbólica, ficcional, disposta na narrativa. Considerando o fato de que o filósofo dialogou tanto com a semiótica quanto com a linguística e que partiu do esquema de comunicação

descrito por Roman Jakobson, é possível depreender da tríplice mimesis uma estrutura que comporta três elementos fundamentais da constituição do objeto literário: o autor, a obra e a recepção. Nesse sentido, a *pré-figuração* é, também, o movimento primeiro da elaboração literária, trata-se da observação, da vivência e da eleição de ações, sujeitos, temporalidade e espacialidade a serem configurados na obra literária. Em termos literários, representa as escolhas que o escritor faz dos elementos que ele elege no mundo real para serem transformados esteticamente no mundo ficcional da poesia ou da prosa. A *configuração* pode ser traduzida por trabalho estético; dá-se pela relação entre escritor e obra, mais especificamente, é o trabalho de configuração estética empreendida pelo autor no tratamento dado ao material colhido na *pré-figuração*. O texto ganha, na *configuração*, autonomia em relação ao autor e ao contexto, visto que ela constrói um todo heterogêneo que tem por referência o mundo mimetizado, mas que, por outro lado, se distancia dele pela inovação metafórica. Nesse sentido, toda narrativa é uma concordância discordante. Concordância no sentido da referenciação e discordância no sentido da transformação da linguagem, da inscrição direta do discurso na *littera* (RICOEUR, 1995:41). Como referência primeira que se abre potencialmente para a segunda referência, a narrativa ficcional oferece à realidade comum novas possibilidades de ser no mundo. Segundo Olivier Abel, a leitura não deixa o leitor intacto (2000:158), pois sua subjetividade é colocada em suspenso por sua exposição ao texto, o qual apresenta a ele novas possibilidades de agir e de sentir. A mudança operada no mundo real só é possível porque o mundo do texto perturba, suspende e reorienta as expectativas prévias do leitor. A narrativa ficcional problematiza o mundo e permite

a aparição de outros mundos possíveis. Por outro lado, o sujeito que lê e interpreta é um sujeito problemático e, diante do texto, « il est dépossédé de sa naïvité première par la critique, mais au terme de son parcours une naïvité seconde lui est offerte, la naïvité poétique ou la naïvité éthique qui sont celles d'un monde à enfanter³⁰ » (ABEL, 2000:161).

Ricoeur utilizou todo o funcionamento da linguagem – sua autonomia em relação à referência ostensiva, o distanciamento entre autor das palavras e o sentido que elas tomam para o interlocutor, sua dimensão simbólica, etc. – para ampliar a compreensão do mundo do texto como modelo heurístico. O filósofo faz uma opção pelo modelo das narrativas ficcionais por conta da especificidade do distanciamento estético que esta promove entre leitor e autor, por um lado, e leitor e referência (mundo), por outro. É este modelo que servirá à análise da identidade pessoal, da alteridade e da relação entre essas e as ações colocadas em movimento na manifestação (evento do discurso) do mundo do texto.

4. Alteridade e a Ética

Retorna-se, neste ponto, após as considerações feitas acima, ao descentramento do sujeito pós-moderno problematizado por Hall. Zygmunt Bauman, no livro *Modernidade líquida* (2000), reforça a idéia do descentramento do sujeito perdido em um mundo onde “tudo é ilusório, onde a angústia, a dor e a insegurança causadas pela ‘vida em sociedade’ exigem uma análise paciente e contínua da realidade e do modo como os indivíduos são nela ‘inseridos’”

³⁰ “ele é despossuído de sua ingenuidade primeira pela crítica, mas, ao final de seu percurso, uma ingenuidade segunda lhe é ofertada, a ingenuidade poética ou a ingenuidade ética que é aquela de um mundo a nascer”

(BAUMAN, 2005:8). O sujeito busca uma identidade nacional e cultural com a expectativa de que essa identidade lhe assegure o conhecimento de *si*. É uma tentativa para encontrar a resposta para a pergunta “*quem sou?*” da identidade-ipseidade. Toma-se a narrativa de uma nação, memórias que conectam o presente com o passado, como a “narrativa do eu”. Mas a identidade nacional é um “dispositivo discursivo que representa a diferença como unidade ou identidade” (HALL, 2006:62) e como tal somente oferece a ilusão de segurança ansiada pelo sujeito. Segundo Bauman, “as pessoas, em busca de identidade, se vêem invariavelmente diante da tarefa intimidadora de ‘alcançar o impossível’: essa expressão genérica implica, como se sabe, tarefas que não podem ser realizadas no ‘tempo real’, mas que serão presumivelmente realizadas na plenitude do tempo – na infinitude...” (BAUMAN, 2005:16-17). Isso ocorre porque elas buscam pela mesmidade querendo atingir a ipseidade, buscam se reconhecer e serem reconhecidas como sendo a “mesma” pessoa, quando de fato querem se definir como “pessoa”, se reconhecer como tal. O desejo é legítimo, e o desgaste e a tensão ocorrem porque o foco está equivocada. É no tempo, como se viu com Ricoeur, que as identidades mesmidade e ipseidade se constituem, mas a tão sonhada segurança identitária só pode ser alcançada através do jogo dialético entre o *com* e o *si-mesmo*. Para Emmanuel Lévinas, esse jogo é emblemático da condição ontológica do ser, que coincide com a facticidade da existência temporal, já que nas preocupações temporais do ser soletra-se sua compreensão. O compreender-se a *si* está atrelado ao compreender-se *com* e isso gera a inquietude do ser. Para Heidegger, exatamente porque o ser-aí (*Dasein*) é, em essência, inquietação que se pode interpretar o ser do sendo disponível como

preocupação, e o ser em coexistência com o “outro”, de tal forma que o “outro” último se encontre no interior do mundo como assistência. Está posta, dessa forma, a irredutibilidade de se pensar a identidade sem seu suporte, a alteridade.

Emmanuel Lévinas propõe uma filosofia da alteridade baseada na dimensão ontológica do rosto [*visage*]. Não se trata daquele que contém olhos, boca e nariz. O rosto, enquanto fenômeno, aparece no momento em que se vai além da fachada. A melhor maneira de conhecer o outro é não notar a cor dos olhos. Para Lévinas, o outro é mais do que aquilo que eu posso saber sobre ele. Eu posso até descrevê-lo, mas ele ultrapassa essa descrição. O outro é um fenômeno, ele pode sempre se manifestar de outra forma que a já manifestada; ele é imprevisível. Essa apreensão da figura do outro, desenvolvida por Lévinas, tem uma implicação ética em termos deontológicos, como se verá a seguir, e Ricoeur reagirá contra a impossibilidade do acesso ao outro. Ambos, Emmanuel Lévinas e Paul Ricoeur, apostam no primado da ética sobre a moral, o que significa que o foco está na finalidade da ação e não na regra de comportamento. Contudo, Lévinas desenvolve a idéia do apelo ético do rosto: “la mise en question de ma responsabilité par la présence d’Autrui³¹” (LÉVINAS, 1982:217). Na obra *Autrement qu’être au dé-là de l’essence*, Lévinas postula a radicalização do outro. Assim sendo, abordar o outro é colocar em questão a liberdade do sujeito, o seu domínio sobre as coisas e, mesmo, o direito de matar. O outro traz em sua face a interdição: “Tu não matarás!” Para Lévinas, a relação por excelência que representa a força do apelo feito pelo outro é a relação entre o

³¹ “a colocação da questão acerca da minha responsabilidade na presença do Outro.”

pai e seu filho. O filho convoca a responsabilidade do pai, uma responsabilidade infinita. O outro não é o próprio sujeito, mas ele é uma parte deste, o outro faz referência ao sujeito: “Le père ne cause pas simplement le fils. Etre son fils, signifie être moi dans son fils, être substantiellement en lui, sans cependant s’y maintenir identiquement. [...] Le fils reprend l’unicité du père et cependant demeure extérieur au père: le fils est fils unique³²” (LÉVINAS, 1982: 311). Lévinas entende o “outro” como a porta para o conhecimento do “eu”, e, em relação ao “outro”, ou se é culpado ou inocente. A palavra de ordem da ética, postulada por Lévinas, é *dívida*, pois a relação com o outro não é reversível. Não se pode incluí-lo em um sistema de totalidade do *si*. O “eu” é culpado pelas faltas que não começam com ele, por isso ele é acusado para além de toda a sua culpabilidade, e sempre culpado mais que o outro. O sentido dessa culpabilidade radical, postulada por Lévinas, foi herdada de Dostoiévski: “Somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros” (LÉVINAS, 1988:91). Segundo Lévinas, a ética vive dessa não-reciprocidade, pois é somente a partir de uma responsabilidade total e infinita que o “eu” pode se despir de seu imperialismo dominador e acolher o “outro”.

Ricoeur, por sua vez, afirma que a interpelação do outro à responsabilidade do sujeito não seria reconhecida como tal sem uma *estima de si* capaz de responder, como deseja Lévinas: “Aqui estou!³³” A transcendência do outro se afirma com tal assimetria em Lévinas que Ricoeur interroga se essa

³² “O pai não causa simplesmente o filho. Ser seu filho significa ser eu em seu filho, ser substancialmente nele, sem, entretanto, se manter nisso identicamente. [...] O filho retoma a unicidade do pai e, entretanto, permanece exterior ao pai: o filho é filho único.”

³³ Que representa a resposta de Moisés ao chamado de Deus.

hipérbole paroxística não condenaria todo sujeito a ser refém do outro e, portanto, se isso não o obrigaria a se esvaziar? Ricoeur entende que a absoluta radicalização da exterioridade do outro promove o efeito de ruptura que esvazia toda possibilidade de acolhimento deste pelo sujeito. A fim de responder ao apelo do outro, é necessário um “eu”, um *homem capaz de imputação moral*. Opondo-se à assimetria levinasiana, Ricoeur postula uma passividade excepcional, vinda da parte mais íntima do sujeito: a voz da consciência. É a voz da consciência que atesta a identidade-ipse do sujeito, confirma o imperativo da *estima de si* e, igualmente, convoca o sujeito a responder “aqui estou”.

A noção de *souci de soi*, inquietação ou preocupação do eu reflexivo, empregada por Gery e outros tantos filósofos, foi traduzida por Paul Ricoeur como *estime de soi* (estima de si). A identidade-ipseidade, enquanto palavra dada e estima de si, é, por excelência, a identidade ética do sujeito.

Donons tout de suite un nom à ce soi-même réflexif, celui de ‘ipséité’. [...] L’ipséité ne disparaîtrait totalement que si le personnage échappait à toute problématique d’identité éthique, au sens de la capacité à se tenir comptable de ses actes. L’ipséité trouve à ce niveau, dans la capacité de promettre, le critère de sa différence ultime avec l’identité mêmeté³⁴ (RICOEUR, 2004:155).

³⁴ “Demos imediatamente um nome a esse si-mesmo reflexivo, o de ‘ipseidade’. [...] A ipseidade só desaparece totalmente se o personagem escapa à toda problemática da identidade toda problemática da identidade ética, no sentido da capacidade a se assumir como responsável por seus atos. A ipseidade encontra nesse nível, na capacidade de prometer, o critério de sua diferença última com a identidade mesmidade”.

Bauman, na mesma linha que Ricoeur, afirma a importância do “eu” reflexivo, que se coloca como responsável por seus atos, para a definição da identidade-ipse: “Se você fica me instigando a declarar a minha identidade (ou seja, o meu ‘eu postulado’, o horizonte em direção ao qual eu me empenho e pelo qual eu avalio, censuro e corrijo os meus movimentos), esse é o máximo a que me pode levar. Só consigo ir até aí...” (BAUMAN, 2005:21). Empenhar-se em “ser” e corrigir os atos no sentido de transformar o “ser sendo” são atividades da identidade-ipse. Esta identidade não pode prescindir do diálogo com o “outro”, pois ele é a fonte da mudança, o outro é o espelho em que se vê refletido o “eu”. A busca pela definição da identidade está ligada à busca por pertencimento, mas ele não ocorre sem o merecimento de se tornar digno da “promessa” que se faz ao “outro”. O homem capaz de imputação moral é construído, moldado, ao longo dos tempos, não é configurado como tal de imediato. Ele vive na temporalidade do ser:

Tornamo-nos conscientes de que o “pertencimento” e a “identidade” não têm solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são bastante negociáveis e revogáveis, e de que as decisões que o próprio indivíduo toma, os caminhos que percorre, a maneira como age – e a determinação de *se manter firme* a tudo isso – são fatores cruciais tanto para o “pertencimento” quanto para a “identidade” (BAUMAN, 2005:17).

Se para Lévinas a relação entre o “eu” e o “outro” é a do endividamento, para Ricoeur, esta relação está baseada no sentido da responsabilidade. A amizade, o diálogo, a reciprocidade no reconhecimento, contestam a tese de um

“outro” inacessível. Além desses, a tensão entre as identidades idem e ipse é um sentido comum ao “eu” e ao “outro”. Designar-se enquanto *promessa* como *homem capaz* de imputação moral, e de se colocar como responsável pelo “outro” é o desejo de ambos e a única possibilidade de vencer o medo do não-pertencimento. Em última instância, é a resposta para a pergunta “*quem sou?*”

Afinal de contas, a essência da identidade – a resposta à pergunta “Quem sou eu?” e, mais importante ainda, a permanente credibilidade da resposta que lhe possa ser dada, qualquer que seja – não pode ser constituída senão por referência aos vínculos que conectam o eu a outras pessoas e ao pressuposto de que tais vínculos são fidedignos e gozam de estabilidade com o passar do tempo. (...) Mas em função dos compromissos de longo prazo que eles sabidamente inspiram ou inadvertidamente geram, os relacionamentos podem ser, num ambiente líquido moderno, carregados de perigos. Mas de qualquer forma precisamos deles, precisamos muito, e não apenas pela preocupação moral com o bem-estar dos outros, mas para o nosso próprio bem, pelo benefício da coesão e da lógica de nosso próprio ser (BAUMAN, 2005:74-75).

Coesão e lógica da identidade se dá, como notou Hall, por uma *cômada e confortadora narrativa do eu*. Cabe, então, investigar o processo de configuração dessa narrativa e a articulação entre identidade pessoal e identidade narrativa. Ricoeur inscreve os procedimentos da narração no horizonte de uma hermenêutica do si. Afinal, como Heidegger observou, a compreensão de si é uma *interpretação de si* e essa encontra nas narrativas, histórica e ficcional, uma mediação privilegiada. O primado das narrativas ficcionais, na compreensão do si e,

portanto, na interpretação deste, está relacionado ao distanciamento possibilitado pela experiência estética.

L'expérience esthétique tient ce pouvoir du contraste qu'elle établit d'emblée avec l'expérience quotidienne: parce que réfractaire à toute autre chose qu'elle même, elle s'affirme capable de transfigurer le quotidien et d'en transgresser les normes admises. Avant toute distanciation réfléchie, la compréhension esthétique, en tant que telle, paraît bien être application³⁵ (RICOEUR, 1985:322).

A distância reflexiva promovida pela transformação da linguagem comum, pelo trabalho estético, permite, por parte do leitor, a dupla operação de transferência: a concordância discordante que se estabelece entre personagem e o *si*-leitor. A síntese concordante-discordante dos acontecimentos, ou seja, a elaboração do enredo consiste em dar uma unidade de significação a todas as peripécias e a todos os acontecimentos que chegam à história do personagem e afetam sua identidade. A dialética entre a *constituição da ação* e a *constituição do si* se articula em três vértices: descrever – narrar – prescrever. A teoria narrativa só faz verdadeiramente mediação entre a descrição e a prescrição se a ampliação do campo prático e a antecipação de considerações éticas estão implicadas na própria estrutura do ato de narrar. A identidade pessoal encontra ressonância na identidade narrativa, que, por sua vez, via ato de leitura,

³⁵ “A experiência estética tem esse poder de contraste que ela estabelece imediatamente com a experiência cotidiana: porque refratária a qualquer outra coisa que não ela mesma, ela se afirma capaz de transfigurar o cotidiano e de nele transgredir as normas admitidas. Antes de qualquer distanciação reflexiva, a compreensão estética, enquanto tal, parece ser aplicação”.

sofre uma operação de transferência dialética que se conclui quando da transposição da identidade do personagem da narrativa na identidade pessoal. Para Ricoeur, a narrativa não é uma simples cópia do real, a mimesis é criação e inovação, que permite ao leitor interpretar-se outramente. A teoria da narrativa não implica somente um agenciamento interno das ações no plano da configuração. A proposição de mundo permite um retorno à vida e uma transformação das identidades pessoais, sob o modo da refiguração. Para Ricoeur, a síntese do heterogêneo, que a narrativa ficcional dispõe – ações, sujeitos, tempo, espaço e escolhas – permite a compreensão da obra como um modelo heurísticamente articulado que possibilita o movimento de reconhecimento entre identidade pessoal e identidade narrativa. A literatura é um vasto laboratório onde são testadas estimativas, avaliações, julgamentos de aprovação e de condenação pelos quais a narrativa serve de introdução à ética. O postulado ético ricoeuriano articula três elementos: “A perspectiva da ‘vida boa’ com e para outros nas instituições justas”.

Reconhecer, em primeiro plano, é reconhecer no outro o desejo da vida boa, e também as ações tomadas nessa direção. Por conseguinte, o que importa é a eleição da boa ação, que visa a alcançar a vida feliz, como afirmou Aristóteles, em *Poética*:

Com efeito, a tragédia é representativa [mimesis] não de homens, mas de ação, de vida [*bion*] e de felicidade (a infelicidade também reside na ação), e o fim visado [*télos*] é uma ação [*práxis tis*], não uma qualidade [ou *poiotés*]; ora, é consoante a seu caráter que os homens têm esta ou aquela qualidade, mas é segundo suas ações que são felizes ou o contrário (ARISTÓTELES *apud* RICOEUR, 1991:181).

O reconhecimento, na tragédia, é o reconhecimento da verdade desvelada, que não representa a aniquilação da dor do herói trágico, mas sim o seu apaziguamento. O fundamento ético está na ação, pois, como observa Lévinas, quando a imperícia do ato se volta contra o fim (*télos*) desejado, o sujeito encontra-se no seio da tragédia: “Laios, para frustrar as predições funestas, desencadeará exatamente o que é necessário para que se cumpram. (...) É assim que somos responsáveis para além de nossas intenções. É impossível ao olhar que dirige o ato evitar a ação por inadvertência. Temos um dedo preso na engrenagem, as coisas voltam-se contra nós” (LÉVINAS, 2005:24). Reconhecimento, na tragédia, é uma forma de conhecimento do *si* e este processo ocorre pela avaliação e correção incessante da ação. Mas há também exemplos de reconhecimentos na epopéia, basta lembrar que Ulisses, na Odisséia, foi reconhecido pela cicatriz, sua marca corporal, sua identidade-mesmidade, mas o que foi acessado naquele momento por sua serva, como observou Ricoeur, foi sua identidade-ipseidade. Nesse sentido, reconhecer a verdade e reconhecer a promessa são formas de acesso à identidade-ipse, à identidade ética, por excelência. Considerando que tanto a identidade pessoal como a identidade narrativa têm relação com a permanência no tempo, e que o acesso à identidade-ipseidade passa pela identidade-mesmidade, pode-se afirmar que a identidade narrativa mantém juntas as duas extremidades da corrente – a permanência no tempo do caráter e da manutenção do si. Como afirma Lévinas, *o rosto que me olha me afirma* (2005:61). É, igualmente, no plano do reconhecimento que se tem a dimensão do viver-com e do viver-por, afinal, reconhecer no outro o desejo da vida boa e a promessa *vers l'autre* é se reconhecer inserido nessa dialética do agir humano; é se reconhecer no mundo habitável da obra.

O mundo habitável manifesto nas narrativas ficcionais também se constitui heurísticamente como instituições, perversas ou legítimas. As instituições representam “o terceiro”, que também está sujeito à reflexividade. Grosso modo, o terceiro é o Estado, que também é responsável pelo descentramento do sujeito. Em Lévinas, o terceiro engloba, na sociedade moderna, o Estado, a Igreja e a Coletividade, e todos eles se esvaziaram de suas funções, perderam seu papel diretor na consciência moderna. A sociedade íntima é de dois, “eu” e “outro”, ela, a princípio, exclui o terceiro, pois o *eu* está excluído da relação “Tu – Ele”. Mas é o terceiro que regula a sociedade íntima, pois cabe a ele garantir a existência das “instituições justas”. O princípio de responsabilidade é o primeiro ato de qualquer envolvimento na vida pública. Por isso, o terceiro tem que se reconhecer como um “eu” e cumprir com a promessa de sua identidade-ipse. Como aponta Bauman, os indivíduos, feridos pela experiência do abandono, suspeitam ser peões no jogo do “terceiro”, “desprotegidos dos movimentos feitos pelos grandes jogadores e facilmente renegados (...). Consciente ou subconscientemente, os homens e as mulheres de nossa época são assombrados pelo espectro da exclusão” (BAUMAN, 2005:53). O Estado deve ser considerado como o primeiro “eu”, pois sua identidade pessoal define as demais. Ele deve ser capaz de oferecer condições para que se atem os fios de uma rede dialógica, evitando, assim, o processo da não-comunicação na sociedade:

A patologia do conflito em nossa sociedade chega ao cúmulo quando o adversário nem mesmo é reconhecido. Já se falou da sociedade em migalhas, em todos os planos: profissional, cultural, religioso. O aspecto mais grave da

sociedade em migalhas consiste na ruptura do vínculo social no nível do casamento, dos estilos de vida, e no surgimento de uma sociedade paralela ou, como dizem os americanos, da *alternative society*. Mas que alternativa, senão a dissidência que deixa tudo no mesmo lugar, que inquieta e ameaça, mas sem lançar as sementes de mudança? (RICOEUR, 2008:177)

Ameaçados e inseguros, os sujeitos procuram por novos tipos de pertencimento, o que gera a multiplicidade de identidades. Por outro lado, em uma tentativa de proteção e segurança, o sujeito pós-moderno retrocede ao século XIX, fechando-se em sua *torre-de-marfim*, tanto da subjetividade quanto aquela dos condomínios ultra-protegidos de outros indivíduos. Apostar no diálogo entre esses três elementos – eu, outro e o terceiro – não é acreditar no apaziguamento do conflito, que é uma ideologia oriunda do cristianismo e funda-se “na pregação do amor, tanto em sua forma teológica quanto prática” (RICOEUR, 2008:166). O conflito faz parte do crescimento do sujeito e da história e é inocência acreditar que os homens estarão de acordo com um projeto global. Os desejos pessoais dos indivíduos jamais vão coincidir, sem conflito, com o interesse coletivo de longo alcance de uma sociedade (RICOEUR, 2008:170). É preciso lutar contra o apaziguamento dos conflitos, por um lado, e o conflito a todo custo, por outro. Para que a busca por identidade encontre respaldo no “outro” e no “Estado” é preciso que cada um mantenha em atividade a tensão entre a identidade-ipse e a identidade-idem.

ÉTICA E POLÍTICA

[...] a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que nos são colocados e prova de sua ultrapassagem possível.

Michel Foucault

1. Introdução

O momento atual se caracteriza fortemente pela desestabilização das fronteiras rígidas e fechadas que definem as identidades, as culturas, as línguas, entre outras. Com isso, tem-se uma ampla fragmentação das idéias de unidade e homogeneidade, colocando em tela as heterogeneidades identitárias, linguísticas, discursivas, culturais etc. Contudo, essa fragmentação, que evidencia as particularidades, as localidades e recoloca em evidência os relativismos (cultural, identitário, ético, político) e a variedade de pontos de vista e de verdades, não implica a coexistência de realidades independentes e autônomas. Trata-se de pensar esse relativismo posto em diálogo, ou seja, as diferentes verdades, pontos de vista, identidades e culturais estabelecem entre si relações de sentido (e de poder), gerando polêmicas, perturbações, desestabilizações, tensões e hibridações. Tanto o relativismo monologizado (subjetivismo) como o dogmatismo (absolutismo) compartilham características semelhantes, visto que essencialmente monológicos e auto-centrados. A idéia de que as linguagens são relativas, na abordagem de Bakhtin,

implica que não há uma linguagem central, mas que essas linguagens estabelecem entre si relações variadas de sentido, de disputa, de embate, de apagamento e de aproximações. Contudo, se tais relações ocorrem entre as linguagens é porque elas são habitadas por valorações sociais, juízos de valores que dizem respeito a sujeitos e identidades concretas. Trata-se, no termos foucaultianos, de lutas éticas, ou seja, lutas por verdades, sentidos e interpretações, que produzem efeitos sobre os modos de subjetivação dos indivíduos no mundo contemporâneo.

Assim, a ética não se vincula a um sistema de normas e regras imposto unilateralmente sobre os sujeitos, mas trata da vida real e cotidiana, estando o “dever” vinculado ao evento único e singular do mundo da vida, sempre aberto e, por isso, espaço de circulação do poder e da liberdade. Assim, a ética pensada à luz das idéias de responsabilidade e responsividade é apenas possível em um mundo de liberdade e de possibilidades abertas, ou seja, a dimensão política (as relações de poder e de liberdade) é condição para o exercício ético.

E essa dimensão política, no mundo moderno, parece ter se apagado em prol da busca de preenchimento das necessidades básicas vitais, em que a vida (biológica) assume centralidade em detrimento dos interesses comuns e dos debates. Essa desestruturação do espaço público e de sua dimensão política foi foco de reflexão de Foucault e de Hannah Arendt, com as respectivas ideias de (i) *biopoder*, um tipo de poder que regula as sociedades modernas com base em um controle sobre o corpo, a saúde, a mortalidade e a natalidade, e (ii) da centralidade do *animal laborans* que, ao privilegiar a produção, a manutenção das necessidades privadas e o consumo como fonte dos valores, alçou o *labor* à

esfera pública, deteriorando, com isso, as práticas de diálogo e ação políticos em detrimento da sociedade de massas, na modernidade. Esse dismantelamento do espaço público-político também ressoa indiretamente nos trabalhos de Bakhtin sobre a carnavalização na Idade Média. Essa forma de percepção e de ação no mundo que visava publicamente destronar as ideologias e práticas oficiais através do riso foi se apagando a partir do séc. XVII, cedendo espaço para a “cultura-festivo-cortesã da mascarada” (BAKHTIN, 1929/963), que se deslocou da praça pública para ambientes privados e produziu, com isso, uma “degradação e banalização da cosmovisão carnavalesca” (p. 112-122).

Estes temas éticos e políticos serão apresentados e discutidos a seguir à luz das reflexões de Bakhtin e seu Círculo, Hannah Arendt e Foucault. Ética e política não serão vistas como dimensões independentes e autônomas, mas entrelaçadas especialmente em torno das idéias de diálogo, compreensão, ação e poder.

2. Bakhtin e seu Círculo

Bakhtin e seu Círculo nos oferecem uma ferramenta teórica para se compreender os fenômenos da linguagem a partir de um viés ético, colocando em tensão, no decorrer de sua obra, as relações entre o mundo da vida (das singularidades, dos acontecimentos e dos conflitos) e o mundo da cultura (da estética). Ou seja, por um lado tem-se a dimensão ética e única da vida e de outra a dimensão estética e suscetível a fechamentos e acabamentos (mesmo que temporários). Bakhtin defende a junção dessas duas dimensões na responsabilidade no ato (Filosofia do ato). Ou seja, a presença do outro é fundamental para uma auto-

realização, auto-percepção; neste caso, a responsabilidade não é vista como centrada em um sujeito individual, mas na relação entre dois sujeitos (Autor e Herói). A presença do outro, o olhar do outro que confere um acabamento temporário ao eu, configura a dimensão estética, que se associa ao mundo concreto dos atos singulares, individuais e únicos (a dimensão ética) pela responsividade, ou seja, a obrigação do sujeito de responder os enunciados que os interpelam.

Acredita-se que a relação entre as concepções de língua, mundo e sujeitos, já discutidas neste livro, juntamente com as noções de incorporação da palavra alheia e de diálogo socrático, apresentadas a seguir, possibilitam repensar a relação entre política e ética em um contexto de globalização e de fragmentação característico da modernidade.

2.1 Incorporação da palavra alheia e compreensão

A concepção dialógica de língua adotada por Bakhtin implica que os sujeitos estabelecem com a língua, os interlocutores e a realidade social uma relação dialógica, ou seja, os sujeitos oferecem uma resposta aos enunciados que os interpelam a partir do confronto desses enunciados com seu horizonte valorativo. Essa relação valorativa com outros enunciados e interlocutores produz, como efeito, transformações e expansões semântico-temáticas e ideológicas. É tendo em vista o fundo aperceptivo do seu interlocutor e suas possíveis reações-respostas que os sujeitos elaboram seus enunciados: “o locutor penetra no horizonte alheio de seu ouvinte, constrói a sua enunciação no território de outrem, sobre o fundo aperceptivo de seu ouvinte” (BAKHTIN, 1934-35:91).

Nesta perspectiva, os enunciados estabelecem com outros enunciados relações de sentido, o que significa que não existem enunciados puros ou originais: as relações entre os enunciados colocam em choque e tensão valorações sociais, pontos de vistas, verdades, ideologias etc. Com isso, os sujeitos, ao selecionarem determinados enunciados para realizarem seu projeto discursivo, selecionam enunciados que já estão impregnados de vozes alheias, submetendo-as a um confronto com suas valorações. E as formas de incorporação dessas palavras se dão, segundo Bakhtin, de duas maneiras: uma impositiva e autoritária em que não há relação de confronto, e outra dialógica e aberta a repovoações ideológicas. Trata-se da palavra autoritária e da palavra internamente persuasiva. Estas duas formas vinculam-se (a) às maneiras pelas quais os sujeitos assimilam, digerem e tornam as palavras circulantes em palavras próprias e (b) ao processo de funcionamento das ideologias e, por tabela, as formas de produção das subjetividades. Note-se que o termo assimilação não implica uma recepção passiva, mas a forma como os enunciados alheios tornam-se enunciados próprios através de uma reacentuação da palavra “conferindo-lhe nova aura, desenvolvendo nela significados potenciais, pondo-a em diálogo com outra voz que ela pode prefigurar como sua antagonista ou distorcendo-a inteiramente” (MORSON e EMERSON, 2008:235). Note-se que o discurso interior, ao ser reacentuado, não implica um apagamento das vozes alheias, mas uma mistura e hibridação de vozes em que as fronteiras que delimitam o “nosso” e o “do outro” são tênues e nebulosas.

As palavras autoritárias e internamente persuasivas não se excluem mutuamente, mas coexistem de forma tensa e conflituosa. Sucintamente, a rigidez da palavra autoritária

constitui-se sócio-historicamente e caracteriza-se por: ser impositiva, autoritária e hierárquica, dado que se vincula a situações sócio-históricas hierárquicas; definir e circular pelas esferas oficiais; espelhar as vozes religiosas, morais, científicas, políticas, dos professores, da autoridade, entre outras; aproximar-se dos tabus; ter uma configuração semântica cristalizada, amorfa e monossêmica; ser inerte e resistente às relações dialógicas e, portanto, às reacentuações e à bivocalidade.

Já a palavra internamente persuasiva habita as esferas cotidianas, marginais e informais e caracteriza-se por: não se submeter ao fechamento e à censura; não ter circulação ampla e, por isso, ser livre de coerções legais generalizantes; ser circundada por jogos e disputas semântico-ideológicas e diálogos vivos; desempenhar um papel central nas transformações sociais e ideológicas; ser maleável e aberta a ressignificações e reacentuações; estar diretamente associada às tensões da vida contemporânea e cotidiana. (BAKHTIN, 1934-35).

Estas formas de “assimilação” da palavra alheia vinculam-se aos modos de produção e de circulação dos discursos (e das ideologias) e, por tabela, aos procedimentos de controle e de distribuição desses discursos, às formas de produção das verdades (e daquilo que é excluído) e aos modos de constituição dos sujeitos enquanto inscritos em relações dialógicas com diferentes culturas, grupos sociais, estilos, línguas, enunciados, contextos sociais, etc. Interessa, neste capítulo, refletir acerca do papel ético do diálogo (dialógico) na promoção de mudanças ideológicas, semânticas, sociais e culturais o que se evidencia, por exemplo, nos movimentos de transformação do discurso autoritário em discurso internamente persuasivo. Para tanto,

compreender a maneira pela qual a transmissão/recepção da palavra alheia se dá, parece ser um importante passo:

o objetivo da assimilação da palavra do outrem adquire um sentido ainda mais profundo e mais importante no processo de formação ideológica do homem (...) a palavra de outrem (...) procura definir as próprias bases de nossa atitude ideológica em relação ao mundo e de nosso comportamento, ela surge aqui como *palavra autoritária* e como *palavra interiormente persuasiva*" (BAKHTIN, 1934-35:142; grifo do autor).

Ainda na esteira das reflexões sobre da recepção e compreensão da palavra alheia, na seção seguinte, o caráter dialógico do diálogo (que envolve as culturas, os sujeitos, as verdades, os tempos etc.) será desmembrado, a partir das reflexões de Bakhtin sobre o gênero socrático.

2.2 Diálogos socráticos e dialogismo

O interesse de Bakhtin pelo tema do diálogo e sua natureza monológica ou dialógica é fortemente presente em seus estudos sobre o romance polifônico e dialógico de Dostoiévski (1929/1963), em que Bakhtin menciona, a partir de um olhar histórico, o papel central de dois gêneros no surgimento do romance: o diálogo socrático e a sátira menipéia. A seguir, apresentam-se as considerações bakhtinianas sobre os diálogos socráticos e a noção de dialogismo presente nesses diálogos.

Os diálogos socráticos, como gênero discursivo, foram escritos por vários filósofos, entre os quais Platão, Xenofonte, Aristófanes e Aristóteles, e tinham uma conotação memorialística, visto que ao mesmo tempo em que

incorporavam o estilo socrático de construção dialógica da verdade, retomavam conversas deste filósofo. Esses diálogos – especialmente associados a uma fase mais antiga dos diálogos de Platão³⁶ –, embora vinculados às esferas filosófica e política, não tinham uma constituição retórica³⁷, dialética e monológica, mas sim carnavalesca, dialógica, centrífuga, daí sua natureza política e anti-imperialista. Com isso, o diálogo socrático centra-se mais nos processos de compreensão, responsabilidade, argumentação e negociação de sentidos do que na persuasão, no convencimento ou apagamento de alguma verdade ou ponto de vista em prol do apaziguamento dos conflitos. Por isso, acredita-se que sua constituição colabora para se pensar as formas de assimilação/recepção da palavra alheia.

Dentre as características do gênero socrático, Bakhtin (1929/1963) elenca:

(i) O diálogo socrático prioriza o caráter dialógico da verdade e da forma de construção da verdade em oposição à verdade monológica, oficial e previamente dada. Esse dialogismo se centra na relação que os sujeitos estabelecem com a verdade: ao invés de submeterem-se a idéias

³⁶ Esta fase anterior de Sócrates revelaria uma face mais ética, inconclusiva e preocupada com questões da vida do que filosófica ou focada no conhecimento e na retórica. O interesse de Sócrates estaria mais na forma como as pessoas vivem (de maneira virtuosa) do que em suas crenças e conhecimentos. (ZAPPEN, 2004)

³⁷ Segundo Bakhtin (apud EMERSON in BAKHTIN, 1929/1963:38): “In rhetoric there are the unconditionally right and the unconditionally guilty; there is total victory, and annihilation of the opponent. In dialogue, annihilation of the opponent also annihilates the very dialogic sphere in which discourse lives. . . . This sphere is very fragile and easily destroyed (the slightest violence is sufficient, the slightest reference to authority, etc.)”

previamente dadas e cristalizadas, eles as compreendem à luz de seu fundo aperceptivo e, com isso, respondem ativamente, ou seja, estabelecem uma relação de contraposição, polêmica, aceitação, entre outros, com aquelas idéias. Esse gênero quando incorporado por filosofias posteriores acabou tendo o seu dialogismo apagado pelo dogmatismo filosófico e religioso.

(ii) O gênero socrático apresenta duas características: síncrese e anácrise. A primeira corresponde à confrontação de vozes e discursos sobre um mesmo objeto; a segunda diz respeito a uma certa técnica de instigar, pelo uso da palavra, o interlocutor a expressar suas idéias e de submetê-las ao processo de construção da verdade e, portanto, às incongruências, contradições e fragilidades que poderiam portar. Ao provocar a resposta do outro, Sócrates visava acessar crenças e verdades culturais que pudessem desestabilizar a universalidade de uma dada verdade ou ponto de vista e que, muitas vezes, os próprios falantes não compreendiam (ZAPPEN, 2004).

(iii) A situação que caracteriza o diálogo socrático se sobrepõe ao uso da técnica anácrise, incitando os sujeitos a falarem suas opiniões e idéias, como uma situação de tribunal, de julgamento de sentença de morte, de confissão, etc.

(iv) As opiniões e verdades expressas vinculam-se às imagens das pessoas, de forma que quando uma idéia é posta em cheque, os sujeitos também estão implicados nisso. Essa prática invoca os sujeitos a assumirem corajosamente e politicamente a responsabilidade (autoria) por suas crenças publicamente, de forma dialógica, ou seja, respondendo a interpelações.

(v) Os personagens do diálogo socrático são ideológicos, sejam eles os discípulos de Sócrates, o próprio

Sócrates ou qualquer outro interlocutor seu. Trata-se de colocar as hierarquias e posições autoritárias em suspenso – inclusive a do próprio Sócrates – para que o diálogo, como carnavalização, seja possível, ou seja, um diálogo que coloca em xeque as distinções ao levar em conta todas as idéias e crenças, sem a priorização de uma (suposta) verdade essencial:

Apesar da forma literária sumamente complexificada e da profundidade filosófica do diálogo socrático, seu fundamento carnavalesco não suscita qualquer dúvida (...) A própria descoberta socrática da natureza dialógica do pensamento e da verdade pressupõe a familiarização carnavalesca das relações entre as pessoas que participam do diálogo, a abolição de todas as distâncias entre elas (BAKHTIN, 1929/1963:113-114).

A carnavalização supõe abertura, instabilidade, paródia e zombaria dos comportamentos e discursos sérios, fechados, oficiais e hierarquizados. Essa visão de mundo foi tematizada por Bakhtin em seus estudos sobre a cultura popular na Idade Média, em que o carnaval “era o triunfo de uma espécie de liberação temporária da verdade dominante do regime vigente, de abolição provisória de todas as relações hierárquicas, privilégios, regras e tabus” (BAKHTIN, 1940/1965:8).

A festa do carnaval tinha como palco a praça pública onde as diferenças hierárquicas eram inexistentes e certas regras eram postas em suspenso, fazendo aparecer uma outra dinâmica de funcionamento social e político, gerando novas formas de comunicação e, portanto, novos gêneros e formas linguísticas. A praça pública também serviu de palco aos diálogos de Sócrates, inclusive à sua condenação e execução: tratava-se de um local onde a liberdade de pensamento e de

construção das verdades e a coragem e responsabilidade pela palavra enunciada publicamente conferiam um tom ético-político ao diálogo socrático. A dimensão pública que caracteriza tanto os diálogos de Sócrates quanto o carnaval medieval não existe apenas como um espaço de visibilidade e de oposição à dimensão privada e familiar, mas, sobretudo, como um espaço político de liberdade onde os embates e debates filosóficos e éticos assumem uma função de desestabilizar e de resistir às verdades e ideologias oficiais e autoritárias. Esta dimensão política do espaço público na modernidade foi, segundo Arendt e conforme será visto adiante, substituída pela dimensão social em que imperam a massificação e normatização dos comportamentos em detrimento do diálogo e da singularidade dos sujeitos.

Avaliando a partir de um prisma político essas características do diálogo socrático e as formas de recepção da palavra alheia, tem-se que os diálogos entre culturas, sujeitos, línguas, grupos sociais etc. podem assumir dois caminhos divergentes e às vezes relacionados de forma tensa e conflitante: por um lado tem-se uma forma autoritária, monológica, impositiva e cristalizadora de relação com o outro, que passa a ser objetivado e, por isso, tem suas vozes, crenças, idéias, opiniões e verdades apagadas, censuradas, excluídas ou ridicularizadas. Esse modelo monológico e retórico está na base de práticas imperialistas, colonizadoras e totalitárias, em que o poder opera negando, ocultando, silenciando ou tornando invisível.

Este tipo de poder, que opera por um modelo jurídico, funciona de forma repressiva e tem como características (FOUCAULT, 1999b): (i) rejeitar, excluir e mascarar; (ii) ditar as regras de funcionamento: o que é permitido ou não; (iii) interditar certas práticas e discursos até o seu

desaparecimento; (iv) censurar que se fale, ignorar a existência e tornar o lícito em ilícito: mutismo, inexistência e não-manifestação; (v) operar em todas as escalas, macro (Estado, instituições) e micro (relações), produzindo submissões e assujeitamentos. Trata-se de um poder “cujo modelo seria essencialmente jurídico, centrado exclusivamente no enunciado da lei e no funcionamento da interdição. Todos os modos de dominação, submissão, sujeição se reduziriam, finalmente, aos efeitos da obediência” (FOUCAULT, 1999b:83).

Por outro lado, tem-se uma forma de relação dialógica, em que os sujeitos são impelidos a responder, a partir da contraposição da palavra alheia ao próprio horizonte valorativo, garantindo ao outro e a si mesmo o direito (dialógico) à resposta. Não se trata aqui de tolerância em relação às vozes alheias e, tampouco, de uma promoção do relativismo em que as vozes coexistem “fraternalmente”. Trata-se, sim, de fazer com que essas vozes sociais, culturas, línguas e sujeitos estabeleçam entre si relações dialógicas, sendo tais relações necessárias para a própria constituição: Ninguém e nenhuma cultura ou sistema de pensamento se constitui isoladamente e autonomamente – os “eus” necessariamente requerem os “outros”. É a base ética dessas relações é a compreensão, que implica confrontos e transformações.

Existe uma concepção muito vivaz, embora unilateral e por isso falsa, segundo a qual, para compreender melhor a cultura do outro, é preciso transferir-se para ela e, depois de ter esquecido a sua, olhar para o mundo com os olhos da cultura do outro (...) A compreensão criadora não renuncia a si mesma, ao seu lugar no tempo, à sua cultura, e nada esquece” (BAKHTIN, 1970:365-366).

Com isso, a compreensão do outro não implica uma identificação com o outro ou um apagamento de si mesmo, mas ao contrário: é a partir de um certo fundo aperceptivo que o olhar sobre o outro o completa, conferindo-lhe um acabamento temporário e, por isso mesmo, a possibilidade de renegociações e transformações. Esse olhar, contudo, só possibilita transformações na medida em que for dialógico, ou seja, na medida em que ao olhar para o outro, se permite também ser afetado pelo olhar alheio. Somente o outro é capaz de enxergar em nós o que não conseguimos individualmente:

Colocamos para a cultura do outro novas questões que ela mesma não se colocava; nela procuramos respostas a essas questões, e a cultura do outro nos responde, revelando-nos seus novos aspectos, novas profundidades de sentido. Sem levar nossas questões não podemos compreender nada do outro de modo criativo (BAKHTIN, 1970:366).

O diálogo com os outros, sejam interlocutores presentes ou não, culturas, temporalidades, sistemas de pensamento, entre outros, com base na compreensão criativa, requer, retomando as características do gênero socrático, a justaposição e confrontação de vozes e verdades em que os sujeitos, ao assumirem publicamente um dado ponto de vista e submeterem-no a apreciações valorativas, constituem também uma dada identidade. Neste caso, Sócrates não desempenhava o papel de juiz que extirpa as verdades para depois submetê-las a uma avaliação superior, mas opera parodiando as verdades estabelecidas, construindo e hibridizando verdades, tendo como referência a responsabilidade pelo dito, a coragem de dizer e de se submeter ao exame dos outros (que coloca em xeque as inconsistências, contradições e falsidades) e a justiça das avaliações.

3. Hannah Arendt³⁸

O pensamento de Hannah Arendt (1906-1975) baseia-se no seu tempo presente como momento de ruptura com o passado provocada, especialmente, pelo totalitarismo – e pela organização burocrática das massas inspirada pelo terror – para o qual as categorias filosóficas e morais tradicionais não tinham explicação. Suas reflexões tangenciam temas referentes à política, liberdade, diálogo, intersubjetividade, pluralidade e ética. Seus trabalhos incluem, entre outros: *The Origins of Totalitarianism* (1951), *The Human Condition* (1958), *Between Past and Future* (1961), *Eichmann in Jerusalem* (1963), *On Revolution* (1968) e *The Life of the Mind* (1978). (LAFER, 2003).

Para fins deste capítulo, apresentam-se as idéias da filósofa sobre: as esferas política, social e privada; as três experiências humanas básicas (*animal laborans*, *homo faber*, *vita activa*); a importância da ação e do discurso; a vinculação desses com o exercício da liberdade; e a contraposição da ação ao pensamento.

3.1 A dimensão pública e esfera social

Hannah Arendt (2005) postula a existência de três esferas: a privada, a política e a social. As duas primeiras seriam próprias do funcionamento das antigas cidades-estados, sendo que as esferas de vida privada (família – esfera das necessidades e da economia doméstica) e pública (*polis* – esfera da liberdade) eram distintas e separadas. A

³⁸ Esta seção retoma e expande temas apresentados e discutidos em SEVERO, Cristine Gorski. "Por uma aproximação entre Bakhtin e Hannah Arendt". *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, v. 41:59-81, 2007.

liberdade era tida como própria da *polis*, e não da família, porque “ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar” (p. 41), o que não ocorria na família, cujo domínio cabia ao chefe da família. Portanto, liberdade, no contexto antigo, relacionava-se com igualdade presente numa esfera sem governo e governados. Arendt (1972) afirma que a *polis* foi a forma de governo que possibilitou aos homens um espaço de aparecimento para que pudessem agir por meio do discurso – “uma espécie de anfiteatro onde a liberdade podia aparecer” (p. 201). É claro que essa liberdade compartilhada no espaço público restringia-se ao cidadão, categoria que excluía escravos, mulheres, estrangeiros e crianças. Arendt parece se basear no modelo da *polis* antiga muito mais pela sua estrutura dialógica de funcionamento do que pela sua forma excludente de constituição.

A esfera social teria surgido recentemente com o nascimento da era moderna, cuja forma política vinculou-se ao estado nacional, com centralização das preocupações econômicas, materiais e biológicas nos aspectos referentes à vida humana. A promoção da esfera social vincula-se à subordinação da esfera pública aos interesses e necessidades pessoais. Assim, a esfera pública que, outrora, seria constituída de uma dimensão política, passou a ter esta dimensão substituída pelas trocas, pelo consumo e pela sobrevivência. O apagamento da dimensão política da esfera pública vincula-se à emergência e consolidação da sociedade de massas que se funda no consumo de tudo que se torna mercantilizável, incluindo a cultura. Neste caso, a indústria da diversão, ao visar suprir uma “fome pelas coisas” e se alojar na ordem da necessidade, e não da política, viabiliza o diagnóstico de que “os processos vitais da sociedade de

massas poderão vir a consumir todos os objetos culturais, deglutindo e destruindo-os” (LAFER, 2003:54). Assim, a diversão, ao ocupar o tempo “ocioso” das pessoas, operaria impedindo um espaço de convívio do sujeito consigo mesmo, desligado do espaço público, o que favorecia o ato do pensamento crítico. Arendt (2005) explica esta tendência de crescimento e expansão da esfera social, em detrimento da esfera política, pelo fato de o processo da vida (que diz respeito à sobrevivência como o *labor*) estar cada vez mais canalizado para a esfera pública³⁹.

Ainda no campo das esferas social e privada, Arendt defende que a sociedade apaga a possibilidade de *ação*⁴⁰ que favoreceria “a ação espontânea ou a reação inusitada” (2005:50) e espera dos indivíduos *comportamentos* segundo determinadas regras com o objetivo de normalizá-los e uniformizá-los, especialmente em torno do consumismo. Tal normalização é própria das sociedades de massas onde a esfera social se tornou apta a abranger e controlar os indivíduos pertencentes a uma certa comunidade. E os sinais desse controle generalizado seriam: a igualdade (apagamento das diferenças) que, diferentemente do mundo antigo⁴¹, teria como base a substituição da ação singular, como forma principal de relação humana, pelo comportamento

³⁹ O público, para a autora, diz respeito ao que pode ser visto e ouvido por todos, com ampla divulgação; ao mundo comum a todos e que reúne e mantém o vínculo entre os indivíduos.

⁴⁰ Citando Arendt (2005:190): “agir, no sentido mais geral do termo, significa tomar a iniciativa, iniciar [...] imprimir movimento a alguma coisa [...] por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativa, são impelidos a agir”.

⁴¹ No mundo antigo a vida pública se caracterizava pela individualidade, já que era tido como o único local onde os homens poderiam mostrar quem de fato eram.

reproduzido; e a substituição do governo pessoal pelo governo de ninguém (a burocracia e a “vontade geral”).

A ênfase na estereotipização do comportamento e na normalização das condutas em detrimento da ação, da singularidade e da espontaneidade se justifica pelo fato de a esfera pública, na modernidade, ter sido ocupada pela sociedade e pelas resoluções das necessidades vitais que eram próprias do âmbito privado. A politização da esfera pública seria uma forma de driblar essa massificação, substituindo esta pela singularidade advinda da liberdade praticada através das ações e dos discursos, pela existência de uma pluralidade de opiniões e pelo compartilhamento de um interesse em comum, embora não uniforme, pela política.

3.2 O sujeito e a *vita activa*

Na visão de Arendt, a *vita activa* dos homens é integrada por três atividades fundamentais: o *labor*, que visa suprir as necessidades biológicas dos homens; o trabalho, que visa criar coisas a partir da natureza e tornar o mundo um local onde objetos produzidos pelos homens são compartilhados; e a ação: “única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria” (2005:15). As duas primeiras vinculam-se à esfera privada e a última à esfera pública. Nesta seção será dada maior atenção à ação por ser ela, segundo a autora, a única forma de expressão da singularidade humana.

Duas características definem a condição humana da pluralidade: a igualdade e a diferença. A primeira assegura a compreensão entre os indivíduos e destes com relação a seus ancestrais e a planos futuros; a segunda justifica a utilização do *discurso* e da *ação* para que os homens sejam entendidos e

distinguidos uns dos outros. Neste caso, a intersubjetividade é fundante do espaço público e da possibilidade da singularidade humana.

Para Arendt (2005), é com palavras e atos que os homens se inserem no mundo e é a capacidade de ação do homem que faz com que o inesperado e o improvável possam ser realizados; já o discurso efetiva a singularidade e o fato de um indivíduo ser distinto dos demais. *Ação* e *discurso* relacionam-se estreitamente já que sem discurso a ação perderia tanto seu caráter de revelação, como o sujeito que revela. A singularidade dos sujeitos é revelada pelo discurso e pela ação manifestados no espaço público, um espaço dialógico, plural e político. Citando a autora (2005:191):

Sem o discurso, a ação deixaria de ser ação, pois não haveria ator; e o ator, o agente do ato, só é possível se for, ao mesmo tempo, o autor das palavras. A ação que ele inicia é humanamente revelada através de palavras; e, embora o ato possa ser percebido em sua manifestação física bruta, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante através da palavra falada na qual o autor se identifica, anuncia o que fez, faz e pretende fazer.

O discurso ocupa lugar primordial na ação; nas demais atividades humanas ele seria secundário, podendo ser substituído pela linguagem de sinais ou pelo silêncio. É na combinação do discurso com a ação, que o sujeito revelaria sua identidade pessoal e singular e tal revelação operaria apenas quando os indivíduos estivessem uns com os outros, na convivência humana. É na *teia das relações humanas* que as pessoas imprimem as consequências de seu discurso e de suas ações; é devido a essa teia que as histórias (singulares

e interligadas) são produzidas. Tais histórias, resultantes das ações e dos discursos, não se caracterizam por terem autores, mas sim agentes e sujeitos:

a perplexidade é que em qualquer série de eventos que, no conjunto, compõem uma história com significado único, podemos quando muito isolar o agente que imprimiu o movimento ao processo; embora este agente seja muitas vezes o sujeito, o “herói” da história, nunca podemos apontá-lo inequivocamente como o autor do resultado final (ARENDDT, 2005:197).

Dessa forma, as histórias não têm autor, nem visível nem invisível (a mão invisível que tudo regula), pois elas não são criadas, sendo que “o único alguém que ela revela é o seu herói [...] só podemos saber quem um homem foi se conhecermos a história na qual ele é herói⁴² – em outras palavras, sua biografia” (p. 199). Note-se que esta biografia, ao ter um certo caráter de fechamento e de acabamento, é realizada pelo outro. Retomando a noção de estética de Bakhtin, cabe ao olhar e à voz do outro oferecer uma conclusibilidade (temporária) para o eu, ou seja, a intersubjetividade é condição necessária para a auto-realização e a auto-percepção.

Os atos e os discursos não ocorrem isolados, mas inseridos em uma teia de atos e discursos de outros. E é devido a essa interligação que o sujeito é visto como sendo tanto agente como paciente; as ações de uns atuam sobre outros, provocando reações que são ao mesmo tempo

⁴² A noção de herói para Arendt se vincula ao “próprio ato do homem que abandona seu esconderijo para mostrar quem é, para revelar e exibir sua individualidade” (2005:199).

resposta e novas ações. É na teia de atos que as ações assumem as características da irreversibilidade⁴³ – o que foi feito não pode ser refeito – e da imprevisibilidade – todo agir inaugura uma novidade –, fazendo com que ninguém tenha controle sobre o seu futuro. Além disso, as ações, por sempre estabelecer relações, tendem à violação das fronteiras e dos limites: segundo a autora, os limites presentes numa certa esfera humana jamais resistem completamente ao impacto de cada nova geração.

Ressalta-se, porém, que discurso e ação estavam interligados na noção grega de política. Na modernidade teria havido uma degradação de ambos: este período teria considerado como sendo “ociosos” a ação e o discurso, substituindo, inicialmente, em termos de importância, a *revelação do homem pelo homo faber*⁴⁴ (fabricação e revelação de produtos como sendo mais relevantes do que o próprio homem) e, posteriormente, pelo *animal laborans*⁴⁵ (pautado no metabolismo com a natureza e gerando produtividade),

⁴³ Conforme a autora, a solução para a irreversibilidade seria a faculdade humana de perdoar, que somente ocorre no espaço público, na relação de um com o outro. Citando Arendt (2005:253): “perdão 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 conseqüências liberta tanto o que perdoa quanto o que é perdoado”.

⁴⁴ O *homo faber* não vive em harmonia com a natureza, mas a destrói com o objetivo de fabricar produtos, artefatos, obras de arte, objetos que proporcionarão a estadia no homem no mundo. Tal atividade não ocorre na esfera pública, mas os objetos produzidos circulam entre todos, o que leva à produção de novos produtos.

⁴⁵ O labor, considerado por Arendt como um modo anti-político de vida, refere-se à “atividade na qual o homem não convive com o mundo nem com os outros: está a sós com o seu corpo ante a pura necessidade de manter-se vivo” (2005:224).

ambos julgando a vida pelo critério da utilidade⁴⁶. Para Arendt (2005:223), é elemento indispensável da dignidade humana “a suposição de que a identidade de uma pessoa transcende, em grandeza e importância, tudo o que ela possa fazer ou produzir.”

A autora (2005) afirma que a *ação* passou a ser uma experiência limitada no mundo moderno; mesmo os atos dos cientistas não possuem a qualidade da ação, uma vez que eles intervêm a partir do ponto de vista do universo, e não das relações humanas. Contudo, Arendt insiste que “seria adequado para o mundo em que vivemos definir o homem como um ser capaz de ação; pois essa capacidade parece ter-se tornado o centro de todas as demais faculdades” (1972:95).

3.3 A liberdade

Sobre a *liberdade*, a teórica critica a sua identificação tradicional com a noção de soberania, já que a pluralidade – tida como condição básica humana – não poderia conviver com o ideal da auto-suficiência e do auto-domínio. Liberdade e ausência de soberania coexistem pelo motivo de que os homens são capazes de ação (iniciar algo novo), mas não de prever e controlar as suas consequências. Ademais, é na esfera pública-política da pluralidade, da relação de uns com os outros, no campo das ações e dos discursos, que a

⁴⁶ Arendt (2005) aponta para a denúncia feita por Marx de que a preocupação essencial com as mercadorias permutáveis e a ausência de relacionamento humano (na troca de produtos) seriam “a desumanização e auto-alienação da sociedade comercial que, de fato, exclui os homens *enquanto* homens e, numa surpreendente inversão da antiga relação entre público e privado, exige que eles se revelem somente no convívio familiar ou na intimidade dos amigos” (p. 222).

liberdade existe; e não na esfera da abstração, do pensamento, da vontade ou do relacionamento consigo mesmo, uma vez que esta esfera é (a princípio) sem manifestação externa e, portanto, sem sentido político. Liberdade e política exigem, para existirem, uma realidade concreta e plural de diálogo e de ação. Esse diálogo, contudo, não implica passividade ou concordâncias diplomáticas e superficiais, mas tensões, polêmicas, emargentações em busca de acordos e verdades factuais.

A liberdade associa-se à ação – faculdade de iniciar –, que não é regulada nem pela vontade e tampouco pelo intelecto; ela submete-se a princípios que são exteriores e gerais; tais princípios seriam a honra, o amor à igualdade, o medo, a desconfiança [...]. O homem, portanto, é livre enquanto age já que “*ser livre e agir são uma mesma coisa*” (ARENDDT, 1972:199).

A vida humana se enquadra numa rede de processos que são tanto naturais como históricos; tais processos tendem a se automatizar e é no interior desses processos que a ação humana ocorre. Quando um ato irrompe o automatismo e a petrificação política ele é considerado, conforme a autora, um “milagre”, que ocorre na dimensão política pelo “fato de que os processos históricos são criados e constantemente interrompidos pela iniciativa humana, pelo *initium* que é o homem enquanto ser que age” (ARENDDT, 1972:219).

A perspectiva de liberdade de Arendt vai de encontro à noção liberal cuja crença se baseia em menos política e mais liberdade, sendo que o propósito do governo seria apenas a promoção da segurança, a qual garantiria o exercício da liberdade. Segundo Arendt (1972) coube ao liberalismo a remoção da idéia de liberdade do âmbito político ao priorizar a manutenção da vida, submetendo a ação às necessidades

vitais; e é na esfera social e econômica que essa manutenção se dá, o que acaba gerando uma ampliação do social e um apagamento da esfera política.

3.4 O pensamento

A *vita activa*, que inclui a individualização do homem pela suas palavras e ações, ocorre no mundo público, que é o mundo das aparências. Os indivíduos afirmam suas identidades pela palavra e pela ação: ser e aparência se vinculam no espaço das relações interpessoais.

Diferente da fala e da ação, as faculdades do pensamento, da vontade e do julgamento realizam-se em um espaço de invisibilidade. Contudo, apesar dessa invisibilidade, a atividade de pensar cria um efeito sobre o mundo das aparências: “Quando todos estão deixando-se levar, impensadamente, pelo que os outros fazem e por aquilo em que crêem, aqueles que pensam são forçados a mostrar-se, pois a sua recusa em aderir torna-se patente, e torna-se, portanto, um tipo de ação” (ARENDT, 1995:144).

Apesar de ocorrer em um espaço de invisibilidade e, conseqüentemente, por ser uma atividade solitária, o pensamento não existe sem a palavra, sem o discurso, o qual é uma atividade reconhecidamente pública, uma vez que a fala é destinada a ser ouvida. Essa característica dialógica da fala repercute na atividade mental dos indivíduos, sendo o pensamento visto como “o diálogo sem som de mim comigo mesmo” (ARENDT, 1995:59). O pensar, que é pensar sobre algo, é um ato dialético e crítico no sentido de que assume a forma de um “diálogo silencioso” submetido a um processo de perguntas e respostas, fruto da interação conosco mesmos;

tal interação, segundo Sócrates e nas palavras de Arendt, não se desvincularia da interação com outros:

Antes de conversar comigo mesmo, converso com os outros, examinando qualquer que seja o assunto da conversa; e então eu descubro que posso conduzir um diálogo não apenas com os outros, mas também comigo mesmo. No entanto, o ponto em comum é que o diálogo do pensamento só pode ser levado adiante entre amigos, e seu critério básico, sua lei suprema, diz: não se contradiga. (1995:142)

A lei da não-contradição interna evita que as pessoas tornem-se inimigas e oponentes de si mesmas. O diálogo mental leva a uma concordância, a uma consistência interna. De outra forma, produziriam-se o conflito e a impossibilidade de viver consigo mesmo. Assim, sendo o diálogo uma característica tanto do funcionamento do pensamento como do mundo da aparência, segue-se que ambos possuem como condição de existência a diferença e a alteridade. No mundo público trata-se da pluralidade, do encontro com os outros; na esfera mental, trata-se de uma dualidade no estar sozinho, e essa “dualidade é talvez a indicação mais convincente de que os homens existem *essencialmente*⁴⁷ no plural” (ARENDDT, 1995:139).

A aproximação entre palavra e pensamento leva à afirmação de que “*seres pensantes têm o ímpeto de falar, seres falantes têm o ímpeto de pensar*” (ibid.:77; grifo da autora); tal ímpeto permite ao homem nomear as coisas, através das palavras, possibilitando aos indivíduos a apropriação e, portanto, a desalienação do mundo. O lugar fundamental

⁴⁷ Grifo da autora

conferido à linguagem nas reflexões de Arendt pode ser percebido no seguinte trecho:

[...] toda época assinalada pela problematização do seu passado tem que se confrontar com o fenômeno da linguagem, pois é na semântica da língua que o passado deita as suas indestrutíveis raízes. Todos os problemas, em última instância, são problemas lingüísticos, e por isso mesmo – desde que se tenha uma compreensão ampla e não positivista da linguagem – reveladores da essência do mundo de onde procede o falar (ARENDDT *apud* LAFER, 1979:90)

Além de dialógico, o pensamento se caracteriza pela busca do significado, a qual não ocorre no curso dos negócios humanos (na fabricação e no trabalho, por exemplo). Tal busca exige que os indivíduos parem (suas ações) para poder pensar. O pensamento possibilita que as pessoas problematizem normas, regras e opiniões ao refletirem sobre o sentido das coisas: na realidade prática, o confronto com as dificuldades faz com que as pessoas tenham que pensar, ou seja, tomar novas decisões. Em termos bakhtinianos, na base do pensamento estaria o dialogismo: ao estabelecer uma relação dialógica com as verdades e normas circulantes, os sujeitos são impelidos a oferecer uma resposta a partir do confronto daquelas verdades com seu horizonte valorativo. Tal resposta pode incluir tanto aceitações como críticas e desestabilizações.

O ato de pensar exige um distanciamento do mundo das ações e perturbações, “onde eu nunca estou só e estou sempre muito ocupado para poder pensar” (ARENDDT, 1995:145), tornando o ator um espectador; esse distanciamento é condição tanto do julgamento, que se ocupa

das coisas aparentes, como do pensamento, que lida com invisíveis e trata da compreensão do significado das coisas do mundo. Julgamento e pensamento se inter-relacionam, sendo que a faculdade de distinguir o certo do errado e o bem do mal é a manifestação, no mundo público, do pensamento. E o julgamento, sendo a mais política das capacidades humanas, “nos raros momentos em que as cartas estão postas sobre a mesa, pode sem dúvida prevenir catástrofes, ao menos para o eu” (ARENDDT, 1995:144-45).

* * * * *

Resumindo, a revelação da individualidade do homem pela capacidade de começar algo novo ocorre na esfera pública, que é a esfera das relações inter-subjetivas atravessadas pela *ação* e pelo *discurso*. Essa esfera, que não é social e nem privada, é política e é nela que ocorre o exercício da liberdade, onde os homens assumem e afirmam as suas identidades nas relações uns com os outros. É a ação, como capacidade de iniciar novos processos, que garante a liberdade de criação dos indivíduos, na esfera pública; e o significado desses novos atos persiste na história através dos significados que passam de geração para geração.

O espaço público existe na medida em que é garantida a interação da pluralidade – o “diálogo no plural” (LAFER, 1979:117) –, onde igualdade (que garante a relação entre todos os indivíduos) e singularidade (que identifica as diferenças entre os indivíduos) coexistem. É o espaço da interação entre os sujeitos, onde a palavra/ discurso ocupa lugar central como forma de, por exemplo, afirmação da identidade. Trata-se de um espaço aberto à multiplicidade, à heterogeneidade e às diferenças, regulado pelo diálogo e

pelas ações. O espaço público pode ser entendido, de forma mais clara, como o

lugar onde as relações comunitárias se passam e se abrigam; um espaço onde as demandas e reivindicações se exteriorizam; acolhedor de diversas instituições — estatais e não estatais; espaço do agir publicamente, das reuniões; espaço por excelência do agir livre e coletivo (PAIVA, s/d: p. 10).

Embora este espaço público possa ser vislumbrado como um local pré-existente, garantido (supostamente) pelas universidades independentes (públicas) e por um judiciário autônomo (LAFER, 2003), pode-se pensar, pela dinâmica fluida das relações de poder que instauram, entre outros, a censura e o controle da palavra, que os espaços públicos não constituem espaços físicos *a priori* que estariam isentos do controle e da manipulação da palavra alheia. Trata-se, ao nosso ver, de pensar a dimensão pública como produção móvel das ações e das relações dialógicas e de poder em determinados contextos espaço-temporais. É porque o espaço público se vincula à ação, ele não antecede esta, mas se configura concomitante às ações dos sujeitos, tornando a política um fruto da ação e não do pensamento racional. Com isso,

(...) a *polis* não é a cidade-estado em sua localização física; é a organização da comunidade que resulta do agir e falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam. (ARENDDT, 2005:211)

existem múltiplas possibilidades de ação, múltiplos espaços públicos que podem ser criados e redefinidos constantemente, sem precisar de suporte institucional, sempre que os indivíduos se liguem por meio do discurso e da ação: agir é começar, experimentar, criar algo novo, o espaço público como espaço entre os homens pode surgir em qualquer lugar, não existindo um *locus* privilegiado. (ORTEGA, 2001:227)

Não se trata de pensar o espaço público como um espaço de ausência de poder, mas sim constituído pela dinâmica circular, fluida e produtiva do funcionamento do poder. Ou, como diria Foucault, a liberdade para ser exercida requer o poder. E essa esfera público-política, porque se constitui pela relação valorativa e ativa dos sujeitos com seu projeto discursivo e com seus interlocutores, é um espaço favorável para se refletir acerca dos processos de variação e mudança linguístico-discursivos e, por tabela, políticos e sociais.

4. Bakhtin e Hannah Arendt em diálogo⁴⁸

Aproximando Bakhtin e Hannah Arendt, salienta-se o papel central *do diálogo/relação* na manutenção da pluralidade humana na esfera pública: as semelhanças entre os sujeitos são garantidas por, por exemplo, compartilharem os mesmos horizontes apreciativos e significados sociais; já a diferença entre eles pode ser pensada à luz das ações e discursos dos indivíduos em determinados espaços – os espaços públicos.

⁴⁸ Esta seção retoma discussão apresentada em PAULA, Adna Candido de; SEVERO, Cristine Gorski. “Mikhail Bakhtin, Paul Ricoeur e Hannah Arendt: diálogos em torno do espaço público e linguagens”. *Revista da ANPOLL*, nº. 26, 2009.

Ambos os autores parecem concordar com o fato de que é através do diálogo, na convivência entre os indivíduos, que os sujeitos se constituem. Nas palavras de Bakhtin (1961:348):

A vida é dialógica por natureza. Viver significa participar do diálogo: interrogar, ouvir, responder, concordar, etc. Nesse diálogo o homem participa inteiro e com toda a vida: com os olhos, os lábios, as mãos, a alma, o espírito, todo o corpo, os atos. Aplica-se totalmente na palavra, e essa palavra entra no tecido dialógico da vida humana, no simpósio universal.

A singularidade e a liberdade dos indivíduos são garantidas quando as relações dialógicas e as ações realizam-se no que Arendt chama de espaço político. No espaço social, diferentemente, os indivíduos tendem à normalização e à padronização de seus comportamentos e (por que não?) ao monologismo. O espaço político é o espaço – dialógico – dos confrontos entre diferentes idéias, verdades, valores, opiniões, onde os sujeitos agem ética e politicamente ao assumirem suas posições (valorativas) pelos enunciados que os interpelam. Resgatando Bakhtin, esse espaço é marcado por tensões entre forças centralizadoras, que visam a normalização e massificação dos indivíduos e forças descentralizadoras, que visam a pluralidade (reconhecendo as diferenças entre indivíduos e grupos), o plurilinguismo e a singularidade. É nesse espaço, caracterizado pelo diálogo, que a liberdade individual é garantida. Note-se, porém, que Bakhtin não distingue as esferas social e política. O espaço do discurso para o filósofo russo é o espaço onde as relações interpessoais ocorrem; ou seja, o mundo da vida.

As relações dialógicas, além de garantirem a pluralidade humana existente na esfera pública, também

caracterizam o *funcionamento mental*: para Bakhtin, a mente dos indivíduos é dialógica na medida em que é povoada por enunciados alheios e por respostas a esses enunciados. É na interação sócio-ideológica, permeada por discursos variados, que os sujeitos se constituem, e seus pensamentos são sempre pensamentos alheios: o diálogo entre os enunciados na esfera da comunicação se reproduz na mente dos indivíduos. E é a partir dessa teia enunciativa que eles assumem seus pontos de vista valorativos em relação às coisas do mundo. Para Arendt, a característica dos pensamentos é a sua dualidade: ao pensar, os indivíduos travam um diálogo crítico consigo mesmos, composto por perguntas e respostas; esse diálogo supõe um interlocutor amigável, de forma que não haja contradições internas, já que não há diálogo interno quando a mente está em guerra consigo mesma (ARENDDT, 1995). Assim, sem esmiuçar as concepções de Bakhtin e de Arendt sobre as noções de consciência e de pensamento, destaca-se o caráter dialógico do pensamento nas abordagens dos dois autores.

Uma característica das relações dialógicas, para Bakhtin, é que elas, necessariamente, exigem uma resposta dos sujeitos; uma atitude responsiva, que significa, em outras palavras, uma tomada de posição e a *responsabilidade* por essa posição. Nos escritos de Arendt, percebe-se que os indivíduos são responsáveis por aquilo que mostram, de si mesmos, através das palavras e de suas ações, no espaço público, das relações. Os sujeitos assumem posições que, de alguma maneira, estão vinculadas aos seus julgamentos, os quais ocorrem em conexão com a atividade do pensamento. Os indivíduos que pensam (que aceitam conviver consigo mesmos, através do diálogo, de uma maneira amigável) e que, portanto, julgam, assumem a responsabilidade por seus

atos e por quem são (sua singularidade) no mundo das aparências. A noção de responsabilidade para os dois filósofos diz respeito a uma atitude ética no mundo da vida; atitude que compreende assumir uma posição de resposta aos enunciados que interpelam e constituem os indivíduos.

Os indivíduos não vivem isolados, mas, necessariamente, inseridos numa *teia de relações* nas quais os discursos e os atos de uns se vinculam aos de outros. Tal noção arendtiana se aproxima da concepção de Bakhtin sobre o *enunciado*: este é dialógico – se apóia, necessariamente, em outros enunciados – e nunca existe isoladamente, apesar de ele ser considerado a unidade da interação sócio-verbal. Ressalta-se que, para o filósofo russo, as relações dialógicas são relações de sentido – e de valores – entre os enunciados.

Apesar de dialógico, o enunciado é singular. Esta característica se assemelha à expressão da singularidade humana pelo discurso e pela ação, conforme Arendt. É no espaço político que os sujeitos, através de seus discursos/enunciados e ações, produzem algo novo, individual e historicamente único, embora esteja vinculado a outros discursos/ enunciados e ações. Nesse ponto – na articulação entre discurso/enunciado e novidade/singularidade – a noção de enunciado de Bakhtin se assemelha a de discurso de Arendt, desde que ambos sejam pronunciados em um espaço público de liberdade (Arendt). Segundo Bakhtin (2003:326):

O enunciado nunca é apenas um reflexo, uma expressão de algo já existente fora dele, dado e acabado. Ele sempre cria algo que não existia antes dele, absolutamente novo e singular, e que ainda por cima tem relação com o valor [...]. Contudo, alguma coisa criada é sempre criada a partir de algo dado [...]. Todo o dado se transforma em algo criado.

O novo é imprevisível e único, caracterizando a singularidade humana em um contexto de pluralidade. É em relação à capacidade dos indivíduos de iniciarem algo novo que a liberdade é garantida, no espaço das relações intersubjetivas que são atravessadas pelo discurso/enunciado. É porque o homem é capaz de ação que

se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isto, por sua vez, só é possível porque cada homem é singular [...] Se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como ser distinto e singular entre iguais. (ARENDDT, 2005:191).

A reboque da noção de singularidade que caracteriza os indivíduos, está a ideia de *juízo*. Para Bakhtin, os sujeitos possuem uma relação de valoração com os enunciados, o que significa que é a partir de seus horizontes apreciativos que eles julgam, avaliam, acatam ou refutam os enunciados de outros. O ato de compreender, que depende da interação entre os indivíduos, envolve o elemento valorativo, seja em maior ou menor profundidade. E é imprescindível ao julgamento (valoração) a interação, uma vez que é na relação com os enunciados alheios que os sujeitos assumem, confrontam e/ou transformam suas percepções. Ademais, os sujeitos escolhem fazer uso de certas construções linguísticas, entonação, gênero etc., tendo em vista, além da relação de valor que possuem com seu objeto discursivo, os seus interlocutores.

Segundo Arendt, é no espaço de interação – espaço público – que os indivíduos assumem a responsabilidade

pelos seus pontos de vista e por quem são. O cultivo desse espaço público significa o cultivo de sentimentos públicos (por que não dialógicos?) que “é fruto do esforço contínuo de levar em consideração os pontos de vista alheios” (ASSY in ARENDT, 2004:58). E no espaço de interação, a atividade mais importante dos indivíduos é o julgamento (ARENDT, 1972:276), sendo esse entendido como a distinção entre o certo e o errado, pautada na capacidade de “nossa escolha da companhia, daqueles com quem desejamos passar a nossa vida. Uma vez mais, essa companhia é escolhida ao pensarmos em exemplos de pessoas vivas ou mortas, reais ou fictícias, e em exemplos de incidentes passados ou presentes” (ARENDT, 2004:212). Ressalta-se o caráter dialógico do julgamento, pois “se o senso comum, o senso pelo qual somos membros de uma comunidade, é a mãe do julgamento, então nem mesmo uma pintura ou um poema, muito menos uma questão moral, pode ser julgada sem invocar e pesar silenciosamente os julgamentos dos outros [...]” (ibid.:208).

Em suma, para Bakhtin e Arendt, o julgamento é tanto uma faculdade humana pública – é no espaço de interação (espaço político) que ele é exercido –, como dialógica, pois se remete, para ser exercido, aos enunciados alheios (Bakhtin) ou aos exemplos (Arendt). Essa capacidade identifica, de certa forma, a singularidade dos indivíduos, pois, por um lado, acusa seus pontos de vista valorativos e, por outro, estabelece a relação do indivíduo com outras pessoas, pela escolha que ele faz de suas companhias.

5. Michel Foucault

Os trabalhos de Foucault (especialmente a partir dos anos 80) centram-se na questão do sujeito, em outras

palavras, na história das maneiras pelas quais os indivíduos se constituíram em sujeitos; tais sujeitos incluem o sujeito objetivado pelo discurso científico, o sujeito-louco, o sujeito-delinquente, o sujeito constituído em torno de sua sexualidade e o sujeito ético. Trata-se, para o filósofo, de pensar o sujeito (e também a ética) no interior do político, que engloba, fundamentalmente, as relações de poder. (FOUCAULT, 1995)

A seguir discorre-se acerca: do surgimento do Estado moderno – enfocando a relação governo-indivíduo-população; do indivíduo moderno à luz dos saberes e práticas objetivantes e subjetivantes; e, finalmente, da liberdade e da resistência como constitutivas da dinâmica das relações de poder.

5. 1 O Estado (de governo) moderno

Os trabalhos históricos de Foucault apontam que foi a partir do século XVI que o Estado moderno passou a se organizar em torno de uma arte de governo. Nesse século esta arte teria se confrontado com alguns problemas, postos pela confluência de duas séries de acontecimentos: por um lado, o surgimento de grandes Estados territoriais e administrativos (superando o feudalismo) e, por outro, os movimentos de Reforma e Contra-Reforma que colocavam em questão a forma de direção espiritual. Os problemas diziam respeito ao governo de si, ao governo das almas e das condutas e ao governo das crianças. A arte de governo se organizou em torno da noção de Razão do Estado, na qual “O Estado se governa segundo as regras racionais que lhe são próprias, que não se deduzem nem das leis naturais ou

divinas, nem dos preceitos da sabedoria ou da prudência” (FOUCAULT, 1999:286).

Contudo, alguns fatos bloquearam o desenvolvimento dessa arte de governo: ela só poderia se desenvolver em períodos de expansão e não em tempos de urgências militares, econômicas e políticas, que se intensificaram desde o século XVII; a primazia da noção de soberania dentro do pensamento político nos séculos XVI e XVII dificultava o estabelecimento de uma razão de Estado. O desbloqueio da arte de governo⁴⁹ – e o concomitante desenvolvimento da ciência do governo – se deu, principalmente, pela expansão demográfica do século XVII e pelo aumento da produção agrícola; tais fatos possibilitaram a ligação entre a ciência de governo (com destaque no papel fundamental da estatística), o problema da população (com desvio do modelo familiar de gestão econômica para a gestão da população) e a centralização da economia (com ênfase na economia política

⁴⁹ A arte de governo (a partir do séc. XVI), segundo Foucault (1999), possuía algumas características: (i) reconhecia outras formas de governo dentro da sociedade (governo de si, da família, etc), sendo que existiria uma continuidade ascendente e descendente entre essas formas e o poder do Estado: ascendente porque aquele que governa deveria primeiro saber governar a si, a sua família, a sua propriedade; descendente porque o Estado bem governado seria formado por indivíduos que saberiam governar a si e suas famílias etc, em outras palavras, “indivíduos que se comportam como devem” (p. 281) – e o que garantiria o poder descendente seria a polícia; (ii) introduzia a economia (gerenciamento de indivíduos e bens) à prática de gestão do Estado; (iii) tinha como foco de governo os homens e suas relações com as coisas (riquezas, recursos, os costumes, o território, a forma e a epidemia); (iv) atingia variadas finalidades não pela imposição da lei, mas pelo uso de táticas ou de leis como táticas; (v) o governante deveria governar com paciência, ao invés da violência; com sabedoria, com conhecimento dos fins e meios de atingi-los; e com diligência, a serviço dos governados.

como a forma principal de saber da arte de governo). Citando Foucault: “Este Estado de governo que tem essencialmente como alvo a população e utiliza a instrumentalização do saber econômico, corresponderia a uma sociedade controlada pelos dispositivos de segurança” (1999:293). Note-se que o surgimento da arte de governo que caracteriza a modernidade coloca no centro de suas gestões as questões econômicas e biológicas, fazendo com que a dimensão pública, nos termos arendtianos, se despolitizasse.

A população possui um lugar central no desbloqueio da arte de governo, já que ela se tornou finalidade de governo, sujeito de necessidades, objeto nas mãos do governo e campo de intervenção; nas palavras de Foucault (1999:289), “O interesse individual – como consciência de cada indivíduo constituinte da população – e o interesse geral – como interesse da população, quaisquer que sejam os interesses e as aspirações individuais daqueles que a compõem – constituem o alvo e o instrumento fundamental do governo da população.” Ressalta-se que o surgimento do interesse pela população foi acompanhada da disciplina, como forma de geri-la e organizá-la.

O autor (1995) afirma que, apesar de o Estado moderno (Estado de governo) ser visto como um poder político que ignora o indivíduo, na prática, ele é constituído duplamente por um poder tanto individualizante quanto totalizador. Esse caráter duplo do Estado se justifica por três aspectos: (i) a incorporação de uma tecnologia de poder própria das instituições cristãs: o poder pastoral; (ii) a existência da polícia; e (iii) as técnicas diplomático-militares. Focalizo, a seguir, os dois primeiros, por serem pertinentes à questão do indivíduo.

O *poder pastoral* como forma de poder própria do cristianismo se caracteriza pelos seguintes aspectos: visa

assegurar a salvação individual em um outro mundo; ao mesmo tempo que comanda deve estar pronto para se sacrificar pelo seu rebanho; além de cuidar da comunidade, zela também por cada indivíduo no decorrer de sua vida; se exerce dirigindo a consciência mediante o conhecimento da alma do outro e de seus segredos. Segundo Foucault (1995:237), “Esta forma de poder é orientada para a salvação (por oposição ao poder político); é oblativa (por oposição ao princípio da soberania); é individualizante (por oposição ao poder jurídico); é co-extensiva à vida e constitui o seu prolongamento; está ligada à produção da verdade – a verdade do próprio indivíduo”.

O autor considera que uma das características do desenvolvimento do Estado moderno foi não ter pairado acima dos indivíduos, mas ter se constituído como uma estrutura que integrou os indivíduos sob a condição de que uma nova forma de individualidade fosse atribuída a eles, submetendo-os a um conjunto de modelos com características próprias. Nesse sentido, pode-se, em certa medida, “considerar o Estado como a matriz moderna da individualização ou uma nova forma de poder pastoral” (1995:237).

Nesse âmbito político, o poder pastoral assume algumas características próprias: trata-se a assegurar a vida (saúde, bem-estar, segurança, etc.) da população nesse mundo ao invés de visar à salvação; o exercício deste poder não se restringe ao Estado, mas é exercido pela polícia, por empreendimentos privados, instituições (família, escola), etc; com a multiplicação de objetivos e de agentes do poder, o desenvolvimento do saber de gestão do Estado passou a ser focado em duas direções – uma, quantitativa, referente à população e outra, qualitativa, referente ao indivíduo.

A *polícia* refere-se a um conjunto de técnicas de governo que tomaram corpo a partir do século XVII e teve por finalidade principal integrar os indivíduos à função do Estado. Segundo o filósofo (2004), do século XVI ao XVIII, o termo ‘polícia’ designava técnicas que possibilitavam ao governo gerir o povo mantendo em vista a utilidade do indivíduo; trata-se, em outras palavras, de uma tecnologia de governo cujo foco de interesse são “indivíduos em função de seu status jurídico, certamente, mas também como homens, seres que vivem, trabalham e comerciam” (ibid.:312).

A partir do século XVIII, o poder do Estado visava três funções, cujo exercício competia à polícia⁵⁰: (i) a manutenção da ordem – vigilância dos indivíduos considerados perigosos; (ii) a organização do enriquecimento – regulamentação da circulação das mercadorias; e (iii) a provisão do bem-estar (necessidades físicas e felicidade dos indivíduos) e da saúde – cuidado da limpeza, do abastecimento de água. (FOUCAULT, 1999) Nessa época a polícia exercia funções abrangentes, ocupando-se com o cotidiano dos homens e das cidades e controlando-os.

Considerando a característica dupla do poder do Estado moderno, que visa tanto a individualização (gestão dos indivíduos através, por exemplo, do poder pastoral e da polícia) como a totalização (gestão das populações), parece que a “*submissão*” do indivíduo ao poder do Estado – e a

⁵⁰ O que torna a polícia tolerável para a população no mundo moderno tem a ver com a invenção da delinquência: “Aceitamos entre nós esta gente de uniforme, armada enquanto nós não temos o direito de estar, que nos pede documentos, que vem rondar nossas portas. Como isso seria aceitável se não houvesse delinquentes? Ou, se não houvesse, todos os dias, nos jornais, artigos onde se conta o quão numerosos e perigosos são os delinquentes?” (FOUCAULT, 1999:138).

constituição do sujeito por esse poder – seria inevitável. Para “escapar” dessa submissão e constituição, Foucault sugere que os indivíduos sejam capazes de identificar, questionar e rejeitar as racionalidades do Estado vinculadas ao poder individualizante ou totalizante:

Talvez, o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos. Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste “duplo constrangimento” político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno. (1995:239)

5.2 O indivíduo moderno

Foucault postula que o indivíduo enquanto um todo em si e autônomo não existe; ele é tornado sujeito de acordo com as práticas e os discursos que circulam em cada época da história. Assim, o sujeito moderno e o sujeito da antiguidade não são os mesmos, por estarem imersos em práticas discursivas diferentes e que visam aspectos diferentes. Se no mundo antigo o sujeito ocupava-se de si mesmo (se apropriando de princípios verdadeiros), era para que fosse sujeito de ações retas, diferentemente da modernidade, cujo sujeito é o sujeito do conhecimento e da vontade de verdade que não tem, necessariamente, comprometimento com seus atos. É em torno da questão da verdade e de técnicas específicas de poder que o sujeito moderno é produzido.

5.2.1 O indivíduo objetivado

Para Foucault, o indivíduo moderno e a noção de sociedade nasceram juntos e relacionam-se mutuamente. Ao

mesmo tempo em que nasce a ciência social, nasce o indivíduo mudo, objetivado por aquele saber. E os sujeitos são constituídos como objeto (da ciência, do Estado) através de um procedimento político próprio do mundo moderno: a disciplina.

Foi a partir dos séculos XVII e XVIII que a disciplina foi incorporada como técnica política de gestão, controle e produção dos indivíduos, visando utilizá-los ao máximo possível. Algumas características da disciplina são que ela opera: pela individualização e classificação do espaço, de forma que os indivíduos sejam distribuídos espacialmente, como numa escola ou hospital; pela observação, fiscalização dos gestos, do corpo dos indivíduos para que um saber possa ser produzido; pela vigilância constante de forma que os comportamentos e ações dos vigiados sejam controlados, como numa prisão; e pelo registro de tudo o que se passa com o indivíduo.

Foucault, em *Vigiar e Punir* (1999a), elenca três instrumentos responsáveis pelo sucesso do poder disciplinar: a vigilância hierárquica, a sanção normalizadora e o exame. A vigilância hierárquica inclui uma arquitetura própria e técnicas que, ao mesmo tempo em que possibilitam ver (sem ser visto), criam um efeito de poder-coerção sobre os observados; tal efeito visa a transformação dos indivíduos. Citando o autor: “O aparelho disciplinar perfeito capacitaria um único olhar tudo ver permanentemente. Um ponto central seria ao mesmo tempo fonte de luz que iluminasse todas as coisas, e lugar de convergência para tudo o que deve ser sabido” (p. 146). Este é o princípio que fundamenta o Panóptico, uma estrutura circular disciplinar que tinha em seu centro uma torre que possibilitava o controle (visual) de todas as celas. Essas celas eram construídas voltadas para a

torre e para a exterioridade da estrutura, de forma que a luz que as atravessava impedia qualquer sombra e potencializava o olhar vigilante que via sem ser visto, uma vez que era protegido por uma cortina.

A sanção normalizadora visa tornar penalizáveis pequenas ações cotidianas como atrasos, desatenção, desobediência, tagarelice etc., de forma “que cada indivíduo se encontre preso numa universalidade punível-punidora” (p. 149). Objetiva-se, com os castigos disciplinares, reduzir os pequenos desvios, corrigindo-os; para tanto se utiliza um sistema “bem-mal” para classificar os comportamentos e os indivíduos. Esse sistema possui um papel duplo: “marcar os desvios, hierarquizar as qualidades, as competências e as aptidões; mas também castigar e recompensar” (p. 151); com isso pretende-se normalizar os indivíduos ao diferenciá-los, hierarquizá-los e, por fim, homogeneizá-los.

O terceiro instrumento do poder disciplinador, o exame, combina as técnicas da vigilância hierárquica e da sanção normalizadora, manifestando “a sujeição dos que são percebidos como objetos e a objetivação dos que se sujeitam” (p. 154). Trata-se de tomar notas, classificar, operar a produção de um saber mediante o olhar sobre o indivíduo tido como objeto. Pode-se exemplificar com o processo de exame hospitalar (observação regular dos pacientes com as respectivas anotações) como aquilo que possibilitou o surgimento da ciência médica; ou com os exames escolares (provas diárias) que marcaram o início da ciência pedagógica. Assim, “o exame supõe um mecanismo que liga um certo tipo de formação de saber a uma certa forma de exercício de poder” (p. 156) e “seu resultado é um arquivo inteiro com detalhes e minúcias que se constitui no nível dos corpos e dos dias” (p. 157). Em tal arquivo os indivíduos são localizados

com traços próprios – códigos de qualificação, de identificação – que visam a formalização desses indivíduos dentro de um campo de formação do saber. Com isso tem-se, por um lado, a objetivação do indivíduo através de sua descrição e análise; e, por outro lado, a comparação geral desses indivíduos, a classificação deles em grupos e sua distribuição em uma população. Trata-se, portanto, do surgimento das ciências do indivíduo.

5.2. 2 O indivíduo subjetivado

A subjetivação do sujeito moderno é analisada mais detalhadamente por Foucault em relação à sexualidade; é em torno de sua sexualidade (dos discursos da sexualidade) que o indivíduo é constituído em um certo sujeito. Foucault, em sua crítica à hipótese repressiva, afirma que muito longe de reprimir e censurar os discursos sobre o sexo, o que o Ocidente fez, desde o século XVII, foi localizar esses discursos numa tática de poder e de produção de saber que incitava, multiplicava, intensificava e disseminava os discursos sobre o sexo.

A pastoral cristã desempenhou um papel fundamental ao fazer passar pela fala tudo o que se relacionava com o sexo, através da confissão. Contudo, os discursos sobre o sexo não se restringiram ao confessional: “por volta do século XVIII nasce uma incitação política, econômica, técnica, a falar do sexo [...] sob forma de análise, de contabilidade, de classificação e de especificação, através de pesquisas quantitativas ou causais” (FOUCAULT, 1999b:26). Tratava-se, portanto, de produzir sobre o sexo um discurso da racionalidade e não apenas da moral. Assim, nos séculos XVIII e XIX, a economia política teria se ocupado do sexo em nome da administração da população –

preocupação com as taxas de natalidade e a organização familiar; a psiquiatria interessou-se por buscar a etiologia das doenças mentais (as histerias) no sexo; a justiça penal voltou-se para punição de crimes “antinaturais”; e a pedagogia preocupou-se com o “sexo colegial”; entre outros saberes. Dessa maneira, “o projeto de uma ciência do sujeito começou a gravitar em torno da questão do sexo” (FOUCAULT, 1999b:68).

O procedimento geral responsável por colocar o sexo nos discursos de verdade (da ciência) foi a *confissão*, que, a partir do século XVIII se expandiu da Igreja para outros domínios de saber, como a pedagogia e a medicina. Assim, a ciência, pelo procedimento da confissão, produzia um saber verdadeiro sobre os sujeitos através de seus discursos sobre o sexo. Nesse âmbito, para ser aceitável, a confissão assumiu certas características: ela foi combinada com o exame e com a decifração de sintomas; o sexo foi utilizado como causa de doenças variadas; a sexualidade, por ser inacessível ao próprio sujeito, precisaria de um ouvinte que decifrasse os enigmas obscuros; seria necessário um ouvinte que soubesse interpretar a verdade sobre o sexo a ser confessada; o sexo foi colocado no regime do normal/ patológico ao invés da culpa e do pecado.

Neste regime de produção de um saber, o outro ocupa posição central, uma vez que o sujeito isoladamente não teria acesso às verdades escondidas ou não teria condições de interpretar as suas próprias verdades, que seriam reveladas pelo discurso sobre o sexo e sua sexualidade. Na fala de Rabinow e Dreyfus (1995:197), “A significação da sexualidade, extraída numa clínica, só poderia ter basicamente uma importância maior por um Outro ativo e enérgico. O clínico que ouvia este discurso tinha a obrigação de decifrá-lo. O Outro tornou-se um especialista do significado.” A prática interpretativa que se instaurou na

técnica confessional e no exame utilizados pela ciência tornou-se base das chamadas ciências subjetivantes; assim, “a interpretação e o sujeito moderno implicam-se mutuamente” (ibid.:198).

E se o sexo teve tanta importância para o mundo moderno, não foi apenas por permitir um controle sobre o indivíduo e seu corpo através da vigilância, dos exames médicos e psicológicos, entre outros; mas também por possibilitar intervenções em todo o corpo social, através, por exemplo, de operações político-econômicas (promovendo ou inibindo a procriação) e de campanhas ideológicas de moralização (campanha anti-masturbatória, por exemplo). Segundo Foucault (1999b:137): “De um pólo a outro dessa tecnologia do sexo, escalona-se toda uma série de táticas diversas que combinam, em proporções variadas, o objetivo da disciplina do corpo e o da regulação das populações.”

5. 3 A questão da resistência e a liberdade

Conforme já visto, o Estado moderno não se opõe ao indivíduo, como se seu foco de interesse e de gestão fosse apenas a população. Ao combinar a razão do Estado com o poder pastoral, o Estado engloba tanto a população como o indivíduo, ficando o controle de ambos a cabo da “polícia”. Com isso, a resistência ao poder do Estado parece impossível já que indivíduos e populações são constitutivos do aparelho estatal.

Foucault (1995) distingue três formas de lutas: lutas contra as formas de dominação (política); contra as formas de exploração (econômica); ou contra as formas de sujeição (éticas). As lutas vinculam-se à questão de “quem somos nós?” e o objetivo principal delas

é atacar, não tanto “tal ou tal” instituição de poder ou grupo de elite ou classe, mas, antes, uma técnica, uma forma de poder. Esta forma de poder aplica-se à vida cotidiana imediata que categoriza o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm que reconhecer nele. É uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos (p. 235).

Apesar de as três formas de lutas poderem ser identificadas na história, geralmente uma prevalece; na atualidade Foucault sugere que a luta contra as formas de sujeição tem se tornado cada vez mais presente devido à característica própria do Estado, de gerir, ao mesmo tempo, a população e o indivíduo, este último através de um poder individualizante. Não se trata, portanto, de lutas contra o Estado, pois ele é a própria fonte da individualização. Citando Foucault, (1995:239):

o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em tentar liberar o indivíduo do Estado nem das instituições do Estado, porém nos liberarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga. Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos.

O que se opõe ao poder normalizador e gestor do Estado aproxima-se das *práticas de si*, estudadas por Foucault em relação ao modo de vida presente especialmente na antiguidade tardia. De forma geral, o princípio do cuidado de si dizia respeito a uma série de técnicas que, bem empregadas pelos indivíduos, visavam “dotar o sujeito de uma verdade que até então ele não conhecia e que não residia nele”

(FOUCAULT, 2004a:608), e que produziam certas transformações no sujeito. As relações entre a verdade e o sujeito invertem-se da antiguidade para a modernidade: no primeiro caso, o sujeito, que não é um sujeito capaz de verdade, é transformado por uma verdade capaz de transfigurá-lo; o segundo caso “começa no dia em que postulamos que o sujeito, tal como ele é, é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, não é capaz de salvar o sujeito” (ibid.:24). Em outras palavras, ao invés de serem constituídos por técnicas de dominação ou discursivas (o saber), no mundo antigo os sujeitos escolhiam as técnicas que lhes constituiriam, caracterizando uma forma de domínio de si sobre si. Dessa maneira, “o que estrutura a oposição entre o sujeito antigo e o sujeito moderno é uma relação inversa entre cuidado de si e conhecimento de si” (GROS, 2004a:634); no mundo antigo, o conhecimento tinha utilidade na medida em que se vinculava a um cuidado de si.

Na ética antiga as pessoas preocupavam-se com sua conduta moral e ética, sua relação consigo mesmas e com os outros em detrimento de problemas religiosos; a ética, naquele período, não se vinculava a sistemas sociais institucionais ou a questões legais, como as leis; a ética, por fim, vinculava-se a uma estética da existência e os indivíduos eram livres para aceitar ou não esse tipo de vida. Considerando essas características, Foucault (1995:225) indaga

Se nosso problema hoje em dia não é, de certo modo, semelhante, já que a maior parte das pessoas não acredita mais que a ética esteja fundada na religião, nem deseja um sistema legal para intervir em nossa vida moral, pessoal e privada. Os recentes movimentos de liberação sofrem com o fato de não poderem encontrar nenhum princípio que

sirva de base à elaboração de uma nova ética. Eles necessitam de uma ética, porém não conseguem encontrar outra senão aquela fundada no dito conhecimento científico do que é o eu, do que é o desejo, do que é o inconsciente. Eu estou surpreso com esta similaridade de problemas.

Na mesma linha de pensamento, sobre a criação de um modo de vida no que concerne a aspectos éticos, Foucault questiona o elo intrínseco entre a nossa ética e as grandes estruturas econômicas, políticas e sociais. As ferramentas para se construir um modo de vida poderiam ser resgatadas na própria história. Na fala do filósofo (ibid.:260-1):

Dentre as invenções da humanidade, há um tesouro de dispositivos, técnicas, idéias, procedimentos etc., que não pode ser exatamente reativado, mas que, pelo menos, constitui, ou ajuda a constituir, um certo ponto de vista que pode ser bastante útil como ferramenta para análise do que ocorre hoje em dia – e para muda-lo.

Exemplificando um tipo de ética possível de ser construída hoje, Foucault faz referência à arte, lamentando o fato de ela ter se tornando algo que se vincula apenas a objetos e não à vida. O autor questiona se a vida de todos não poderia se transformar numa obra de arte: “Por que deveria uma lâmpada ou uma casa ser um objeto de arte, e não a nossa vida?” (ibid.:261); e o que está por detrás da criação do eu é a idéia de que ele não é previamente dado, mas construído, sendo que o sujeito está envolto por jogos de verdade e relações e dispositivos de poder.

5. 4 A crítica de si

No texto de Foucault intitulado “O que são as Luzes?” (1984), o autor define o que seria uma atitude filosófica (*êthos* filosófico) como crítica do nosso ser histórico. Não se trata de uma crítica universal, nem de uma teoria ou doutrina, mas sim de uma crítica que se exerce como “pesquisa histórica através dos acontecimentos que nos levaram a nos constituir e a nos reconhecer como sujeitos do que fazemos, pensamos, dizemos” (2005:347), sendo que o estudo de nós mesmos como seres históricos deve considerar a nossa constituição, em certa medida, pelas Luzes. E essa crítica, que é arqueológica – porque vincula os discursos do que pensamos, dizemos e fazemos aos acontecimentos históricos – e genealógica – porque mostra, por aquilo que somos, a possibilidade de não mais fazer, pensar ou dizer o que somos e “procura fazer avançar para tão longe e tão amplamente quanto possível o trabalho infinito da liberdade” (p. 348).

O filósofo propõe que o estudo crítico de nós mesmos abra, por uma lado, um campo de pesquisas históricos e, por outro, crie condições e possibilidade de mudanças no momento atual: “análise histórica e atitude prática” (p.348). Os estudos históricos de nós mesmos deve, segundo Foucault, responder às questões de “como nos constituímos como sujeitos de nosso saber; como nos constituímos como sujeitos que exercem ou sofrem as relações de poder; como nos constituímos como sujeitos morais de nossas ações” (p. 350). O indivíduo é capaz de mudar a si mesmo ao transformar suas relações consigo, com os outros e com a verdade.

5. Foucault, Hannah Arendt e Bakhtin em diálogo

Foucault e Arendt elaboram suas teorias a partir de um questionamento sobre a modernidade, seja sobre os modos contemporâneos de subjetivação, seja sobre a massificação e despolitização da esfera pública, e propõem um outro olhar para a visão tradicional de política, concedendo espaço para as novas formas de subjetividade e de ação mediante o exercício da liberdade. Para tanto, recorrem, entre outros, a uma historiografia da política e dos modos de subjetividade da antiguidade a partir da qual oferecem um outro olhar sobre o presente.

Enquanto para Arendt a *polis*⁵¹ antiga podia ser vista como o espaço próprio da política – espaço público e plural –, onde os indivíduos, através de suas ações e seus discursos, respondiam, replicavam, assumiam seus pontos de vista, afirmavam suas identidades e enfrentavam o que era dito ou feito; para Foucault, interessa o modo de vida dos antigos em torno do que seria uma estética da existência: a possibilidade de escolha das verdades que caracterizariam a relação dos sujeitos consigo mesmos. Em ambos os casos, seja no espaço público da política ou no espaço da relação consigo mesmo, a liberdade é um traço marcante e, de certa forma, constitutiva do mundo antigo.

Outros aspectos convergentes nas idéias de Arendt e Foucault podem ser pinçados na contraposição do mundo antigo ao moderno: (i) com o surgimento da esfera social (a emergência da esfera privada ao domínio público) na

⁵¹ Para Arendt (2005:211), a *polis* “é a organização da comunidade que resulta do agir e falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam”.

modernidade, a esfera pública foi se tornando cada vez mais social e menos política; isso significa que o espaço plural de diálogo e de ações, espaço livre de reconhecimento e de interlocução entre as diferenças, se tornou (em função da incessante busca humana de preenchimento de suas necessidades básicas através do trabalho – substituição da ação pelo fazer) espaço de normalização dos comportamentos e apagamento das singularidades; (ii) os estados modernos se caracterizam tanto por um poder totalizador, que visa gerir as populações, quanto por um poder individualizante (o poder pastoral), que visa administrar os indivíduos; nesse caso, os sujeitos seriam constituídos por formas de subjetivação inerentes ao funcionamento e ao discurso estatal – a relação dos sujeitos consigo mesmos seria atravessada por uma ética constitutiva dos estados modernos (seja pela lei, pela ciência ou pela religião). Os indivíduos seriam livres na medida em que, através do reconhecimento das diferentes formas de subjetivação existentes historicamente, fossem capazes de escolher como se relacionar consigo mesmos; como criar a sua própria vida. A idéia de liberdade presente no pensamento dos dois filósofos se vincula, de certa forma, à capacidade dos indivíduos de promover mudança, seja pela realização de ações criadoras e inovadoras, dentro do espaço político (Arendt); seja pela possibilidade de os sujeitos construírem suas vidas como uma “obra de arte”, identificando, avaliando, selecionando, escolhendo ou rejeitando os diversos modos de subjetivação. Tais mudanças são se restringem ao indivíduo, mas conforme Arendt, uma vez que as ações sejam desempenhadas, elas são irreversíveis e afetam outras ações/ sujeitos.

Destaque-se, porém, que o retorno ao mundo antigo não pode ser visto como uma solução para os problemas

atuais (da liberdade, da política ou da ética). Nas palavras de Foucault (1995:256):

não se pode encontrar a solução de um problema na solução de um outro problema levantado num outro momento por outras pessoas [...] Minha opinião é que nem tudo é ruim, mas tudo é perigoso, o que não significa exatamente o mesmo que ruim. Se tudo é perigoso então temos sempre algo a fazer. Portanto, minha posição não conduz à apatia, mas ao hiperativismo pessimista.

Também é possível perceber uma aproximação entre os autores nas idéias de *crítica histórica de nós mesmos* (Foucault) e de *pensamento* (Arendt), no âmbito da relação dos indivíduos consigo mesmos e com os outros. Nos dois casos trata-se de, a partir de uma relação do indivíduo consigo mesmo, analisar, avaliar a questionar as normas, as regras e as formas de individualização constituídas historicamente, levando à produção de mudanças no mundo das aparências. O pensamento, como diálogo (crítico) consigo mesmo, exige um distanciamento da esfera pública e repercute na capacidade humana de julgamento. Tal capacidade se reflete nas tomadas de posição, nas escolhas, nos pontos de vista que os indivíduos demonstram na esfera pública. Nesta direção da promoção de mudanças e transformações, a noção de compreensão de Bakhtin possibilita pensar a relação dialógica que os sujeitos estabelecem com a vida como a porta de entrada para reavaliações, ressignificações e deslocamentos de perspectivas e de comportamentos. Trata-se, no caso dos três filósofos, de uma postura ética que se realiza pela assunção de uma posição de resposta à vida, pelo estabelecimento de diálogos (críticos) consigo mesmo e de

práticas de cuidado de si como exercício de liberdade, e pela capacidade de pensamento e julgamento.

Para Foucault e Arendt, o pensamento se aproxima da experiência da liberdade, seja pela escolha (crítica) de um modo de ser, seja por conduzir o indivíduo ao agir e falar no espaço político. Esse agir e falar no espaço público implica que, para Arendt, a identidade não se configura como um *a priori* ou uma essência, mas sua dimensão humana se realiza e se configura no espaço público, pela ação e pelo discurso: “Arendt distancia-se de toda visão essencialista do sujeito, de toda tentativa de psicologização da subjetividade. Somente voltados para o mundo é que atingimos nossa identidade, no espaço público revelamos “quem” somos e não “o que” somos” (ORTEGA, 2001:231). Similarmente, Foucault, com as genealogias das subjetividades modernas, mostra a maneira pela qual as identidades não são previamente dadas, uma vez que os indivíduos se constituem em sujeitos a partir de técnicas de si. Para os dois autores, a construção das subjetividades requer a relação com o outro em um espaço (político) de relações. Para Bakhtin, os sujeitos necessariamente se constituem na intersubjetividade, seja porque é o olhar e a voz do outro que lhes confere um acabamento temporário, seja porque é no processo de assimilação/recepção dialógica dos discursos alheios que eles elaboram suas crenças, verdades, valores e consciência.

Uma diferença emerge do diálogo entre os Arendt e Foucault: enquanto para a primeira o mundo moderno apaga as especificidades da esfera política e a singularidade da ação e do discurso, para o segundo, a sociedade moderna, que também é normalizadora, não apaga a atuação política, pois são próprios das sociedades modernas os confrontos, as lutas, as resistências, ou seja, as relações de poder, que são,

também, relações políticas. Para Foucault, o poder normalizador se constitui por tecnologias de poder que, além de reprimir os sujeitos, produzem seus comportamentos. E para que o poder possa se exercer sobre os sujeitos é necessário que eles sejam livres, isto é, que tenham diante de si um leque de possibilidades de condutas, comportamentos e reações: “Não há [...] um confronto entre poder e liberdade, numa relação de exclusão [...]; mas um jogo muito mais complexo: neste jogo, a liberdade aparecerá como condição de existência do poder” (1995:244).

Esta divergência entre os filósofos se pauta em uma distinção na concepção de política: para Arendt, a possibilidade da novidade e da mudança vincula-se à dimensão público-política que se configura a partir da liberdade de discurso e de ação em um espaço de visibilidade e de pluralidade, sendo que esta prática política oferece resistência à massificação dos comportamentos ao valorizar o debate e o diálogo político em detrimento da busca de preenchimento das necessidades básicas, que configurariam a dimensão social. Para Foucault, a possibilidade da novidade reside nos atos discursivos ou não-discursivos de resistência ao poder moderno que opera individualizando, controlando, normalizando e produzindo certos modos de ser e de pensar. Para este filósofo, a dimensão política atravessa todas as relações pessoais, pois são relações de poder e, portanto, aquela dimensão é constitutiva tanto das normalizações dos comportamentos como das resistências a elas. Contudo, para os dois filósofos o requisito para o exercício da liberdade é a existência e circulação do poder. Onde há poder, há possibilidades do agir coletivo e da resistência:

O poder só é efetivado enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais, quando as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades (ARENDDT, 2005:212).

Lá onde há poder, há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder (...) não existe, com respeito ao poder, um lugar da grande Recusa (...) mas sim resistências, no plural (...). (FOUCAULT, 1999b:91)

Nesta perspectiva, não se trata de pensar um poder que opera apenas pela negação, censura, silenciamento, ou seja, segundo o modelo jurídico da lei e da norma. Trata-se de pensar uma outra dimensão do poder que produz modos de ser, verdades, comportamentos, saberes, discursos etc. Este poder que opera individualizando e produzindo subjetividades, produz também a possibilidade da resistência, mas não pela violência ou força – como ocorre no poder negativo – mas pela possibilidade de invenção de outras formas de vida, outros modos de subjetivação como frutos do exercício da liberdade. Os pontos de resistências não são estanques, mas móveis e transitórios, visto que o poder não é estático, mas opera circulando de forma heterogênea e desigual. E esses pontos tornam-se lócus de transformações e mudanças sociais, ideológicas, subjetivas etc., assim como a carnavalização estudada por Bakhtin que, ao confrontar e desafiar o funcionamento medieval do poder e as ideologias circulantes, produz transgressões, hibridações e novidade.

Palavras finais

Este capítulo tratou da relação entre ética e política a partir de um diálogo entre os trabalhos de Bakhtin e seu Círculo, Hannah Arendt e Foucault. Algumas aproximações entre os filósofos sinalizam para o esfacelamento da dimensão política em prol de uma certa massificação dos comportamentos e normalização das condutas. A natureza política da dimensão pública teria sido substituída pela busca de preenchimento para as necessidades biológicas e de sobrevivência, que, em tempos antigos, vinculava-se à esfera privada familiar. Com isso, tem-se que a partir do séc. XVII, vários acontecimentos vão esvaziando/privatizando a dimensão público-política vinculada à singularidade, à capacidade dos sujeitos de ação, de discurso e de instauração da novidade e ao convívio dialógico no plural, tais como: a expansão de programas de alfabetização que favoreceram as leituras solitárias e, por tabela, o surgimento de novos gêneros individuais; o surgimento da família burguesa que acabou privatizando a busca pela felicidade e pela moral em algumas relações originalmente públicas, como as amizades e as associações; a perda das regras públicas da civilidade e do cuidado do outro (ORTEGA, 2002); a emergência da arte de governo e de uma racionalidade de gestão dos indivíduos e das populações baseadas no biopoder e no poder pastoral; a perda da dimensão pública da carnavalização como festa popular e de transgressão em prol das festas de salão; e a entronização pública do *labor* como a fonte dos valores em detrimento do convívio plural e dialógico e do compartilhamento de interesses em comum.

Tendo feito este diagnóstico da modernidade, é possível depreender das reflexões dos filósofos caminhos

possíveis para se pensar a relação entre ética e política a partir de práticas (reflexivas) de liberdade. Nota-se o papel central concedido ao diálogo como lócus para a desestabilização de normas, verdades e condutas, desde que baseado na compreensão criativa em que as formas de recepção e de avaliação dos enunciados alheios operem dialogicamente. E nesse processo dialógico, que se potencializa na dimensão público-política, os sujeitos desempenham papel central ao assumirem a responsabilidade por suas posições, discursos e atos, especialmente quando essas posições operam como resistência às formas modernas de subjetivação, oferecendo um outro modo de ser, de se relacionar, de pensar e de agir.

E em um mundo em que o poder opera censurando, controlando, selecionando, produzindo verdades e modos de ser, qual seria o lugar atribuído à liberdade? É na possibilidade de subverter – pela compreensão ativa, pelo julgamento e pela análise crítica (histórica) de nós mesmos – os sentidos, as verdades, os discursos, as ideologias, as práticas que o exercício da liberdade opera: “O sentido é liberdade e a interpretação é o seu exercício” (Todorov apud BAKHTIN, 1997). A prática da liberdade só é possível num contexto dialógico, de circulação de poder e de convívio plural. E a condição para o exercício da liberdade é a participação no mundo da vida, que tem a ver com responsabilidade, pensamento, ação e discurso.

OS INTELLECTUAIS

*Produto de sociedades despedaçadas,
o intelectual é sua testemunha porque
interiorizou seu despedaçamento.
É, portanto, um produto histórico.*

Jean-Paul Sartre

1. Introdução

Em 2009, no período de 29 junho a 03 de julho, foi realizado, na cidade de Florianópolis, o XII Congresso da *Association Internationale pour la Recherche Interculturelle*, entidade fundada em 1984, com sede na Suíça, que objetiva dinamizar a pesquisa intercultural e promover a articulação entre teoria e prática. A associação visa, igualmente, promover a colaboração interdisciplinar e o intercâmbio internacional de informações entre pesquisadores organizando, com este objetivo, encontros científicos nacionais e internacionais. O tema de debate nesta edição realizada no Brasil foi “Diálogos Interculturais: Descolonizar o Saber e o Poder”. O que se relata a seguir ocorreu em um dos simpósios de debate realizado neste evento e exemplifica, pelo seu paradoxo e confusão, alguns dos temas referentes aos estudos tradicionais sobre o papel do intelectual na sociedade.

Duas professoras-doutoras recém ingressas em instituições federais de ensino superior apresentaram uma proposta de simpósio que, conforme se percebe no título da

proposta, obviamente tinha um viés teórico – “Problematizações epistemológicas nos estudos da linguagem: o caso da Literatura e da Linguística”. Essas mesmas professoras coordenaram, a pedido da comissão de organização do evento, outro simpósio – “Interculturalidade e identidades”. Pautadas na proposta geral da instituição, ou seja, a do *diálogo interdisciplinar que promova articulação entre teoria e prática*, as jovens professoras acreditaram estar no lugar apropriado para a discussão que buscavam com a proposta que submeteram ao evento. A partir da apresentação da comunicação de um professor sênior, que relatou a bem sucedida execução de um projeto de rodas de leitura na favela, uma das professoras juniores, responsável por moderar o debate, deu início ao mesmo parabenizando o referido professor e afirmando que, apesar de sua formação acadêmica ter sido bastante teórica a respeito das implicações da literatura nas relações interculturais e interpessoais, havia aprendido muito com o “relato de experiência” de pesquisa apresentado pelo professor sênior, principalmente porque aquele era um projeto que demonstrava claramente a articulação entre teoria e prática. Acrescentou ainda, a jovem professora, que tinha a impressão de que as pesquisas teóricas estavam perdendo terreno na atualidade, acusadas de se tratar de um discurso empolado e abstrato. O que, na maioria dos casos, o é. Outras duas professoras seniores, que faziam parte do auditório, ouvindo as considerações da jovem professora sentiram-se ofendidas com o malfadado comentário desta, sendo que uma delas solicitou a palavra para afirmar que o professor sênior era um homem muito respeitado em sua instituição de origem e que seu trabalho não representava um “relato de experiência”, mas sim um trabalho teórico de altíssimo nível; esta fala foi secundada por uma outra professora sênior, que deixou transparecer em seu discurso que

uma consideração como a feita pela jovem professora demonstrava um tipo de formação colonizadora, totalmente na contramão da proposta do evento que era de “descolonizar o saber”. As duas intervenções suscitaram no palestrante, que até então não parecia ter entendido como ofensiva a consideração da jovem professora, a defesa de que seu trabalho era teórico sim, pois ele havia lido vários autores em circulação antes de executar o projeto. A frustração foi geral e a palavra “diálogo” não parecia ter tido efeito algum naquele auditório.

Este episódio, que ocorre frequentemente em eventos acadêmicos, reflete uma série de incoerências e de problemas comuns ao objeto de investigação deste ensaio. Problemas que surgem como pares dicotômicos, nas diferentes obras de autores que se debruçaram sobre o polêmico tema do papel do intelectual. No relato em especial destacam-se três elementos do discurso que definiram o impasse: o espaço do debate, a academia; as posições dos sujeitos dos enunciados, lugares de poder, em última instância; e o tema, a “descolonização do saber”, que, ao que tudo indicava no evento como um todo, estava voltado para ações práticas. Este ensaio acrescenta a esses elementos outros três a fim de ampliar a abordagem do tema: a dimensão histórica do papel do intelectual, a relação intelectual & cultura e a implicação das obras dos escritores como produtos intelectuais, além de uma proposição plausível de ação, teórica e prática, para o intelectual na atualidade.

2. A trajetória

Traçar um perfil histórico da formação intelectual é algo que demanda particularizações pontuais, visto que o processo de constituição do grupo da *inteligensia* de um país

acompanha as especificidades históricas da definição dos regimes de governo, da formação dos estados, da constituição das instituições educacionais, religiosas, militares, governamentais e não-governamentais.

O filósofo Jean-Paul Sartre traça uma trajetória do processo evolutivo do intelectual na França, que, guardando as devidas diferenças, aponta para a gênese conflituosa, que se arrastará até os nossos dias, desse papel social. Tanto Sartre (1994) como Le Goff (1983) focam a formação do intelectual a partir da Idade Média. Le Goff define o século XII como o do nascimento do intelectual com os mestres das escolas: “Os oradores, sobretudo os monges, não tinham, antes deste século, o trabalho do espírito como ocupação exclusiva. E este não surgia como um fim em si, mas como um meio, definido pela regra, de servir Deus. O intelectual do século XII é um profissional, com os seus materiais - os antigos -, as suas técnicas - a principal das quais é a imitação dos antigos” (1983:9). Esse movimento dos mestres chega às universidades a partir do século XIII. Segundo Sartre, até o século XIV, é o clérigo, o detentor de um saber que representa a intelectualidade e, portanto, uma ideologia – o cristianismo. A igreja representa eixos de poder: o econômico, visto que detinha terras e riquezas, e o político, pois direcionava certas ações do rei e dos senhores feudais. Em oposição ao “saber teórico” da igreja, surge o representante do “saber prático” com o desenvolvimento da burguesia. Foi com a tentativa de aproximar a ideologia sagrada dos interesses da classe em formação, a burguesia, que se deu o conflito que originou a Reforma e a Contra-reforma. O conflito entre teoria e prática se instaura, nessa época, colocando de um lado os reformistas e a burguesia e do outro o sistema feudal e a igreja católica. A história mostra que os movimentos impulsionados pelos

homens do “saber prático” forçaram o processo de dessacralização daqueles saberes e a interiorização de Deus, que passa a ser oculto no século XVII. A concepção global do mundo, uma ansiedade burguesa, será apresentada, neste século, por pensadores como Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau, entre outros. O intelectual, formado neste processo, é então “um técnico do saber prático que não pertence à classe dominante, mas é designado por ela, que decide seus empregos” (SARTRE, 1994:22). O direcionamento da burguesia na formação dos saberes práticos se estende até a atualidade, pois, como observou Sartre, ela define “o *a priori* e o porvir de um homem abstrato mas esperado: tantos lugares de médicos, de professores etc. (...) significa, ao mesmo tempo, para toda uma categoria de adolescentes, uma estruturação do campo dos possíveis, os estudos a realizar e, de outro lado, um *destino*” (1994:22). A exposição do sistema de um grupo de detentores de saberes práticos a serviço da classe dominante é feita por Marx no século XIX, mas essa exposição já vinha sendo preparada desde o século XVIII, de acordo com Ortega Y Gasset (1964:70). Este sistema ampliou-se na mesma proporção que o surgimento das especialidades, de tal forma que ele orienta, sobretudo, o sistema educacional, visto que, como diz Sartre, “a indústria quer por a mão na universidade para obrigá-la a abandonar o velho humanismo ultrapassado e a substituí-lo por disciplinas especializadas, destinadas a dar às empresas técnicos em testes, quadro secundários, *public relations*, etc” (1994:22-23).

Volta-se, neste ponto, ao relato inicial deste ensaio. O sistema de separação radical entre “saberes teóricos” e “saberes práticos” foi definido no século XIX e teorizado por Wilhelm Dilthey, que publicou, em 1883, na Alemanha, a *Introdução às Ciências do Espírito*. Esta obra foi, em 1942,

traduzida na França com o título de *Introduction a l'étude des sciences humaines* (Introdução ao estudo das Ciências Humanas). Dilthey estabelece a dicotomia clássica entre os processos hermenêuticos da explicação e da compreensão. O primeiro estuda e interpreta objetivamente os objetos passíveis de análise científica. Já ao segundo, cabe a interpretação dos objetos das ciências do espírito, ou seja, os que não são passíveis de interpretação científica. Essa divisão, influenciada pelo clima positivista da época, coloca a ênfase nas ciências da natureza.

O Brasil, país conhecido até hoje como grande incentivador e fundador da igreja positivista⁵², levou ao extremo essa associação do cientificismo ao progresso. Foi decretado no século XIX que somente o “saber prático” traria contribuições significativas para o desenvolvimento, a ordem e o “progresso” de uma sociedade. As universidades brasileiras, assim como as instituições de fomento à pesquisa, reforçam, em todos os processos de avaliação e concessão de recursos, essa máxima. Qual a consequência desse decreto “silencioso”? Todos os estudos considerados, desde há muito, como participantes do grupo das ciências do espírito iniciaram uma marcha em direção ao “saber prático”, ao cientificismo. Chega-se ao absurdo de agentes de áreas afins se digladiarem entre si para decidir quem, ou qual estudo, tem mais impacto e utilidade para a sociedade. Mas como falar de “saber prático”, dentro do universo acadêmico, sem falar de “saber teórico”? Esta incoerência gera conflitos tais como o do relato, quando o “saber teórico” desperta nas pessoas tanto a repugnância, ao ser considerado um produto das classes dominantes, quanto

⁵² Fundada em 11 de maio de 1881, por Miguel de Lemos, está localizada à Rua Benjamin Constant, 74 - Glória, Rio de Janeiro.

um fascínio, quando representa um lugar de poder. E seria possível de fato pensar em “saber prático” desvinculado de “saber teórico”? Essa dicotomia realmente existe, ou é uma falácia? Em que sentido o “saber prático” não é um lugar de articulação de poderes? Não serão todos “funcionários das superestruturas” (GRAMSCI, 1964) e, nessa qualidade, não exercem um certo poder, como afirma Sartre? (1983:23). São todos, “ao fim e ao cabo”, intelectuais orgânicos “que cada nova classe cria consigo mesma, e vai formando no seu desenvolvimento progressivo, são em geral ‘especializações’ de aspectos parciais da atividade primitiva do novo tipo social que a nova classe deu à luz” (GRAMSCI, 1964:249). No caso analisado, são todos intelectuais orgânicos definidos e mensurados pela superestrutura acadêmica. Enquanto intelectuais orgânicos, por mais que o tentem ou façam parecer que o são, eles não fazem parte da massa. Afinal, como já afirmou Antonio Gramsci, a *massa dos camponeses* não gera intelectuais orgânicos e tão pouco absorve grupos de intelectuais tradicionais “apesar de outros grupos sociais tirarem muitos dos seus intelectuais da massa dos camponeses, e de grande parte dos intelectuais tradicionais serem de origem campesina” (GRAMSCI, 1964:250). Parece contraditório, mas não é, pois a história vem demonstrando ao longo dos anos que os intelectuais oriundos da classe não-dominante são formados ideologicamente pela classe dominante à medida que são cooptados por ela e que entram no sistema. A literatura também mimetiza essa realidade, como fez, por exemplo, Aldous Huxley. A explicação para o desacordo está nos sentimentos ambíguos existentes entre os membros das classes dominadas e dominantes:

A atitude do camponês para com o intelectual é dupla e parece contraditória: por um lado, admira a posição social do intelectual e, em geral do empregado estatal, mas às vezes finge desprezá-la, e então nota-se que a sua admiração está misturada instintivamente com elementos de inveja e de ódio apaixonado (GRAMSCI, 1964:262).

Já que o camponês, ou o não-intelectual das classes dominadas, estabelece uma relação de amor e ódio em relação ao intelectual, o efeito que isso causa neste, determinado e subjugado pelas classes dominantes, contribui para que ele se considere um *outsider*. “Banido pelas classes privilegiadas, suspeito às classes desfavorecidas (por causa da própria cultura que põe à sua disposição)” (SARTRE, 1964:48), “o intelectual é sempre um ser terrível, possuído de mil energias e de grande capacidade de solidão, de sacrifício e, não raro, de desprezo” (DE MELO, 1964:9).

É possível, analisando o curso da história, observar, no século XIX, a gênese da ambiguidade de sentimentos suscitados e vividos pelo intelectual. Este século, como observou Ortega y Gasset, foi especial, “um dos grandes séculos críticos no destino Humano, diga-se em sua honra e em seu desfavor” (1964:67). É nele que eclode toda a contradição entre vontade e impotência, que deixou um legado de tragicidade da condição humana que subsiste na contemporaneidade. O mundo organizado neste século produz um homem novo, motivado em seus desejos e pulsões – econômicas, corporais, civis e técnicas. Este homem foi elevado às alturas para logo em seguida ser abandonado ao chão. O que resultou dessa balança foi o homem médio, que tem uma enormidade de conhecimentos parciais e de eficiência prática, e que, por outro lado, fechou-se em si mesmo compondo uma massa “incapaz de atentar em alguma coisa ou em alguém, julgando que se basta a si mesma – em suma: indócil” (ORTEGA

Y GASSET, 1964:89). Aí está, na especificidade e riqueza deste período, todo o centro da ambiguidade da condição humana, pois “nele germina boa parte das nossas manias e perturbações. Daqui que necessitemos curar o nosso erro visual pedindo à história que nos salve da falsa normalidade proposta aos nossos olhos por esses cem anos” (ORTEGA Y GASSET, 1964:67).

Romeu de Melo, pensador português, traça um perfil do intelectual, na obra organizada *Os intelectuais e a política*, que aproxima a imagem deste à do herói romântico. O intelectual, a seus olhos, é um predestinado, um eleito, que possui um conjunto de “qualidades psicológicas” que o distingue dos não-intelectuais. Há um determinismo, na configuração proposta por De Melo, que aniquila o livre-arbítrio: “não é intelectual quem quer, mas quem é; é-se intelectual mesmo ‘contra-si’, sempre e apesar de tudo, logo que se tenha formado uma bagagem de conhecimentos que permita a intelectualização da experiência; o intelectual, ainda que pelas vias mais díspares, afirma-se permanentemente como tal, pelo menos em intenção” (DE MELO, 1964:8). O que se infere a partir dessas considerações é que o intelectual é um ser condenado, obrigado a arrastar sua condição de “desajustado” através dos tempos. Mas essa visão não é consensual. Gabriel Marcel, filósofo francês, que defende outra via de existencialismo, menos cético e pessimista que o sartriano, entende que o intelectual tem que construir seu percurso próprio dentro do caos, deixando de ser um subjugado conformado para exercer sua liberdade de ação, pela via da indignação e contestação, como fizeram Schopenhauer e Nietzsche, os “espíritos mais clarividentes e mais livres” do século XIX.

3. Intelectual, a cultura e a dimensão histórica

Render-se ao ostracismo, ao ceticismo radical ou encontrar novas formas de potência, essas são as escolhas que restam ao intelectual. Mas, apesar de sua condição trágica de herói solitário, em conflito com a *polis* e em busca da verdade (ARISTÓTELES), o intelectual não está sozinho. Ele é um produto histórico, testemunha, como afirmou Sartre, das sociedades despedaçadas, “nesse sentido, nenhuma sociedade pode se queixar de seus intelectuais sem acusar a si mesma, pois ela só tem os que faz” (SARTRE, 1994:31). A culpa compartilhada, contudo, não ameniza a tensão do intelectual, que, por isso, se debate, como um condenado, entre pólos aparentemente dicotômicos: teoria ou prática; política ou conhecimento; acusação ou abstencionismo; submissão ou rebelião, etc. Considerando esses fatores, a interpretação do papel do intelectual na sociedade jamais deve ser desatrelada de sua condição histórica e do percurso de sua busca pela verdade, pois há o risco de se tratar de um objeto de afeição do intelectual, em um determinado período, como uma descoberta única e jamais tentada. É equivocada a noção “progressista” que suponha a aquisição, com o passar dos tempos, de autonomia e liberdade para os intelectuais, “a história está cheia de retrocessos neste sentido, e talvez a estrutura da vida na nossa época impeça extremamente que o homem possa viver como pessoa” (ORTEGA Y GASSET, 1964:76). O conhecimento do percurso histórico da formação e evolução do papel do intelectual funciona como um baú de lembranças que guarda fotos antigas. Abrir este baú e visitar estas lembranças é ter em mãos um tesouro, como afirma Ortega Y Gasset, “o tesouro dos seus erros, a larga experiência vital decantada gota a gota

em milênios. Por isso Nietzsche define o homem superior como o ser 'da mais ampla memória'" (1964:83). Tem-se a memória, ao longo da história, de que o intelectual, devido a sua natureza irrequieta e inconformada, sempre buscou problematizar temas que o libertasse da subjugação e formas de legitimar sua função dentro da estrutura social. Uma dessas formas tem, na atualidade, recebido a atenção de diferentes intelectuais de várias áreas do conhecimento – a cultura.

Em 1959, Wright Mills já aconselhava o intelectual a, antes de se insurgir contra qualquer poder prevaiente, se comprometer com a "política cultural", a ter por objetivo preparar uma "autêntica cultura", depurada de todos os elementos que a falseiam. Segundo Wright, se os intelectuais se voltam para a cultura, a política segue seus passos e também volta sua atenção para o mesmo objeto, produzindo obras pretensamente culturais, por isso, a necessidade de se separar, pela depuração, os intelectuais "autênticos" dos intelectuais "políticos".

Se organizarem devidamente as suas hostes, se lutarem nas duas frentes, a interna e a externa, pela veracidade cultural, se excluïrem impiedosamente os intrusos e proporcionarem o crescente acesso dos legítimos à família intelectual, os intelectuais prosseguirão e intensificarão o delineamento e a realização do mundo que conceberam: o mundo feito verdade, verdade transitória, mas cada vez mais limpa de escórias. Mas se, apressadamente, dividirem as suas forças, e consentirem no enfraquecimento da cultura, não só porão em perigo a sua existência como a própria permanência cultural (DE MELO, 1964:30).

Duas constatações podem ser inferidas das considerações feitas por Wright e Melo. A primeira delas é que a política, que no senso comum serve mais explicitamente às classes dominantes, procura observar o movimento dos intelectuais, seus objetos de interesse e pesquisa, para sobre estes exercer sua influência e manipulação. O que equivale a afirmar que a descoberta, ou mais propriamente dito, a renovação de focos de atenção, por parte dos intelectuais, pode ser tanto sua salvação como condenação, porque o limite entre o intelectual e o político é tênue. Toca-se, neste ponto, na segunda constatação, a do perigo de que o intelectual ultrapasse os limites de sua ação e, inocente ou não, culmine em servir como político aos interesses da dominação. A palavra de ordem neste caso é poder. A diferença, à primeira vista, parece ser clara, como define Fidelino de Figueiredo, “o pensador quer entender e saber e prever; o político só quer chegar ao poder, conservá-lo e alargá-lo; e se alguma coisa útil faz é para justificar essa conservação e esse alargamento do poder.” (1964:36). Entretanto, a história tem demonstrado que “muitos professores, açodados homens de partido, (...) tomam do prestígio da cátedra a propulsão inicial para a sua carreira de intelectuais temporários e políticos permanentes” (FIGUEIREDO, 1964:34). Neste ponto, trata-se de um intelectual em especial, o acadêmico.

Não há lugar ideológico neutro, todos os intelectuais servem e defendem ideologias, e são avaliados segundo parâmetros ideológicos. A universidade, como o próprio nome traduz, deveria ser o lugar de acolhimento das diferenças, das oposições ideológicas, do diálogo, mas ela encontra dificuldades em desempenhar este papel, exatamente porque os limites entre o homem em busca da

verdade – o intelectual – e o homem em busca do poder – o político – estão sendo apagados. As abordagens e enfoques dados em sala de aula, muitas vezes, têm direcionamentos políticos e servem a propósitos outros, distantes do objetivo último que é o de promover o conhecimento. Não é o ensino acadêmico que deve ser criticado, mas a “cegueira com que oferecem [os intelectuais] como verdades supostamente ‘técnicas’, ‘auto-evidentes’, ‘científicas’ ou ‘universais’ doutrinas que pouco de reflexão nos mostrará estarem relacionadas com, e reforçarem, os interesses específicos de grupos específicos de pessoas, em momentos específicos” (EAGLETON, 2003:268). A universidade teria por finalidade primeira ser o *locus* da contestação e, também, da sugestão de novos caminhos para os impasses e problemas da sociedade, mas frequentemente ela perde o foco de ação: “Enquanto isso, um exercício que nos deixa mais sóbrios e quase aterrorizados é o de contrastar o mundo do discurso intelectual acadêmico, na sua combatividade pouco ameaçadora, geralmente hermética e infestada de jargões, com o que o domínio público ao redor tem realizado” (SAID, 2007:154). Uma forma de contestação e de engajamento é a auto-reflexão do discurso acadêmico. Assim como fez Foucault com o discurso da clínica e da história da sexualidade, é necessário realizar uma hermenêutica do discurso acadêmico, que investigue seus pressupostos “ideológicos”. A hermenêutica se volta para a “coisa do texto”, a referência sobre a qual se elabora um discurso. Os focos de interesses acadêmicos, que se organizam numa hierarquia atrelada à trilogia trabalho-poder-linguagem, estão dissimulados nos discursos e, por isso, necessitam de uma hermenêutica esclarecedora que exponha todos os meandros da construção discursiva.

Os Estudos Culturais surgem, notadamente, na década de 50, com as obras dos britânicos Raymond Williams, Richard Hoggart e E. P. Thompson e se consolidaram academicamente com a fundação, em 1964 do “Centro de Estudos Culturais Contemporâneos”, na Universidade de Birmingham. O objeto de investigação dos Estudos Culturais é a cultura de acordo com a subdivisão de interesses: os diferentes usos históricos do termo cultura; a cultura das classes trabalhadoras; o lugar da história dos excluídos da “grande história” da civilização; a literatura dos marginalizados, autores e personagens; entre outros. Trata-se de uma disciplina acadêmica que se coloca contra a alta-cultura e as elites dominantes, o que reflete sua herança marxista. Os Estudos Culturais oscilam, assim como tantas outras abordagens intentadas antes deles, entre a resposta acadêmica às imposições dominantes, como um grito de guerra, e o efeito de moda. Na atualidade, uma significativa parcela das universidades brasileiras e estrangeiras, em diferentes disciplinas, desenvolve pesquisas no domínio da cultura. Tem-se a ilusão dentro da academia, justificada quando se lembra do lugar incomodo em que sempre se encontra o intelectual, de que fazer estudos sobre a cultura, com o viés dos Estudos Culturais, é se aproximar das massas, e, enfim, conseguir conciliar-se com a classe operária. Mas o perigo do pacto do Dr. Fausto ronda, em todos os tempos, os intelectuais. A cultura popular, o marginalizado, o homossexual, a mulher, o negro, o indígena, o operário, foram transformados em temas acadêmicos que alimentam, entre alguns grupos, as guerras departamentais. Esse é o perigo do perverso efeito de moda tão presente no sistema universitário. Aqueles intelectuais que não fazem estudos sobre a cultura, no viés atual, são tachados de elitistas, burgueses e alienados. Todos rejeitam a aura da universalidade, da eleição

transcendental, do elitismo, e a fazem passar retoricamente de cabeça a cabeça, quando, de fato, a aura, como prática intelectual a serviço da classe dominadora, nunca esteve ausente. Ao que tudo indica, os intelectuais perdem tempo digladiando entre si quando deveriam, como disse Nietzsche, visitar o baú dos erros e tentar outramente efetivar seu papel na sociedade.

A cultura é um elemento fortemente representativo das classes sociais, ela expõe, mesmo que dissimuladamente, as diferenças e representa, de fato, um foco de atenção para a investigação dos intelectuais. Mas se faz necessário repensar a forma de articular o impasse entre cultura hegemônica e culturas marginais para que o conflito não redunde numa guerra fria. Sartre chama a atenção para este fato:

Se a nossa responsabilidade é tão grave, e se temos tantas faltas no nosso ativo é – explicação e não desculpa – porque vivemos num tempo em que a cultura se utiliza em toda a parte como arma de guerra. Compreendam-me: certos escritores, certos políticos, fazem as coisas conscientemente; outros atuam sob o império de forças objetivas que desconhecem; a cultura já se transformou, há já linhas de forças, rumos. Numa palavra, já se converteu em estratégia e tática militar (1964:335).

O filósofo, assim como outros pensadores, já percebeu o jogo perigoso, a cilada em que alguns intelectuais caem, inconscientes alguns e lúcidos outros, de que, ao pretender defender a cultura, “o que na realidade se faz é imobilizá-la; declara-se em toda a parte que se faz a guerra para salvá-la, quando realmente ela é submetida inteiramente aos interesses guerreiros”. De acordo com Sartre, o processo para se chegar a esse resultado é simples, basta especular e

intensificar os caracteres contraditórios “que definem o conjunto de toda a cultura: o particularismo nacional e a universalidade, pelo menos potencial” (SARTRE, 1964:336). Hoje a separação da cultura se concentra no particularismo nacional que se subdividiu em particularismos nacionais. A universalidade é rejeitada unanimemente, mas seria o caso de interpretá-la a partir da dimensão histórica do século XXI e não resgatá-la no sentido histórico do século XIX.

A defesa das múltiplas culturas, com rejeição ao diálogo entre elas, nega o princípio dialético que orienta suas gêneses. A consequência é que a cultura fica dividida, fragmentada, em várias vertentes que “se condenam entre si, e que são incompletas uma[s] sem a[s] outra[s], ainda que em sentidos sumamente diferentes” (SARTRE, 1964:340). E o interessante é questionar quem ganha com essa fragmentação, a qual órgão interessa essa divisão? Aos intelectuais acadêmicos, que manipulam pequenos poderes institucionais, aos trabalhadores e marginalizados da história ou aos órgãos de dominação? Stuart Hall (2006) relata um episódio exemplar a esse respeito, a indicação feita por George W. Bush, em 1991, do juiz negro, Clarence Thomas, para a Suprema Corte americana. O então presidente desejava com isso restaurar a maioria conservadora e indicando um juiz negro conservador ele atenderia a dois grupos culturais distintos: aos eleitores brancos conservadores, que aceitariam o juiz pela orientação política e não pela cor da pele, e os eleitores negros, apesar de apoiarem políticas liberais em questões raciais, o apoiariam porque era negro. Percebe-se aí o político atento ao movimento intelectual, obtendo poder à custa da fragmentação cultural⁵³. Hall estende o relato

⁵³ Esse tema será retomado no capítulo “Identidade e Alteridade”, ao comentar a fragmentação identitária e sua implicação ética.

comentando a divisão de opiniões dos eleitores quando Anita Hill, uma mulher negra, ex-colega do juiz Thomas, o acusa de assédio sexual. Novamente, a fragmentação cultural age dividindo a opinião pública da sociedade americana. Baseados na questão étnica, alguns negros, homens e mulheres, apoiaram Thomas. Os brancos, homens e mulheres, também estavam divididos, conforme prevalecia o fator sexismo ou liberalismo. A fragmentação era total entre negros, brancos, liberais, conservadores, feministas, homens e mulheres. Falta acrescentar, como observou Hall, a luta de classes presente no impasse cultural, visto que o “juiz Thomas era um membro da elite judiciária e Anita Hill, na época do alegado incidente, uma funcionária subalterna” (HALL, 2006:20). Enfim, a questão da culpabilidade ou inocência do juiz ficou dissolvida no jogo cultural.

Fragmentar a cultura é também uma forma de fragmentar a resistência e reconhecer esse fato não significa fechar os olhos às injustiças, às diferenças, aos preconceitos de toda a sorte. É optar pela inclusão da diferença e não pelo isolamento dos grupos sociais: “Por outras palavras, reclamar a unidade da cultura é reclamá-la nas suas contradições vivas, e não abandonar a luta ideológica, mas exatamente o contrário. A guerra é o que mata a luta ideológica, dado que substitui a contrastação pela condenação recíproca” (SARTRE, 1964:340).

4. Os intelectuais e os escritores

Em 1914, Edward Spranger, filósofo e psicólogo alemão, que foi aluno de Wilhelm Dilthey, publicou o livro *Lebensformen* (Tipos de homens) e nele apresentou uma tipologia de comportamentos dividida em seis modelos: o homem teórico, cujo interesse dominante é a descoberta da

verdade; o homem econômico, que seria o equivalente do homem prático, cujo o fim último é a utilidade e a auto-preservação; o homem estético, que fixa seus valores na forma e na harmonia; o homem social, cujos aspectos são o altruísmo, o amor ao próximo e a benevolência; o homem político, cujos valores máximos são o poder, a influência e a celebridade; e o homem religioso, cuja prioridade recai sobre a unidade, pois procura compreender o universo como um todo. Spranger prevê que esses valores possam aparecer misturados nos homens reais, por isso trabalha com a tipologia em um sistema idealizado. Estabelecer uma tipologia de comportamentos rígidos, na atualidade, com a fragmentação e pluralidade que a pós-modernidade estabeleceu seria impensável. O próprio Spranger já afirmava que o homem teórico puro é só uma construção. Ele jamais será encontrado no mundo real. O homem teórico é relacionado ao sábio e este, “no mais elevado sentido, contudo, nunca é o ser atuante. Porque para a ação se requer algo que se assemelhe ao véu de Cassandra. Quem se atreveria a desafiar o destino?” (SPRANGER, 1964:59). O homem econômico, por outro lado, em seu interesse de auto-preservação, com o foco na utilidade, desenvolve utilitários para atender ao mundo dos negócios. Mas os intelectuais e os cientistas, ou seja, os acadêmicos, não fazem parte do grupo dos homens econômicos nesta tipologia, são todos homens teóricos, distantes da realidade social imediata:

Se considerarmos a esfera social, surpreender-nos-á o fato de observar no teórico um individualista declarado. Apesar da ideal validade universal do saber, a vontade de crítica, o desejo de repensar as condições ingênuas é algo tão pessoal, que a todo intelectualismo parece vincular-se fatalmente um individualismo. Isto explica que o

verdadeiro teórico não se inclua entre as naturezas socialmente orientadas (SPRANGER, 1964:54).

Contra o individualismo do intelectual apontado por Spranger, na tipologia do homem teórico, o filósofo marxista Henri Lefebvre coloca o foco da ação na prática:

O “homem teórico” deve empenhar-se assim na elucidação, na recuperação e no Progresso de uma imensa realidade humana. Deve abrir seu “eu” abstrato, teórico e formal, para o mundo. A filosofia nova depende de um ato real e de uma exigência, não dum valor arbitrariamente escolhido ou duma ficção. A sua tarefa é a de “efetuar” as ligações implícitas entre todos os elementos e aspectos do conteúdo da consciência e do ser humano. Nessa busca, o único critério é um critério prático: eliminar o que impede o movimento, o que separa e dissocia, o que impede o Progresso (LEFEBVRE, 1964:246).

Essa consideração de Lefebvre poderia induzir a todos a reforçar o velho jargão da dicotomia entre teoria e prática e seus predicativos correspondentes – abstencionismo e utilitarismo, respectivamente. Mas, é Sartre que chama a atenção para a situação de aporia quando a prática é pervertida em seu objetivo primeiro de contribuir significativamente para o “progresso” da sociedade: “Em muitos casos, com a cumplicidade do saber prático, as camadas sociais privilegiadas roubam a *utilidade* social de suas descobertas e transformam-na em utilidade para a minoria à custa da maioria” (SARTRE, 1994:27).

Diante do impasse histórico, é interessante investigar qual o papel que o escritor desempenha na qualidade de intelectual. Spranger entende que o homem teórico

desconsidera a estética, pois sua meta é a verdade, e o caminho para ela é a objetividade preservada de toda influência da subjetividade que possa existir no conhecer. A estética não tem compromisso com a verdade e é nisso que reside sua liberdade de combinar e inventar sem limite. Sua liberdade criativa lhe permite, inclusive, reinventar o homem em sua imagem. O que o homem teórico não percebe é que a objetividade de sua pesquisa não tem como desconsiderar a dimensão subjetiva que a orienta:

Todo o pensar descansa, em última análise, em algo individual só representável pela imagem. Inclusive o processo lógico mais abstrato parece ter uma espécie de substrato intuitivo, ainda que seja inadequado. Não existe pensar inteiramente sem representações ilustrativas e imaginativas. Inclusive a fecundidade do pensar empírico, em última instância, depende também, como todos sabemos, da riqueza e plasticidade destas instituições. Por isso o pensador empírico (o botânico, o geógrafo, por exemplo) necessita, para o seu pensar, de uma base de fantasia, certamente reprimida (SPRANGER, 1964:52).

Negar a subjetividade na escrita, após as publicações dos trabalhos de linguística, é inconcebível. O foco não recai mais na aparente dicotomia entre objetividade e subjetividade da escrita, mas sim, na linguagem artística e na sua complexidade ou simplicidade. O conflito surge em, no que consta da relevância da linguagem artística como produto social, ser “limpa”, direta, ou “rebuscada”, indireta. A linguagem filosófica e a literária se aproximam, se entrelaçam, isso desde a antiguidade clássica. A filosofia opera com o discurso heurístico, muito próximo do discurso

metafórico da literatura. O discurso literário preserva e transforma a linguagem cotidiana, ampliando seus sentidos. Já o discurso heurístico cria um modelo, um sistema de significação passível de elaborações conceituais. No domínio da filosofia há os que defendem a complexidade da linguagem como forma de resistência e esclarecimento, como o faz a Escola de Frankfurt. E há os que defendem a clareza e objetividade para obter o mesmo efeito, como é o caso de Gabriel Marcel, que aposta no retorno às palavras mais simples não só como forma de libertá-las da servidão do fanatismo, como também de as revalorizar. Para Marcel, o primeiro tipo representa a violência, o incêndio que queima as velhas instituições e idéias, mas “a virtude produtora não é a do incêndio ou a do terremoto, mas do indefeso trabalho humano, que, quaisquer que sejam as condições de fato enfrentadas, nunca perde o ânimo, submete-se logo à obra e, valendo-se das experiências recolhidas, e muitas vezes dolorosas, torna a construí-la melhor e mais sólida” (MARCEL, 1964:181). O foco da questão recai, como sempre, na funcionalidade e finalidade da linguagem filosófica como linguagem intelectual, social. O mesmo ocorre com a linguagem artística, mas a especificidade desta linguagem estabelece um laço particular com a recepção, com a sociedade. Observa-se na historiografia literária, por exemplo, que as escolas literárias oscilam entre engajamento social e objetividade da linguagem, por um lado, e descompromisso com a injunção do engajamento e livre curso da subjetividade, por outro. Mas estabelecer um sistema dicotômico para a periodização literária é incorrer em mais um equívoco. Não há objetividade despida inteiramente de subjetividade, como não há obra literária desarticulada da dimensão social e histórica. Todas as obras são ideológicas, a

diferença se faz no ato de leitura, com a variada presença da recepção, que atualizará, em diferentes períodos históricos, o mundo desvelado.

A obra literária abrange três momentos histórico-sociais distintos: o da captação dos elementos de referência do mundo, que serão mimetizados na obra, o que Paul Ricoeur (1983) denomina de *pré-figuração* ou *mimese I*; o do trabalho de articulação desses elementos eleitos na estrutura estética, a *configuração* ou *mimese II*; e o da recepção, que é o menos determinado dos três, portanto, o mais livre, a este Ricoeur chamou de *refiguração* ou *mimese III*. Sem recepção não há obra, portanto, na qualidade de objeto social, produto da intelectualidade, a obra literária pode ser interpretada por diferentes abordagens ideológicas, em diferentes momentos históricos. Mas a literatura, sobretudo na década de 50, lutou pela liberdade de expressão e de criação sem o jugo da imposição do engajamento. A obra literária comunica um mundo habitável, possível, onde sujeitos agem e sofrem ações, determinados por uma temporalidade e uma espacialidade *configuradas* na obra. É um mundo que se manifesta, pelo ato de leitura, e que comunica, naturalmente, paradigmas de ações e de ideologias. Cabe ao leitor avaliar esses paradigmas e ele é convocado a isso pela obra:

Assim, a obra de arte literária não pode ser a vida dirigindo-se diretamente à vida e buscando realizar pela emoção, pelo desejo carnal etc., uma simbiose entre autor e leitor. Mas, dirigindo-se à liberdade, ela convida o leitor a assumir sua própria vida (mas não as circunstâncias que a modificam e podem torná-la intolerável). Não é moralizando-o que ela o convida, mas, pelo contrário, exigindo dele o esforço estético de recompô-lo como

unidade paradoxal da singularidade e da universalidade (SARTRE, 1994:65).

Sartre, como filósofo e literato, reconhece essa liberdade da obra de arte e vê que o processo da elaboração da obra literária, definido por Ricoeur como *tríplice mimese*, lega cinco conseqüências para o escritor moderno: (i) o escritor não tem, fundamentalmente, *nada* a dizer, ou seja, seu objetivo final não é comunicar um *saber*; (ii) entretanto, ele *comunica*, ou seja, ele apresenta sob o formato de um objeto específico a condição humana tomada em seu nível radical (ser-no-mundo); (iii) a verdadeira relação do leitor com o autor continua sendo o não-saber; ao ler o livro, o leitor deve se realizar – não só porque entra no livro, mas porque nele não entra totalmente – como uma outra parte do mesmo todo, como uma outra visão do mundo sobre ele mesmo; (iv) o objeto literário deve testemunhar o paradoxo que é o homem no mundo, não lhe dando conhecimento sobre os homens (o que faria de seu autor um psicólogo amador, um sociólogo amador etc.), mas objetivando e subjetivando simultaneamente o ser-no-mundo, *neste* mundo, como relação constitutiva e indizível de todos com tudo e com todos; (v) se a obra de arte tem todas as características de um universo singular, tudo se passa como se o autor tivesse tomado como *meio* o paradoxo de sua condição humana, e como *fim*, a objetivação no *meio do mundo* dessa mesma condição num objeto.

É possível, portanto, falar de engajamento social do escritor através de sua obra? Obviamente que sim, visto sua natureza intercultural e inter-histórica. O engajamento do escritor comunica o ser-no-mundo, suas aspirações, ações, escolhas, ele é uma espécie diferente de intelectual, que

habita o plano do vivido, por isso ele é um intelectual por excelência. Sua obra tem a liberdade sonhada pelos intelectuais tradicionais, pois sua dimensão simbólica lhe permite sobreviver ao tempo:

Em suma, a *palavra* do escritor é de uma *materialidade* muito mais densa que, por exemplo, o símbolo matemático – que se apaga diante do significado. Dir-se-ia que ele quer, ao mesmo tempo, apontar vagamente para o significado e se impor como *presença*, chamar a atenção para sua densidade própria. É por essa razão que se pode dizer: nomear é ao mesmo tempo *presentificar* o significado e matá-lo, engoli-lo na massa verbal (SARTRE, 1994:57)

A especificidade do escritor é apontada também por Edward Said, para quem “os escritores têm um lugar separado, talvez até mais honroso, do que os intelectuais” (SAID, 2007:157). Para Said, a modernidade exige que o estético e o social sejam mantidos em tensão inconciliável, e essa tensão é o que garante a liberdade do intelectual-literato. Como foi mencionado acima, o político está sempre atento ao movimento dos intelectuais tradicionais a fim de lhes descobrir o foco de atenção e poder tirar proveito desses objetos, desvirtuando o desejo de denúncia, a intencionalidade primeira do intelectual. A dimensão estética das obras de arte ludibria os políticos permitindo aos escritores, em certa medida, fugir do controle.

5. Intelectual específico e engajado

É possível chegar-se à conclusão, ao final das considerações feitas neste ensaio, de que o papel do intelectual na sociedade é perverso, aporético e desanimador.

Mas abster-se à ação, teórico-prática, optar pela indiferença, não o eximirá da responsabilidade e da crítica. Por isso, a busca pela verdade, sobretudo pelos recursos discursivos que fazem da mentira uma verdade, continuará sendo tema de discussão e de preocupação de todo intelectual, pertença ele à classe dos intelectuais das “ciências da natureza” ou à classe das “ciências do espírito”.

O primeiro passo a ser dado pelo intelectual em sua função de “idear” é pessoal e dialético. Ele deve trazer a exterioridade dos fatos para o interior e, em seguida, reexternalizar a interioridade. Trata-se de um método necessário para livrar a verdade dos mitos que a obscurecem. Ao invés de afirmar inocentemente “não sou burguês”, o intelectual deve fazer uma auto-crítica perpétua, buscando resolver suas próprias contradições. O intelectual tem que se posicionar no universo social para capturar e destruir, nele e fora dele, os limites que a ideologia impõe ao saber (SARTRE, 1994:35). Não pode recorrer ao vício fácil de universalizar rapidamente, pois correrá o risco de servir ao grupo que julga condenar. O intelectual deve evitar o radicalismo, as extremidades, deve resistir aos efeitos de moda; sua pesquisa deve se pautar pela investigação epistemológica e pela análise dos discursos. Ele deve procurar estabelecer um acordo dialético, consciente de que as contradições são necessárias e de que é sempre possível estabelecer compreensões profundas das duas teses, indo além de cada uma delas. Seus dois eixos principais de atenção e pesquisa são o poder e a verdade. Se o intelectual tiver mil perguntas e poucas respostas, ou nenhuma, saberá que está no caminho certo. Erich Fromm apresenta um rol dessas perguntas:

O que é que cria, no homem, uma sede de poder insaciável? Será o vigor da sua energia vital, ou será uma debilidade e incapacidade fundamental para experimentar a vida, espontânea e amorosamente? Quais são as condições psicológicas que constituem a força desses anelos? Quais são as condições sociais em que, por sua vez, essas condições psicológicas se alicerçam? (FROMM, 1964:190).

Mr Scogan, personagem de *Férias em Crome*, de Aldo Huxley, responde literariamente a questão:

– Toda a gente quer poder – disse ele. – O poder sob uma forma ou outra. A espécie de poder que tu suspiras é o poder literário. Algumas pessoas querem o poder para perseguir outras criaturas; tu consumes o teu desejo de poder perseguindo as palavras, torcendo-as, modelando-as, torturando-as, para que te obedeçam.

As palavras, a verdade em última instância, sempre podem ser manipuladas conforme o desejo de poder que as direciona, seja ele qual for. Como lembra Sartre, no período colonial, os psiquiatras apresentaram pesquisas que atestavam a inferioridade dos africanos; “outros trabalhos estabeleciam da mesma maneira a inferioridade das mulheres: a humanidade era feita de burgueses, brancos e homens” (SARTRE, 1994:23). Sob a fachada de justiça, defesa da cultura, humanismo, etc., outras tantas verdades são discursivamente construídas. Mas não se trata somente de desarticular politicamente as “grandes verdades” que legitimam os sistemas de colonizações, de guerras civis e militares, de exploração dos países subdesenvolvidos, pelas grandes potências econômicas. Trata-se de uma ação em cadeia que tem início com a exposição da construção retórica

de “pequenas verdades”, como, por exemplo, as que ditam as regras nas instituições. Michel Foucault identificou que esse tipo de atividade cabe ao intelectual “específico”, que ao interferir criticamente em seu espaço de ação particular, força uma reação de contato com outros intelectuais:

Do momento em que a politização se opera a partir da atividade específica de cada um, o limiar da *escrita*, como marca sacralizadora do intelectual, desaparece; e então podem se produzir vínculos transversais de saber a saber, de um ponto de politização a outro: desse modo, os juízes e os psiquiatras, os médicos e os assistentes sociais, os funcionários de laboratório e os sociólogos podem, cada qual em seu próprio lugar, e mediante intercâmbios e apoios, participar de uma politização global dos intelectuais (FOUCAULT, 1999:09).

É necessário que o papel do intelectual na sociedade acompanhe as mudanças históricas sendo atualizado e reconfigurado conforme a necessidade. O intelectual não é mais o portador de valores universais, não tem por função modelar a vontade política dos outros, mas, na qualidade de intelectual específico, contribui indireta e diretamente para impedir, ou denunciar, uma série de manipulações e de mistificações. É através das análises que faz em seu campo específico de atuação, das críticas que produz e publica, que o intelectual abala os costumes, os modos de fazer e de pensar, dissipa as familiaridades admitidas e retoma a medida das regras e das instituições e, a partir dessa reproblemática, ele participa da formação de uma vontade política (FOUCAULT, 1999). O modelo e a função do intelectual específico foi postulado por Foucault a partir da

noção de *parrhesia*, herdada dos gregos, sobretudo do sentido socrático da exigência da verdade.

O sentido primeiro da *parrhesia* é o da verdade a qualquer preço, a verdade do herói trágico que paga com o próprio corpo e a alma, como o rei Édipo, pelo conhecimento da verdade que liberta. A *parrhesia* é o elemento de ligação do corpo com o espírito, do *cuidado de si* com o *conhecimento de si*, como postula Foucault. A noção de *parrhesia* retoma o sentido da condição trágica do intelectual, como foi mencionado no início deste ensaio. Na trajetória deste, o importante a ser valorizado não são as respostas que ele dá, mas a coerência do percurso, a caminhada na busca frenética pela verdade: “a *parrhesia* é uma atividade verbal na qual um falante exprime sua relação pessoal com a verdade e arrisca sua vida, pois considera que o dizer verdadeiro é um dever em vista de melhorar ou ajudar a vida dos outros (assim como ele faz consigo mesmo)” (FOUCAULT, *apud* ADORNO, 2004:59). A *parrhesia* não combina com o silêncio, como defesa pessoal, nem com a bajulação e a apatia. Ela se afina com a coragem de dizer a verdade, coragem que transforma o homem em sua ação. A *parrhesia* articula a teoria e a prática, o dizer e o fazer, a individualidade e a comunidade.

Para exercer a *parrhesia* o intelectual deve aliar a verdade ao conhecimento histórico, pois só assim será capaz de reinventar novas formas de atuação, como indica Paul Ricoeur:

Hoje em dia, precisamos ter o espírito muito flexível, bastante experimental, muito atento às formas antigas e novas do conflito; precisamos não nos contentar com análises de mais de um século, e tornar-nos descritivos, discernir os verdadeiros conflitos, não só contra as

ideologias que os mascaram, mas contra as ideologias que os reforçam (RICOEUR, 2008:178).

O intelectual não pode ser um inocente, tem que se despir do véu de Cassandra e observar realisticamente a organização social. Como afirma Ricoeur, as instituições são, com efeito, ilegítimas, indecifráveis, alienantes e pesadas, mas não há liberdade sem instituições. Segundo o filósofo, é preciso, em cada época histórica, reinventar o problema do *Contrato social* de Rousseau, ou seja, a idéia de um pacto onde cada um, doando-se a todos, não se dá a ninguém: “hoje em dia, o problema é o do vínculo social mais elementar, no nível da linguagem, da sexualidade, e no exercício de todos os tipos de autoridade. (...) Por conseguinte, a tarefa de nosso tempo consiste em passar do ‘contrato social restrito’ (ao político e à soberania) a um ‘contrato social generalizado’ (a toda instituição)” (RICOEUR, 2008:179). As ações de ruptura, simbólicas ou não, não devem ser por demais teatralizadas, nem violentas, pois o efeito pretendido pode ser contrário, provocando medo, ódio ou apatia. Ricoeur defende a idéia do intelectual como “mediador social”, que foi traduzido por François Dosse como “intelectual engajado”, título que ele atribui ao próprio Ricoeur⁵⁴. O intelectual engajado ricoeuriano é o equivalente do intelectual específico de Foucault. De maneira geral, pode-se denominar Foucault como cético, crítico das articulações do poder e da manipulação de verdades. Seu foco é a denúncia, a exposição das estruturas discursivas que legitimam essas práticas. Já Ricoeur é um confiante, ele se situa para além da crítica, valorizando-a como primeiro passo no processo de

⁵⁴ DOSSE, François. *Paul Ricœur – le sens d’une vie*. Paris: La Découverte, 2001.

transformação. Ricoeur recusa o império do ceticismo nas produções intelectuais da atualidade e coloca o foco de sua crítica na possibilidade de mudança, no sentido defendido anteriormente para a identidade-ipse. Para Ricoeur, é necessário que o intelectual aja de forma crítica, em sua área específica, como mediador social, explicando ao homem do poder as motivações profundas da contestação, e, por outro lado, explicando ao anarquista a necessidade e o sentido do ingresso na instituição.

O mediador social tem uma responsabilidade ética em relação à sociedade, uma responsabilidade teológica, em última instância, pois cabe a ele mediar e estabelecer parâmetros para que o terceiro elemento do postulado ético ricoeuriano possa se instituir – as instituições justas. Ricoeur denomina sabedoria prática o seguinte *slogan*: *la visée de la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes*⁵⁵(RICOEUR, 1991:202). Não é possível pensar em vida boa, para si e para o outro, sem que haja organizações que possibilitem e regulem as relações interpessoais. Não cabe ao intelectual garantir que as instituições sejam justas, seria um peso enorme para ele, mas como mediador social ele cria situações que podem forçar os organismos responsáveis por elas para que as gerenciem de tal modo que cumpram sua função ideal.

Estar na instituição é estar no centro de forças a ser questionado e, portanto, ter uma platéia que se incomodará, ou que, mais ativamente, aderirá à revolução. Ricoeur estabelece a diferença entre a revolução e rebelião entendendo que a primeira se situa no nível das convicções e das motivações – “ela é o não da grande recusa” (2008:183) –

⁵⁵ “o desejo da vida boa, com e para os outros, dentro de instituições justas”. A sabedoria prática, defendida por Paul Ricoeur, é amplamente problematizada no capítulo “Identidade e Alteridade”.

e a segunda no nível da ação – ela “designa mudanças de fundo impostas à realidade social e política” (2008:183). Situando o intelectual no domínio trágico de sua condição, Ricoeur reconhece que às vezes a pura violência é necessária, mas só como peripécia, ou seja, como gatilho a promover o reconhecimento, a reviravolta dos fatos, da rota. A revolução não é uma peripécia, ela “é a pressão contínua da convicção sobre a ação responsável” (RICOEUR, 2008:183). Os intelectuais são, portanto, destinados a serem incomodados em suas idéias preconcebidas, assimiladas ao longo de sua formação.

O intelectual é, inegavelmente, o herói trágico, que como Sísifo carrega sua grande pedra todos os dias ao cume da montanha para vê-la, ao final da jornada, retornar ao pé do rochedo. Mas, a tragédia não reside no trabalho árduo e repetitivo que o intelectual desempenha, este é o único caminho para o “conhecimento de si”. O trágico reside, portanto, na dificuldade do herói em atribuir sentido à atividade que desempenha. Mas como disse, certa vez, Albert Camus (1950:168) – *Il faut imaginer Sisyphe heureux*⁵⁶ –, pois é a sua condição trágica que dá sentido à sua existência, ao seu modo de ser-no-mundo. A repetição está ligada à noção cíclica do tempo, com a natureza que, desenvolvendo-se, transforma-se sempre em formas mais e mais refinadas e adaptadas. A noção de repetição deve ser pensada em relação à tarefa do homem, como afirmou Kierkegaard (2003), de se tornar real, visível, de entrar em existência, no presente, de se realizar como pessoa. Só pela repetição do trabalho é que o intelectual poderá tornar-se autêntico e continuar o sendo. É a ação que faz com que a existência do intelectual seja um

⁵⁶ “É preciso imaginar Sísifo feliz”.

fato, uma verdade, uma necessidade; sem esta não haveria a interrogação recorrente sobre o papel do intelectual na sociedade.

REFERÊNCIAS

- ABEL, Olivier. *L'éthique interrogative: herméneutique et problématique de notre condition langagière*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.
- ADORNO, Francesco Paolo. "A Tarefa do Intelectual: O Modelo Socrático". In: GROS, Frédéric (Org.). *Foucault, a coragem da verdade*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004, 39-62.
- AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Victor Civita, 1973.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana* Trad. Roberto Raposo. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- _____. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *A vida do espírito*. Trad. César A. R. de Almeida, Antônio Abranches, et alii. 3ª ed. Rio de Janeiro: Dumará, 1995.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- AROUX, Sylvain. *A revolução tecnológica da gramatização*. Trad. Eni Orlandi. 2ª ed. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2009.
- BAKHTIN, M. M./Médvedev: N. *The formal method in literary scholarship* (1928). A critical introduction to sociological poetics. Cambridge: H.U.P., 1985.
- BAKHTIN, Mikhail/VOLOSHINOV, Valentin Nikolaevich. *Marxismo e Filosofia da Linguagem* (1929) Trad. Michel Lahud; Yara F. Vieira. São Paulo: Editora Hucitec, 1988.
- BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento – o contexto de François Rabelais* (1940; 1965) Trad. Yara F. Vieira. 5ª ed. São Paulo: Hucitec, 2002.
- _____. *Estética da Criação Verbal*. Trad. Paulo Bezerra. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. O autor e a personagem na atividade estética (1929-23). In: BAKHTIN, M., 2003.
- _____. O problema do texto (1959-61). In: BAKHTIN, M., 2003. p 327-358.

- _____. Os estudos literários hoje (1970). In: BAKHTIN, M., 2003. p.359-366.
- _____. Os gêneros do discurso (1952-53). In: BAKHTIN, M., 2003.
- _____. Metodologia das ciências humanas (1974). In: BAKHTIN, M., 2003.
- _____. Apontamentos de 1970-1971. In: BAKHTIN, M., 2003.
- _____. O discurso no romance (1934-35). In: *Questões de Literatura e de Estética: a teoria do romance*. Trad. Carlos Vogt e Eny Orlandi. 4ª ed. São Paulo: Unesp, 1998 [1988].p. 71-164.
- _____. Reformulação do livro de Dostoiévski (1961). In: BAKHTIN, M., 2003. p.337-358.
- _____. *Problems of Dostoevsky's Poetics* (1929; 1961-62). Minnesota: University of Minnesota Press, 1989.
- BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BERNARD-DONALS, Michael F. *Mikhail Bakhtin – Between Phenomenology and Marxism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- BRANDIST, Craig. *The Bakhtin Circle – Philosophy, Culture and Politics*. Londres: Pluto Press, 2002.
- _____. Marxism and the Philosophy of Language in Rússia in the 1920s and 1930s. *Historical Materialism*, Leiden, 13:63-84, 2005. Disponível em <www.brill.nl> Acesso em: 05/2006.
- _____. *Mikhail Bakhtin e os primórdios da sociolinguística soviética*. Trad. Carlos Alberto Faraco. In: FARACO, C. A.; TEZZA, C.; CASTRO, G. de (Orgs). 2006. p. 67-88.
- CAM, Comissão de Área Multidisciplinar. *Documento de Área Comissão de Área Multidisciplinar Avaliação Trienal 2007*. In: CAPES, www.capes.gov.br em 20 de julho de 2009.
- CAMUS, Albert. *Les mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard, 1950.
- CETRANS. A Evolução Transdisciplinar na Educação: Contribuindo para o Desenvolvimento Sustentável da Sociedade e do Ser Humano. In: *Educação e transdisciplinaridade II*. Coordenação executiva do CETRANS (Orgs.). São Paulo: TRIOM, 2002:198-208.

- CLARK, Katerina; HOLQUIST, Michael. *Mikhail Bakhtin*. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- COLL, Agustí Nicolau et alii. *Educação e transdisciplinaridade II*. Coordenação executiva do CETRANS (Orgs.). São Paulo: TRIOM, 002.
- EAGLETON, Terry. *Depois da teoria – um olhar sobre os Estudos Culturais e o pós-modernismo*. Trad. Maria Lucia Oliveira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- ELSTER, Jon. *Marx hoje* Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- FARACO, Carlos Alberto. *Linguagem e Diálogo – as idéias lingüísticas do Círculo de Bakhtin*. Curitiba: Criar, 2003.
- _____. *Voloshinov: um coração humboldtiano?* In: FARACO, Carlos Alberto; TEZZA, Cristovão; CASTRO, Gilberto de (orgs), 2006. p. 125-132.
- FARACO, Carlos Alberto; TEZZA, Cristovão; CASTRO, Gilberto de (orgs). *Vinte ensaios sobre Mikhail Bakhtin*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- FIGUEIREDO, Fidelino. A Paz Pela Inteligência. In: *Os intelectuais e a política*. Lisboa: Editorial Presença, 1964, 33-45.
- FLICKINGER, Hans-Georg. O Fundamento Hermenêutico da Interdisciplinaridade. In: *Inovação e interdisciplinaridade na universidade*. Jorge Luis Nicolas Audy e Marília Costa Morosini (Orgs.). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 7ª. Ed. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- _____. “A tecnologia política dos indivíduos”. In: *Ditos e Escritos V: Foucault - Ética, Sexualidade e Política* (Org. Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- _____. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.
- _____. *Ditos e Escritos II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Manoel Barros da Motta (Org.). Trad. Elisa Monteiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

- _____. *Microfísica do poder*. Organização, introdução e Revisão Técnica de Roberto Machado. 5ª. ed. e 14ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- _____. *Vigiar e Punir* Trad. Raquel Ramalhete. 21ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999a [1987].
- _____. *História da Sexualidade*. Trad. Maria Thereza Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1999b [1988].
- _____. O sujeito e o poder. RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica - para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Universitária, 1995. p 231-252.
- FROMM, Erich. A Liberdade – Um Problema Psicológico?. In: *Os intelectuais e a política*. Lisboa: Editorial Presença, 1964, 185-199.
- GERY, François. Le temps du souci, *Magazine Littéraire* – Le souci: éthique de l'individualisme; n.º 345, juillet-août, 1996.
- GRAMSCI, Antonio. A Formação dos Intelectuais. In: *Os intelectuais e a política*. Lisboa: Editorial Presença, 1964, 248-274.
- GROS, Frédéric (Org.). *Foucault, a coragem da verdade*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- GROS, Frédéric. *Situação do Curso*. In: FOUCAULT, Michel, 2004a.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. 3ª. e 11ª eds. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, 2006.
- HOLQUIST, Michael. *Dialogism: Bakhtin and his world*. London: Routledge, 1990.
- KIERKEGAARD, Sören. *La répétition*. Préface de Karl Ejby Poulsen. Paris : Éditions Payot & Rivages, 2003.
- LABOV, William. "Building on empirical foundations". In: Winfred P. Lehmann & Yakov Malkiel (eds.). *Perspectives on Historical Linguistics*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 1982.
- LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- _____. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

LÄHTEENMÄKĪ, Mika. Estratificação social da linguagem no “Discurso sobre o Romance”: o contexto soviético oculto. In: ZANDWAIS, Ana (Org), 2005:41-58.

LE GOFF, Jacques. *Os Intelectuais na Idade Média*. Ed. 2ª. Col. Construir o Passado, nº3. Trad. Margarida Sérvulo Correia. Lisboa: Gradiva Publicações, 1983.

LEFEBVRE, Henri. A Produção do Homem. In: *Os intelectuais e a política*. Lisboa: Editorial Presença, 1964, 241-247.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. 2ª. Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

_____. *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Totalité et infini - Essais sur l'extériorité*. Paris: Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982.

MARCEL, Gabriel. O Filósofo Perante o Mundo. In: *Os intelectuais e a política*. Lisboa: Editorial Presença, 1964, 102-112.

MARX, Karl. *A ideologia alemã (I – Feuerbach)* Trad. José C. Bruni e Marco A. Nogueira. 10ª ed. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

MORIN, Edgar. Desafio da transdisciplinaridade e da complexidade. In: *Inovação e interdisciplinaridade na universidade*. Jorge Luis Nicolas Audy e Marília Costa Morosini (Orgs.). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

MORSON, G. S.; EMERSON, C. *Mikhail Bakhtin: Criação de uma prosaística* Trad. Antonio de Padua Danesi. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

ORTEGA Y GASSET, José. Não Ser Um Homem de Partido. In: *Os intelectuais e a política*. Lisboa: Editorial Presença, 1964, 60-101.

ORTEGA, Francisco. *Genealogias da amizade*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2002.

_____. “Hannah Arendt, Foucault e a reinvenção do espaço público”. *Trans/Form/Ação*. 2001, vol.24, n.1, pp. 225-236. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010131732001000100015&lng=en&nrm=iso> Acesso em: fevereiro, 2010.

OST, François. L'interdisciplinarité comme principe d'organisation, paradigme théorique et anticipation éthique. *Comunicação* apresentada no colóquio organizado pela FIUC em Santiago do Chile de 21 a 25 de outubro de 1997.

PAIVA, Maria Arair Pinto. *Espaço público e representação política*. Disponível em: <http://www.puc-rio.br/sobrepuc/depto/direito/revista/online/rev07arair.html#_ftn1> Acesso em: dezembro de 2005.

PAULA, Adna Candido de; SEVERO, Cristine Gorski. Mikhail Bakhtin, Paul Ricoeur e Hannah Arendt: diálogos em torno do espaço público e linguagens. *Revista da ANPOLL*, nº. 26, 2009.

PAULA, Adna Candido de. *Mimesis* tripartida, uma leitura hermenêutica de 'O Almada' de Machado de Assis. *Revista ANPOLL*, nº. 24, jan./jul. de 2008, p. 109-124.

_____. Os Estudos Interdisciplinares e As Políticas Acadêmicas". *Anais do XIII Ciclo de Literatura – Seminário Internacional "As Letras em Tempo de Pós*. Dourados: EDUFGD, 2009:1-8.

_____. Poesia e Alteridade: a outra margem marioandradina. Tese de doutorado defendida em dez./2005, na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), no Programa de Pós-graduação em Teoria e História Literária, 2005, ps. 1-383.

PIAGET, Jean. L'interdisciplinarité – Problèmes d'enseignement et de recherche dans les universités. *Proceedings*. Paris : OCDE, 1972.

PONZIO, Augusto. *La revolución bajtiniana. El pensamiento de Bajtín y la ideología contemporánea*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998.

REUNI - Documento Elaborado pelo Grupo Assessor nomeado pela Portaria nº 552 SESu/MEC, de 25 de junho de 2007, em complemento ao art. 1º §2º do Decreto Presidencial nº 6.096, de 24 de abril de 2007:1-45.

REZNIK, Vladislava. *Language Policy and Reform in the Soviet 1920s: Practical Polemics against Idealist Linguistics*. Cambridge:2001 (conferência). Disponível em <<http://www.arts.gla.ac.uk/Slavonic/Epicentre/langpolicy.htm>> Acesso em: 04/03/2006.

RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action – essais d'herméneutique II*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

- _____. *Hermenêutica e ideologias*. Organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.
- _____. *La métaphore vive*. Paris: Le Seuil, 1975.
- _____. *La structure, le mot, l'événement. Le conflit des interprétations - essais d'herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil, 1969, 80-97.
- _____. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira César. Campinas: Papirus, 1991.
- _____. *Parcours de la reconnaissance*. Trois études. Paris: Éditions Stock, 2004.
- _____. *Réflexion faite: autobiographie intellectuelle*. Paris: Esprit, 1995.
- _____. *Temps et récit, tome 1: L'intrigue et le récit historique*. Paris: Le Seuil, 1983.
- _____. *Temps et récit, tome III: Le temps raconté*. Paris: Éditions du Seuil, 1985.
- _____. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- ROMEY, De Melo (Org.). *Os intelectuais e a política*. Lisboa: Editorial Presença, 1964.
- SAID, Edward. *Humanismo e crítica democrática*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SARTRE, Jean-Paul. *Em defesa dos intelectuais*. Trad. Sergio Goes de Paula. São Paulo: Editora Ática S.A., 1994.
- _____. Os Intelectuais e a Paz. In: *Os intelectuais e a política*. Lisboa: Editorial Presença, 1964, 330-340.
- SÉRIOT, Patrick. *Bakhtin no contexto: diálogo de vozes e hibridação das línguas (o problema dos limites)*. In: ZANDWAIS, Ana (Org), 2005:59-72.
- SEVERO, Cristine Gorski. Por uma aproximação entre Bakhtin e Hannah Arendt. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, v. 41:59-81, 2007.
- _____. O estudo da linguagem em seu contexto social: um diálogo entre Bakhtin e Labov. *DELTA*. PUC-SP, v. 25:267-284, 2009.
- _____. *Por uma perspectiva social dialógica da linguagem: repensando a noção de indivíduo*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de

- Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Linguística. Florianópolis:2007, 255 f.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. Universidade: uma idéia e uma história. *Estudos Avançados*. [online]. 2006, vol.20, n.56, pp. 191-202. ISSN 0103-4014. Acessado em 16/02/2010
- SPERBER, Dan. Pourquoi repenser l'interdisciplinarité? In: *Institut Jean Nicod*, <http://jeannicod.ccsd.cnrs.fr> em 15 de junho de 2003.
- SPRANGER, Edward. *Lebensformen*. Halle (Saale): Niemeyer, 1914.
- _____. O Homem Teorético. In: *Os intelectuais e a política*. Lisboa: Editorial Presença, 1964, 46-59.
- _____. *Types of Men*. Translation by P. J. W. Pigors. New York: G. E. Stechert Company, 1928.
- TODOROV, Tzvetan. *Mikhail Bakhtin: The Dialogical principle*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1984.
- VOLOSHINOV, Valentin Nikolaevich. Le discours dans la vie et le discours dans la poésie (1926). In: TODOROV. T., 1981. p. 181-215.
- WEINREICH, Uriel; LABOV, William; HERZOG, Marvin. Empirical Foundations for a Theory of Language Change. In: LEHMANN, W. e MALKIEL, Y. (Orgs). *Directions for Historical Linguistics*. Austin: University of Texas Press, 1968.
- ZANDWAIS, Ana (Org). *Mikhail Bakhtin: Contribuições para a Filosofia da linguagem e Estudos Discursivos*. Porto Alegre: Editora Sagra Luzzatto, 2005.
- ZAPPEN, James P. *The Rebirth of Dialogue: Bakhtin, Socrates, and the Rhetorical Tradition*. New York: State University of New York Press, 2004.

Impresso nas oficinas gráficas do Departamento de Produção Gráfica
Universidade Federal de São Carlos – UFSCar
Para o Departamento de Letras
Março de 2010