

Por uma aproximação entre Bakhtin e Hannah Arendt*

*Cristine Gorski Severo*¹

Universidade Federal da Grande Dourados

Resumo

Este artigo objetiva promover uma aproximação entre as teorias de Bakhtin e de Hannah Arendt quanto aos seguintes temas: diálogo, responsabilidade, pensamento, julgamento, ética e esferas de atuação humana. Para tanto, apresenta as noções bakhtinianas de signo, enunciado, dialogismo, responsabilidade, ideologia, consciência, pluralidades lingüística e discursiva e forças que atuam sobre a linguagem, bem como as noções arendtianas de esferas de atividade humana, atividades humanas, ação, discurso, liberdade e pensamento.

Palavras-chave: Bakhtin; Arendt; diálogo; responsabilidade.

Abstract

We aim to briefly approximate Bakhtin's and Hannah Arendt's theories in relation to the notions of dialogue, responsibility, thought, judgment, ethics and human action spheres. Thus, the following Bakhtinian themes are presented: sign, utterance, dialogism, responsibility, ideology, conscience, linguistic and discursive pluralities and forces that operate upon language, as well as the Arendtian notions of spheres of human activity, human activities, action, discourse, freedom and thought.

Keywords: Bakhtin; Arendt; dialogue; responsibility.

1 - Introdução

Este artigo propõe estabelecer convergências entre as abordagens de Bakhtin e de Hannah Arendt, no que tange aos seguintes temas: diálogo, responsabilidade, pensamento, julgamento, ética e esferas de atuação humana.

* On an approximation between Bakhtin and Hannah Arendt

¹ Endereço para correspondências: Universidade Federal da Grande Dourados, Rodovia Dourados, Itahum, km 12, 79804-970, FACAILE (E-mail: crisgorski@gmail.com).

Para tanto, são expostos, inicialmente, aspectos das teorias de Bakhtin e de Arendt que, em seguida, são relacionados. Sobre os aspectos bakhtinianos, as seguintes noções são apresentadas: signo, enunciado, dialogismo, responsabilidade, a ideologia vinculada à questão semântica, consciência individual e psiquismo, ideologias oficial e do cotidiano, formas de comunicação verbal, pluralidades discursiva e lingüística e forças que operam no funcionamento da língua. Acredita-se que tais noções podem ser aproximadas dos seguintes temas arendtianos: 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 deles com o exercício da liberdade; e a contraposição da ação ao pensamento.

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 São Petersburgo, e pertenceu ao Círculo de Bakhtin, no qual, entre intelectuais e artistas, discutia uma série de temas pertinentes tanto às artes quanto às ciências humanas. Dentre seus trabalhos principais, muitos dos quais escreveu juntamente com seus colegas do círculo (especialmente Voloshinov e Medvedev) estão, de forma resumida: *O freudismo: uma crítica marxista* (1927), *Marxismo e filosofia da linguagem* (1929), *Os problemas de criação de Dostoiévski* (1929), obra sobre Rebelais (1940), *Questões de literatura e estética* (1975), além de textos inéditos do lingüista russo que variam entre seus primeiros e últimos trabalhos publicados em *Estética da criação verbal* (1992, edição brasileira).

Quanto a Hannah Arendt (1906-1975), seus trabalhos inspiraram-se no tempo presente, tangenciando questões referentes à política, liberdade e ética. Ela, cuja origem era judia, exilou-se da Alemanha em 1934, onde se doutorou. Foi aluna de Heidegger e de Jaspers. Seus trabalhos incluem *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).

É especialmente em relação ao caráter ético presente nas duas abordagens que a aproximação entre ambas é feita. Ressalta-se que não se trata de esgotar o diálogo entre os filósofos, mas de sugerir propostas de reflexão sobre a confluência entre os pensamentos desses dois teóricos do século XX, enfatizando, especialmente, a noção de responsabilidade e diálogo (dialogismo).

2 - Mikhail Bakhtin

Na seqüência, são abordadas as seguintes noções bakhtinianas: signo, enunciado, dialogismo, responsabilidade, a questão semântica vinculada à ideologia, consciência individual e psiquismo, ideologias oficial e do cotidiano, formas de comunicação verbal, pluralidades discursiva e lingüística e forças que operam no funcionamento da língua. Esses temas dialogam entre si e subjacente a eles está uma perspectiva dialética que justifica o compromisso do autor com “a totalidade, com a história, com a prevalência do social, com a unidade dos contrários” (FARACO, 1988, p. 27).

Trata-se, inicialmente, do *signo*. Ele é, em sua natureza, social, exterior e ideológico e o resultado de um consenso entre indivíduos em um processo de interação socialmente organizado, o que implica que mudanças na organização social e nas condições de interação produzem mudanças no signo; e que os signos são produzidos e compreendidos em relação a processos de comunicação que ocorrem em determinadas condições sociais, de acordo com ideologias diferentes e segundo perspectivas individuais diferentes. As leis que regem o universo dos signos são as leis da comunicação semiótica, que são determinadas por leis sociais e econômicas, e a superestrutura ideológica paira acima da base econômica. Assim, o signo não pode ser criado pelo arbítrio individual, mas surge da relação entre os indivíduos no meio social, uma vez que o processo de significação e de valoração do signo não se desvincula dessa relação. O signo é, portanto, determinado pelas formas de interação social, historicamente constituídas segundo leis econômicas e sociais e, ao mesmo tempo em que a realidade o determina, ele também a organiza de acordo com certo ponto de vista valorativo (axiológico) e com o contexto de interação, ambos determinados socialmente. Por social entende-se aquilo que é historicamente estipulado, em relação às diferentes formas de produção material – e de organização cultural – e conforme as divisões de trabalho (PONZIO, 1998).

A função comunicativa da linguagem realiza-se através de *enunciados*; com isso, o estudo da língua deve, necessariamente, levar em conta a análise do enunciado, definido como a “unidade real da comunicação verbal” (BAKHTIN, 1997, p.293). Os enunciados são formados pelo conteúdo (conceito), pelo estilo verbal (os recursos lingüísticos utilizados),

pela construção composicional – aspectos que se organizam de acordo com as especificidades das esferas de comunicação social – e pela situação extraverbal a eles, a qual inclui: o horizonte espacial comum aos locutores, o conhecimento e a compreensão da situação (tema) e a avaliação comum da situação (VOLOSHINOV, 1981).

Os enunciados estabelecem entre si um tipo de relação de sentido que é *dialógica*. Tal relação ocorre entre as línguas, os dialetos, os estilos, em “todo o campo do pensamento vivo do homem” (BAKHTIN, 1997, p.348), e corresponde a diferentes vozes, percepções, sentidos e ideologias que se confrontam. Tudo que é dito ou escrito se remete a outro enunciado ou anuncia uma atitude responsiva, que é também enunciado: é dessa 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.

A noção de *dialogismo* reforça a perspectiva social do indivíduo, que é socialmente constituído, não porque está submetido às diversas instituições sociais, mas porque se inscreve numa relação de mão dupla com elas e com outros indivíduos. O sujeito é tanto passivo quanto ativo na dinâmica social. Os sujeitos ocupam determinados espaços sociais que, fisicamente e axiologicamente, são espaços singulares: duas pessoas não podem ocupar, simultaneamente, os mesmos espaços, a partir dos quais seus pontos de vista se organizam. Tais espaços marcam a singularidade e a *responsabilidade* (estar compelido a responder ou 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 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 vivos² (HOLQUIST, 1990, p. 30).

² As traduções ao longo do texto são de responsabilidade da autora.

A idéia bakhtiniana de *ideologia* pode ser vista em relação à *questão semântica*, o que se evidencia na afirmação de Bakhtin de que é possível “estudar a evolução semântica, isto é, a história da ideologia no sentido exato do termo” (1988, p. 194). O filósofo russo distingue sentido de significado: o primeiro, análogo à noção de signo, diz respeito ao estudo da língua tida como enunciado, ou seja, se ocupa das relações dialógicas (e ideológicas), únicas e singulares entre as palavras, os textos, os gêneros do discurso, as linguagens, as culturas e as épocas históricas; o segundo, semelhante à idéia de sinal, trata do estudo da língua como código, como sistema fechado e estável que existe independentemente do mundo social e cujos elementos são constantes e repetíveis. O estudo do sentido, para Bakhtin, seria do âmbito da metalingüística ou da filosofia da linguagem, enquanto o estudo do significado ficaria a cargo da lingüística.

Quanto à *consciência individual*, ela se estrutura mediante sua inserção no universo ideológico dos signos através da interação social. Nesse caso, a consciência seria de natureza socioideológica, o que implica que, sem o conteúdo semiótico e ideológico, a consciência seria “vazia” ou um “nada”. Nas palavras de Bakhtin/Voloshinov (2004, p. 78):

O que é a consciência de um homem isolado senão a ideologia do seu comportamento? Neste sentido podemos perfeitamente compará-la à ideologia na própria acepção do termo, ideologia essa que é a expressão da consciência de classe. Mas não se pode tomar como verdade nenhuma ideologia, seja individual ou de classe, nem acreditar nela sob palavra. A ideologia mente para aquele que não é capaz de penetrar no jogo de forças materiais objetivas que se esconde por detrás dela.

O estudo do *psiquismo subjetivo* é possível mediante: (i) a compreensão e a análise do signo, uma vez que os signos são ideologicamente marcados e constitutivos do psiquismo; e (ii) o estudo da significação, já que “se abstrairmos a significação, perdemos, ao mesmo tempo, a própria substância da vida psíquica interior” (BAKHTIN/VOLOSHINOV, 1988, p. 49).

Bakhtin acredita que não é possível desvincular a personalidade do indivíduo da língua (discurso), uma vez que “sua atividade mental, suas motivações subjetivas, suas intenções, seus desígnios conscientemente estilísticos, não existem fora de sua materialização objetiva na língua” (Ibid., p. 188). Com isso, percebe-se que o *signo* ocupa um território duplo, na consciência e na ideologia, sendo impossível separá-lo da situação social na qual ele se insere.

Ainda sobre o conceito de ideologia, assim como o signo faz parte da realidade social (ele a reflete e refrata), da mesma forma, a ideologia não pode ser vista como algo fora do funcionamento social, ao contrário, ela é constitutiva da dinâmica social e, de forma análoga, é constitutiva da própria consciência. Citando Voloshinov (apud PONZIO, 1998, p. 107): “Por ideologia entendemos todo o conjunto de reflexos e interpretações da realidade social e natural que tem lugar no cérebro do homem e que se expressa por meio de palavras [...] ou de outras formas de signos”. A(s) ideologia(s) – “através” dos signos – organizam, regulam, reproduzem, expressam ou subvertem as relações histórico-materiais dos homens. Isso significa que a infra-estrutura e as superestruturas se vinculam de maneira dialética, e o signo opera como mediador entre ambas. Aquelas relações se organizam em uma sociedade (de classes) caracterizada pela existência de forças contraditórias: a classe dominante, por um lado, busca dar aos signos uma expressão de unicidade, de centralização e de estabilidade; por outro lado, os signos, ao circularem por contextos sociais variados, mantêm seu caráter plural e ambíguo, já que expressam as contradições próprias de uma sociedade de classes. Ademais, Bakhtin também utiliza os termos *ideologia oficial* e *ideologia do cotidiano* (não oficial) para fazer referência, respectivamente, às formas superestruturais de cultura (arte, direito, religião, ética, conhecimento científico) e às formas ligadas à consciência individual, ao cotidiano ou ao discurso censurado, revolucionário e clandestino. Esses últimos visam a confrontar o discurso que se mostra como certo, único e natural (PONZIO, 1998).

As *formas de comunicação verbal* são determinadas pelas relações de produção (econômicas) e pela estrutura sociopolítica. Dentre as comunicações, há aquelas ligadas à vida cotidiana, que se associam às ideologias especializadas e formalizadas (oficiais) circulantes. Vale ressaltar que as formas de comunicação verbal são constituídas historicamente, e em cada época e em cada grupo social encontra-se uma gama de formas de discurso. Tais formas surgem para cumprir alguma função social.

A diversidade de atividades humanas se reflete nas *pluralidades discursiva e lingüística*. O primeiro caso refere-se à heteroglossia, que se constitui com base nas estratificações da língua de uma dada comunidade lingüística, em certo momento histórico, associadas a pontos de vista ideológicos: em um romance é possível encontrar, por exemplo, “dialetos sociais, maneirismos de grupos, jargões profissionais, linguagens de gêneros, fala das gerações, das idades, das tendências, das autoridades, dos círculos e das modas passageiras, das linguagens de certos dias e mesmo de certas horas” (BAKHTIN, 1998, p. 74). Todas essas formas de comunicação presentes no romance refletem o funcionamento da realidade social – e o confronto e as contradições ideológicas – de dado momento histórico. Note-se que esse fenômeno da heteroglossia (estratificação ideológico-social da língua), para Bakhtin, seria muito mais visível nos gêneros circulantes pelas esferas “inferiores” da vida cotidiana e popular do que nos gêneros próprios das camadas sociais privilegiadas, já que, para elas, as centralizações cultural, política e ideológica seriam fundamentais.

O segundo caso, a pluralidade lingüística, tem a ver com a presença de dialetos e línguas diferentes entre si (em termos lexicais, fonológicos, morfológicos etc.), que coexistem em uma mesma comunidade. Exemplificando: um camponês que utiliza uma língua para orar e outra em sua família. Com isso, a pluralidade lingüística pode se tornar discursiva quando, por exemplo, o camponês passa a perceber que as diferentes línguas que utiliza estão vinculadas a posições e percepções ideológicas diferentes e contraditórias. É devido a essas pluralidades que, para Bakhtin, o monolingüismo e a homogeneidade não passam de uma idealização (BAKHTIN, 1998; LÄHTEENMÄKĪ, 2005).

Bakhtin (1998) aponta para a existência de duas forças, *centrípetas* e *centrífugas*, da vida social que são operantes na língua: a primeira visa à manutenção da língua através de normas impostas, favorece a compreensão mútua em todas as esferas ideológicas e barra a pressão do plurilingüismo; a segunda opera de acordo com a tendência ao dinamismo e à mudança da língua, favorece a estratificação da língua em línguas socioideológicas. As *forças centrípetas* tendem à unificação e centralização das línguas – silenciam outras línguas marginais –, à canonização de certos sistemas ideológicos e, portanto, lingüísticos, e à instauração da crença em uma língua única. As *forças centrífugas* tendem à descentralização, à desunificação e ao plurilingüismo.

Assim, de acordo com o autor, “é possível dar uma análise concreta e detalhada de qualquer enunciação, entendendo-a como unidade contraditória e tensa de duas tendências opostas da vida verbal” (1998, p. 82).

Concluindo-se, é enquanto estão inscritos num certo contexto socioideológico, em determinado momento histórico e político e com determinada finalidade, que os indivíduos se apropriam de determinados discursos. Um estudo das formas sociais de comunicação deve levar em conta, na ótica de Bakhtin, as relações de produção e a estrutura sociopoliticoeconômica, já que estas determinam aquelas (e vice-versa).

3 - Hannah Arendt

A seguir são abordados os seguintes temas: 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 deles com o exercício da liberdade; e a contraposição da ação ao pensamento.

3.1 - O nascimento da 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-estado, e as esferas de vida privada (família – esfera das necessidades e da economia doméstica) e pública (*polis* – esfera da liberdade) seriam distintas e separadas. A liberdade era considerada 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” (Ibid., 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” (Id., p. 201).

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 e materiais nos aspectos referentes à vida humana.

O aparecimento dessa esfera teria aproximado as esferas privada e política, já que a sociedade seria vista como uma forma de ascensão da família (lar e economia doméstica) à vida pública. Diferentemente do mundo antigo, a “privatividade moderna” seria o oposto da esfera social, e não da esfera política. A relação entre social e privado – no mundo moderno – poderia ser vista, de acordo com Arendt, no florescimento (entre os séculos XVIII e XIX) da poesia, da música e do romance e no apagamento das artes ditas públicas, como a arquitetura. Essa relação também se evidenciaria com o declínio da família concomitantemente à ascensão da sociedade ou, em outras palavras, “com a absorção da família por grupos sociais correspondentes” (2005, p.49). A autora afirma a tendência de crescimento e expansão da esfera social, em detrimento das esferas política, privada e da intimidade, explicada pelo fato de o processo da vida (que diz respeito à sobrevivência, como o *labor*) estar cada vez mais canalizado para a esfera pública.³

Ainda no campo das esferas social e privada, Arendt defende que a sociedade apaga a possibilidade de *ação*⁴ que favoreceria “a ação espontânea ou a reação inusitada” (2005, p.50) e espera dos indivíduos *comportamentos* segundo determinadas regras com o objetivo de normalizá-los. Tal normalização é própria das sociedades de massas, em que a esfera social se tornou apta a abranger e controlar os indivíduos pertencentes a certa comunidade. Os sinais desse controle generalizado seriam: a igualdade (apagamento das diferenças) que, diferentemente do mundo antigo, teria como base a substituição da ação, como forma principal de relação humana, pelo comportamento; e a substituição do governo pessoal pelo governo de ninguém (a burocracia). Na concepção de Arendt (2005, p.227), “a igualdade presente na esfera pública é, necessariamente, uma igualdade de desiguais que precisam ser ‘igualados’ sob certos aspectos e por motivos específicos”. A ênfase no comportamento (e na massificação) em detrimento da ação se justifica pelo fato de a esfera pública, na modernidade, ter sido ocupada pela sociedade (resoluções das necessidades vitais que eram próprias do âmbito privado). No caso da esfera política, o que impera não é a normalização, mas a liberdade praticada através das ações e dos discursos.

³ 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.

⁴ Citando Arendt (2005, p. 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”.

3.2 - Sobre o indivíduo e a *vita activa*

Na visão de Arendt, a *vita activa* dos homens é integrada por três atividades fundamentais: o labor (que visa a suprir as necessidades biológicas dos homens); o trabalho (que visa a 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, p.15)). As duas primeiras vinculam-se à esfera privada e a última, à esfera pública. Nesta seção dá-se 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 deles 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.

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. Citando a autora (2005, p.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 enquanto os indivíduos estivessem uns com os outros, na convivência humana. É na *teia das relações humanas* que as pessoas imprimem as conseqüências 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 esse agente seja muitas vezes o sujeito, o “herói” da história, nunca podemos apontá-lo inequivocamente como o autor do resultado final (ARENDDT, 2005, p. 197).

Dessa forma, as histórias não têm autor, nem visível nem invisível (a mão invisível que tudo regula ou o deus platônico), pois elas não são criadas, e “o único alguém que ela[s] revela[m] é o seu herói [...] só podemos saber quem um homem foi se conhecermos a história na qual ele é herói,⁵ em outras palavras, sua biografia” (Id., p. 199).

Os atos e os discursos não ocorrem isolados, mas inseridos em uma teia de atos e discursos de outros. É devido a essa interligação que o sujeito é visto tanto como agente como quanto paciente. As ações de uns atuam sobre outros, provocando reações que são ao mesmo tempo resposta e novas ações. É na teia de atos que as ações assumem as características da irreversibilidade – o que foi feito não pode ser refeito – e da imprevisibilidade – todo agir inaugura uma novidade –, fazendo com que ninguém tenha controle sobre seu futuro. Além disso, as ações, por sempre estabelecerem 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.

⁵ 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, p. 199).

Ressalta-se, porém, que discurso e ação estavam interligados na noção grega de política. Na modernidade teria havido degradação de ambos: a modernidade teria considerado “ociosos” a ação e o discurso, substituindo, inicialmente, em termos de importância, a *revelação do homem* pelo *homo faber* (fabricação e revelação de produtos como sendo mais relevantes do que o próprio homem) e, posteriormente, pelo *animal laborans* (pautado no metabolismo com a natureza e gerando produtividade), ambos julgando a vida pelo critério da utilidade. Para Arendt (2005, p. 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 têm 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, p. 95).

3.3 - A liberdade

Sobre a *liberdade*, a teórica critica 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 autodomínio. 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 suas conseqüências. Ademais, é na esfera pública (política) da relação de uns com os outros, no campo das ações e dos discursos, que a liberdade existe, e não na esfera do pensamento, da vontade ou do relacionamento consigo mesmo, uma vez que essa esfera é sem manifestação externa e, portanto, sem sentido político.

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*” (ARENDR, 1972, p.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 deles 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” (ARENDR, 1972, p.219). Ressalta ainda a autora que, vendo-se de fora, a tendência de o futuro ser igual ao presente é quase certa, como seriam os eventos naturais. Contudo, a diferença entre as improbabilidades naturais e os eventos da realidade histórica residiria no fato de que, na esfera humana, é possível conhecer os autores dos “milagres”: homens que, através do exercício da liberdade e da realização de ação, criam uma realidade sobre a qual eles têm direito.

A perspectiva de liberdade de Arendt vai de encontro à noção liberal cuja crença se baseia em menos política e mais liberdade, e 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. 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 pelas 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 invisível. 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 (ARENDR, 1995, p. 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, p.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 com nós 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, p. 142).

Assim, sendo o diálogo característica tanto do funcionamento do pensamento como do mundo da aparência, 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* no plural” (ARENDT, 1995, p.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., p. 77). 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 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, p. 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.

O ato de pensar exige distanciamento do mundo das ações e perturbações, “onde eu nunca estou só e estou sempre muito ocupado para poder pensar” (ARENDDT, 1995, p. 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, e a faculdade de distinguir o certo do errado e o belo do feio (julgamento) é a manifestação, no mundo público, do pensamento. 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, p. 144-45).

A revelação da individualidade do homem pela capacidade de começar algo novo ocorre na esfera pública, que é a esfera das relações intersubjetivas 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, em que os homens assumem e afirmam suas identidades nas relações 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 à medida que é garantida a interação da pluralidade – o “diálogo no plural” (LAFER, 1979, p.117) –, em que 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 ou 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, 2005, p.10).

Em oposição à *vita activa* e em inter-relação com ela, estão as capacidades dos indivíduos de pensamento, vontade e julgamento. O pensamento, apesar de exigir um distanciamento das pessoas do mundo das aparências (o mundo público), cria um efeito sobre esse ao, por exemplo, estar vinculado à faculdade do julgamento, a qual se exerce na vida pública pelos discernimentos entre o certo e o errado, o belo e o feio, dentre outros. É pela habilidade dos indivíduos de problematizar as regras e normas da vida cotidiana, através de um diálogo mental, que suas ações e discursos assumem certas colorações no mundo público, constituindo a singularidade desses indivíduos.

4 - Bakhtin vs. Hannah Arendt

Nesta seção são abordados os temas do diálogo, da responsabilidade, do pensamento, do julgamento, da ética e das esferas de atuação humana.

Aproximando Bakhtin e Arendt, salienta-se o papel *do diálogo ou 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 de ações e discursos dos indivíduos em determinados espaços – os espaços públicos. 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 (2003, p. 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 os diferentes grupos sociais, onde cada grupo, discursivamente, afirma sua identidade. Resgatando Bakhtin, esse espaço é marcado por tensões entre forças centralizadoras, que visam à normalização dos indivíduos e forças descentralizadoras, que visam à pluralidade (reconhecendo as diferenças entre indivíduos e grupos) e o plurilingüismo. 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 garantir a pluralidade humana existente na esfera pública, também caracterizam o *funcionamento mental*: para Bakhtin, a mente dos indivíduos é dialógica à medida que é povoada por enunciados alheios e por respostas a esses enunciados que são signos ideológicos.

É na interação socioideológica, 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. 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 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 (ARENDETT, 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.⁶ 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 a seus julgamentos (certo vs. errado), 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. Essa atitude compreende assumir uma posição de resposta aos enunciados que tocam 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 socioverbal. Ressalta-se que, para o filósofo russo, as relações dialógicas são relações de sentido – e de valores – entre os enunciados.

⁶ Sobre a responsabilidade: “What the self is answerable to is the environment; what it is responsible for is autorship of its responses” (HOLQUIST, 1990, p. 167).

Apesar de dialógico, o enunciado é singular, e essa 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 ou enunciados e ações, produzem algo novo, individual e historicamente único, embora esteja vinculado a outros discursos ou enunciados e ações. Nesse ponto – na articulação entre discurso ou enunciado e novidade ou singularidade – a noção de enunciado de Bakhtin se assemelha à de discurso de Arendt, desde que ambos sejam pronunciados em um espaço público de liberdade (Arendt). Segundo Bakhtin (2003, p.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 iniciar algo novo que a liberdade é garantida, no espaço das relações intersubjetivas que são atravessadas pelo discurso ou 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. (ARENDR, 2005, p. 191).

A reboque da noção de singularidade que caracteriza os indivíduos está a idéia 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. É imprescindível ao juízo (valoração) a interação, uma vez que é na relação com os enunciados alheios que os sujeitos assumem, confrontam ou transformam suas percepções. Ademais, os sujeitos escolhem fazer uso de certas construções lingüísticas, entonação, gênero etc., tendo em vista, além da relação de valor que possuem com seu objeto discursivo, seus interlocutores.

Segundo Arendt, é no espaço de interação – espaço público – que os indivíduos assumem a responsabilidade por 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, 2004, p.58). No espaço de interação, a atividade mais importante dos indivíduos é o “juízo” (ARENDR, 1972, p. 276), 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” (ARENDR, 2004, p.212). Ressalta-se o caráter dialógico do juízo, pois “se o senso comum, o senso pelo qual somos membros de uma comunidade, é a mãe do juízo, 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., p.208).

Em suma, para Bakhtin e Arendt, o juízo 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.

Sobre *as esferas de atuação humana*, percebe-se que Bakhtin submete os modos de comunicação socioverbal à dinâmica econômica da sociedade cujo núcleo são as relações de produção. Assim, os espaços de interação verbal ficariam restritos à esfera socioeconômica, e não à política. Com isso, os indivíduos tenderiam à reprodução de normas e comportamentos em detrimento da livre expressão e ação, próprios do espaço político. Exemplificando, com a restrição dos gêneros discursivos à esfera econômica, os indivíduos tenderiam a se apropriar de diferentes formas de comunicação verbal para fins de suprir suas necessidades vitais em detrimento da afirmação e do desenvolvimento de suas identidades.

Além disso, Bakhtin, apesar de valorizar traços individuais (expressividade) presentes nos discursos dos indivíduos, vê esses indivíduos como pertencentes a classes (econômicas) e grupos que, geralmente, estão em conflito. Dessa forma, as singularidades dos sujeitos, que são reveladas através das ações e dos discursos, perdem força em virtude de uma visão de sujeitos vinculada às classes e grupos socioeconômicos. Também, os conflitos socioideológicos na abordagem bakhtiniana tendem a se restringir aos conflitos de classes sociais – os dominadores vs. os dominados – não contemplando na mesma medida os conflitos que envolvem gênero, etnia, raça, culturas etc. Com isso, nota-se supremacia da questão econômica em detrimento de questões políticas que envolvam relações de poder. Contudo, ao mesmo tempo em que é possível fazer uma leitura reduzida dos conflitos sociais na teoria de Bakhtin, também se verifica a possibilidade de um olhar amplo sobre esses conflitos, ao se considerar, por exemplo, os temas da forças centrípetas vs. forças centrífugas; da ideologia oficial vs. ideologia cotidiana; do monologismo vs. dialogismo etc., desvinculados de uma submissão ao fator econômico.

Considerações finais

Neste artigo foram feitas breves aproximações entre as abordagens de Bakhtin e de Hannah Arendt quanto às noções de diálogo (e de dialogismo), responsabilidade, pensamento, julgamento, ética e esferas de atuação humana. Apesar de ambos os filósofos partilharem interesses teóricos diferentes – Bakhtin ocupou-se dos estudos literários e culturais sob um enfoque social,

e Arendt de reflexões políticas – é possível perceber uma aproximação entre ambos especialmente quanto ao tema da ética, no que tange à idéia de responsabilidade (vinculada às noções de dialogismo e de diálogo) e à faculdade do julgamento, ambos vinculados à noção de singularidade (e pluralidade).

Não foi objetivo deste texto esgotar o diálogo entre os dois teóricos, mas sim delinear possíveis caminhos de aproximação entre ambos, especialmente quanto à questão ética.

Referências bibliográficas

ARENDR, H. *A condição humana*. 10.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. Trad. R. Raposo.

ARENDR, H. *Eichmann em Jerusalém* (1963). São Paulo: Companhia das Letras, 1999. Trad. José Rubens Siqueira.

ARENDR, H. *A vida do espírito*. 3.ed. Rio de Janeiro: Dumará, 1995. Trad. C. A. R. Almeida *et al.*

ARENDR, H. *Origens do totalitarismo* (1951). São Paulo: Companhia das Letras, 1989. Trad. Roberto Raposo.

ARENDR, H. *Da Revolução* (1968). Brasília: Ática e Edunb, 1988. Trad. Fernando Didimo Vieira.

ARENDR, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ASSY, B. Introdução à edição brasileira. In: ARENDR, H. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Cia das Letras, 2004. Trad. R. Eichenberg. p.31-60.

BAKHTIN, M. *Problems of Dostoevsky's poetics* (1929; 1961-62). Minnesota: University of Minnesota Press, 1989.

BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BAKHTIN, M. *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance*. 4ª ed. São Paulo: Unesp, 1998 [1975]. Trad. Carlos Vogt e Eni Orlandi.

BAKHTIN, M. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rebelais* (1940; 1965). 5ª ed. São Paulo: Hucitec, 2002. Trad. Yara F. Vieira.

BAKHTIN, M./VOLOSHINOV, V. N. *O freudismo: uma crítica marxista* (1927). São Paulo: Perspectiva, 2004. Trad. Paulo Bezerra.

BAKHTIN, M./VOLOSHINOV, V. N. *Marxismo e filosofia da linguagem* (1929). São Paulo: Hucitec, 1988. Trad. M. Lahud e Y. F. Vieira.

FARACO, C. A. Bakhtin: A invasão silenciosa e a má-leitura. In: *Uma introdução a Bakhtin*. Curitiba: Hatier, 1988.

HOLQUIST, M. *Dialogism: Bakhtin and his world*. London: Routledge, 1990.

LAFER, C. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

LÄHTEENMÄKI, M. Estratificação social da linguagem no “discurso sobre o romance”: o contexto soviético oculto. In: ZANDWAIS, A. (Org.). *Mikhail Bakhtin: contribuições para a filosofia da linguagem e estudos discursivos*. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 2005. p. 41-58.

PAIVA, M. A. P. *Espaço público e representação política*. Disponível em: <http://www.puc-rio.br/sobrepuc/depto/direito/revista/online/rev07_arair.html#_ftn1>. Acesso em: dez. 2005.

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

VOLOSHINOV, V. N. La structure de l’*énoncé* (1930). In: TODOROV, T. *Mikhaïl Bakhtine, le principe dialogique*. Suivi de *Ecrits du cercle de Bakhtine*. Paris: Seuil, 1981.