

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
CURSO DE DOUTORADO EM LETRAS

VERÔNICA FRANCIELE SEIDEL

**O CONCEITO DE SINGULARIDADE COMO FUNDAMENTO DA DIMENSÃO ÉTICA DA
LINGUAGEM: A GÊNESE DA TEORIA DE BAKHTIN E DO CÍRCULO**

Porto Alegre
2024

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

VERÔNICA FRANCCIELE SEIDEL

O CONCEITO DE SINGULARIDADE COMO FUNDAMENTO DA DIMENSÃO ÉTICA
DA LINGUAGEM: A GÊNESE DA TEORIA DE BAKHTIN E DO CÍRCULO

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Letras do Programa de Pós-Graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) como requisito para a obtenção do título de Doutora em Letras.

Área de concentração: Linguística.

Orientador: Prof. Dr. Cláudio Primo Delanoy

PORTO ALEGRE

2024

VERÔNICA FRANCCIELE SEIDEL

O CONCEITO DE SINGULARIDADE COMO FUNDAMENTO DA DIMENSÃO ÉTICA
DA LINGUAGEM: A GÊNESE DA TEORIA DE BAKHTIN E DO CÍRCULO

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Letras do Programa de Pós-Graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) como requisito para a obtenção do título de Doutora em Letras.

Aprovado em: 26 de fevereiro de 2024

Cláudio Primo Delanoy, Dr. (Orientador)

Anderson Salvaterra Magalhães, Dr. (Unifesp)

Geraldo Tadeu Souza, Dr. (UFSCar)

Marisol Barenco de Mello, Dr.^a (UFF)

Maria da Glória di Fanti, Dr.^a (PUCRS)

PORTO ALEGRE

2024

Ficha Catalográfica

S458c Seidel, Verônica Franciele

O conceito de singularidade como fundamento da dimensão ética da linguagem : a gênese da teoria de Bakhtin e do Círculo / Verônica Franciele Seidel. – 2024.

122 f.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Letras, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Cláudio Primo Delanoy.

1. Bakhtin e o Círculo. 2. Para uma filosofia do ato responsável. 3. Singularidade. 4. Ética. 5. Linguagem. I. Delanoy, Cláudio Primo. II. Título.

RESUMO

Em *Para uma filosofia do ato responsável*, Bakhtin expõe suas reflexões sobre o dever como determinado por uma conjuntura singular. Assim como essa conjuntura, o sujeito é único e singular, de modo que não pode agir – e agir implica presença da linguagem – sem ser ele mesmo nem sem participar efetivamente da vida real. Acreditamos que tal publicação funcione como um projeto-guia – isto é, uma teoria sobre a singularidade como fundante do ato ético e, em nossa perspectiva, da ética na linguagem – que só será realizado no amplo conjunto de produções posteriores do Círculo e de Bakhtin. Nesse sentido, explorar e explicitar a definição de singularidade, bem como compreender sua relação com outras definições da teoria dialógica da linguagem, pode contribuir para ampliar o entendimento acerca das reflexões feitas pelo Círculo e por Bakhtin. Além disso, conceber a linguagem como possuidora de uma dimensão ética instaura um novo olhar no interior da Linguística, possibilitando apreender que falar implica necessariamente valorar e, portanto, agir no mundo a partir de determinado ponto de vista. Dessa maneira, o objetivo deste estudo consiste em analisar o conceito de singularidade e sua relação com a dimensão ética da linguagem sob a perspectiva bakhtiniana, averiguando como tais questões constituem o gérmen das obras posteriores do Círculo e de Bakhtin. Para isso, pretendemos: a) realizar um compêndio das definições de singularidade, dever e linguagem que integram *Para uma filosofia do ato responsável*; b) identificar as relações existentes entre singularidade e outros conceitos-chave da teoria dialógica da linguagem, nomeadamente enunciado e polifonia; e c) cotejar o conceito de linguagem presente nessa obra inicial e em obras posteriores de Bakhtin e do Círculo. Como este estudo é de caráter teórico, realizamos uma leitura tanto das obras produzidas por esse grupo de pensadores russos quanto de textos escritos por outros estudiosos acerca da temática desta investigação, tais como Amorim, Sobral e Bubnova. Os resultados obtidos com base na correlação entre singularidade e enunciado evidenciam que o enunciado é a forma de apresentação da linguagem, uma forma que se faz possível apenas mediante uma tomada de posição por um sujeito singular, em um contexto igualmente singular, a partir da relação com outros posicionamentos, pertencentes a sujeitos também únicos e insubstituíveis. Já a correlação entre singularidade e polifonia indica que a construção artística do romance polifônico é possibilitada por um reconhecimento da singularidade de cada sujeito e, conseqüentemente, de sua isonomia em relação à verdade, originando um enfoque dialógico que instaura uma reciprocidade entre a verdade do eu e a verdade do outro. Diante disso, corroboramos a hipótese de que *Para uma filosofia do ato responsável* atua como um projeto de reflexão filosófica que permite compreender proposições posteriores feitas por Bakhtin e pelo Círculo. E tal projeto só é empreendido à medida que a linguagem tem seu estatuto modificado na produção bakhtiniana, passando de um tom emotivo-volitivo que acompanha o ato, mas é dele separável, para algo fulcral que constitui o próprio ato e sem o que não é possível agir no mundo.

Palavras-chave: Bakhtin e o Círculo. *Para uma filosofia do ato responsável*. Singularidade. Ética. Linguagem.

ABSTRACT

In *Toward a Philosophy of the Act*, Bakhtin exposes his reflections on duty as determined by a unique conjuncture. Alike this conjuncture, the individual is unique and singular, in such a way that they cannot act – and action implies the presence of language – without being themselves or without actively participating in real life. We believe that such publication works as a guiding project – that is, a theory on singularity as the foundation of ethical action and, under our perspective, ethics in language – which will only be accomplished in the broad set of ulterior productions of the Circle and Bakhtin. Hence, exploring and explaining the definition of singularity, as well as understanding its relationship with other definitions in the dialogical theory of language, may contribute to broaden the comprehension of Bakhtin's and the Circle's reflections. Additionally, conceiving language as possessing an ethical dimension establishes a new perspective within Linguistics, allowing us to grasp that speaking necessarily involves valuing and, therefore, acting in the world from a particular point of view. Thus, the objective of this study is to analyze the concept of singularity and its relation to the ethical dimension of language from the Bakhtinian perspective, investigating how these issues constitute the germ of later works from the Circle and Bakhtin. To achieve this, we intend to a) compile definitions of singularity, duty, and language from *a Philosophy of the Act*; b) identify the existing relationships between singularity and other key concepts of the dialogical theory of language, namely utterance and polyphony; and c) compare the concept of language present in this initial work and in later ones by Bakhtin and the Circle. As this study is theoretical, we conducted a reading of both the works produced by this group of Russian thinkers and texts written by other scholars on the theme of this investigation, such as Amorim, Sobral, and Bubnova. The results obtained based on the correlation between singularity and utterance show that the latter is the form of language presentation, which is made possible only through a stance taken by a singular individual, in an equally singular context, following a correlation with other positions belonging to also unique and irreplaceable individuals. The correlation between singularity and polyphony, otherwise, indicates that the artistic construction of the polyphonic novel is enabled by a recognition of the singularity of each subject and, consequently, their equality in relation to truth, giving rise to a dialogical approach that establishes reciprocity between the truth of the self and the truth of the other. Considering this, we corroborate the hypothesis that *Towards a Philosophy of the Act* works as a project of philosophical reflection that provides the understanding of subsequent propositions made by Bakhtin and the Circle. Such a project is only carried out as the language statute is modified in the Bakhtinian production, shifting from an emotive-volitional tone that accompanies the act but is separable from it to something pivotal that constitutes the act itself, without which it is not possible to act in the world.

Keywords: Bakhtin and the Circle. *Toward a Philosophy of the Act*. Singularity. Ethics. Language.

AGRADECIMENTOS

Assim como viver, na ótica bakhtiniana, implica posicionar-se a cada momento, enunciar implica responder a enunciados anteriores, proferidos por aqueles com quem interagimos e que, por intermédio da linguagem, nos constituem. Como não poderia ser diferente, esta tese é uma resposta, possibilitada em grande medida pela singularidade e insubstituibilidade daqueles outros sem os quais eu não seria quem sou.

Agradeço, em especial, ao professor Cláudio Primo Delanoy, que acreditou em mim quando nem eu mesma mais acreditava e que, sem hesitar, aceitou a empreitada de me orientar nesses últimos anos. Em sua imensa humanidade e gentileza, proferiu as palavras que me incitaram a prosseguir: “Estou torcendo por ti”.

Agradeço, em particular, ao professor Anderson Salvaterra Magalhães, que me apresentou aos estudos bakhtinianos e, com sabedoria, me ensinou noções essenciais, formando uma base sólida para que eu pudesse continuar meu percurso acadêmico. Em uma de nossas reuniões de orientação, enquanto pacientemente me explicava concepções do Círculo, fez a pergunta central: “E como você vê a linguagem?”. Mais de uma década depois, percebo que ainda estou tentando responder a esse questionamento.

Agradeço, ainda, aos demais membros da banca: Geraldo Tadeu Souza, que fez importantes contribuições durante a banca de qualificação, permitindo que eu tornasse a tese mais fluida; Marisol Barenco de Mello, que, em sua amorosidade, prontamente aceitou o convite para compor a banca de defesa final; e Maria da Glória di Fanti, que compartilhou seus conhecimentos comigo durante o percurso de doutoramento.

Agradeço, igualmente, à Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), que proporcionou as condições para que eu concluísse esta etapa dos meus estudos com êxito. E ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), que permitiu que eu cursasse o doutorado como bolsista integral.

Agradeço, também, ao Anderson Trindade Chaves, amigo e colega de longa data, que, em sua escuta atenta, me mostrou novas possibilidades e me incentivou a cursar o doutorado na PUCRS. Mais que conhecimento, as salas de aula da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) me deram um “irmão de alma”.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	7
2 EM BUSCA DE UM PERCURSO INVESTIGATIVO: DELIMITAÇÕES NECESSÁRIAS	12
3 CONSIDERAÇÕES INICIAIS SOBRE <i>PARA UMA FILOSOFIA DO ATO RESPONSÁVEL</i>	19
4 CONCEITOS-CHAVE NA OBRA PRIMEIRA: SINGULARIDADE, DEVER E LINGUAGEM	30
4.1 O conceito de singularidade	30
4.2 O conceito de dever	40
4.3 O conceito de linguagem	51
4.3.1 <i>Linguagem</i>	52
4.3.2 <i>Tom emotivo-volitivo</i>	56
5 OUTROS CONCEITOS CENTRAIS PARA A TEORIA DIALÓGICA DA LINGUAGEM E SUAS RELAÇÕES COM A OBRA INAUGURAL	61
5.1 Polifonia	61
5.1.1 <i>Da singularidade à polifonia</i>	73
5.2 Enunciado	79
5.2.1 <i>Da singularidade ao enunciado</i>	89
5.3 Linguagem (nas obras ulteriores de Bakhtin e do Círculo)	94
5.3.1 <i>Estatuto da linguagem ao longo dos escritos de Bakhtin e do Círculo</i>	106
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	113
REFERÊNCIAS	118

1 INTRODUÇÃO

A chegada das reflexões propostas por Bakhtin e o Círculo no Brasil, que tratam, sobretudo, das relações linguísticas dos seres humanos como estreitamente ligadas a outras formas de relações sociais (Volóchinov, 2019a, 2019b, 2019c), ocorreu no final dos anos 1960 e nos anos 1970 (Sipriano; Gonçalves, 2018) com a publicação de *Marxismo e filosofia da linguagem*, primeiro em espanhol e depois em português. Desde então, outras obras desses pensadores também começaram a ser lidas e conhecidas no cenário nacional, e a teoria bakhtiniana passou a integrar e subsidiar diversas discussões sobre a linguagem, compondo, inclusive, parte da grade curricular dos cursos de Letras e dos documentos oficiais que orientam e regulam a educação no país.

Há, contudo, uma obra inicial na produção do Círculo¹, escrita entre 1920 e 1924, ainda pouco explorada no contexto brasileiro (Faraco, 2011), que chama nossa atenção em particular: *Para uma filosofia do ato responsável*, cuja primeira edição em língua portuguesa foi lançada em 2010. Nela, Bakhtin dedica-se a expor suas reflexões sobre o dever não como princípio universal, mas como determinado justamente a partir de uma situação única e de um espaço-tempo também único e concreto no qual se encontra o sujeito², ou seja, a partir de uma conjuntura singular. Assim como essa conjuntura, o sujeito é único e singular, de modo que não possui alibi para sua existência: não pode agir – e agir implica presença da linguagem, conforme veremos adiante – sem ser ele mesmo nem sem participar efetivamente da vida real. Dessa perspectiva, é em uma conjunção singular e, por isso, irrepetível que surge o ato ético, também nomeado *ato responsável*, ou seja, o “[...] ato que se realiza no interior da realidade prática vivida” (Faraco, 2010, p. 153).

Para uma filosofia do ato responsável parece, então, cumprir a função de um projeto de filosofia moral (Bubnova, 2013; Sobral, 2008a) e, mais do que isso, de um guia para toda a produção posterior do Círculo e de Bakhtin. Tal programa de estudos é, em nosso ponto de vista, empreendido nesta produção subsequente, sendo

¹ Embora esta não seja a primeira obra conhecida até o momento atribuída a Bakhtin (a primeira em termos cronológicos foi *Arte e responsabilidade*, que data de 1919), assim a denominamos neste texto justamente por acreditarmos que atue como um guia para as produções posteriores desse pensador e do seu Círculo.

² Nessa obra, Bakhtin (2010a) expõe a noção de um sujeito que só se constitui enquanto tal a partir de seus atos e das relações que estabelece com outros sujeitos. Trata-se, assim, de uma categoria emergente da singularidade.

realizado justamente quando a linguagem passa a ser vista como fundamental para a constituição dos sujeitos (Medviédev, 2012; Volóchinov, 2018, 2019b, 2019c): por seu intermédio nos constituímos, nos relacionamos com nosso interlocutor e expressamos nosso posicionamento sobre o mundo.

Assim, os sujeitos percebem e enunciam o mundo a partir de sua singularidade. Tanto esta quanto o posicionamento de cada sujeito se estabelecem em contato e em contraponto com outros sujeitos, contraponto esse que o Círculo nomeia *arquitetônica*. Como afirma o próprio Bakhtin (2010a, p. 143-144) nas duas últimas páginas de *Para uma filosofia do ato responsável*:

Esta oposição arquitetônica se completa em cada ato moral, e é entendida por uma consciência moral elementar, mas a ética teórica não possui uma forma adequada para expressá-la. Este momento pode ser expresso somente na forma de uma descrição da concreta interrelação arquitetônica, mas esta descrição permanece até agora desconhecida pela filosofia moral. Disso, naturalmente, não resulta, de modo algum, que tal oposição não tenha sido expressa ou enunciada [...]; *todavia este princípio de moralidade não encontrou até agora uma expressão científica adequada nem uma reflexão aprofundada* (grifo nosso).

Assim, cremos que tal publicação, que trata de princípios da ética e da moralidade, funcione como uma espécie de projeto-guia – isto é, de uma teoria sobre a singularidade como fundante do ato ético e, em nossa perspectiva, da ética na linguagem – que só será realizado no amplo conjunto de produções posteriores do Círculo e de Bakhtin. É então que a concreta inter-relação arquitetônica pensada por Bakhtin em sua obra inicial passa a ser descrita como um conjunto de posicionamentos que se estabelecem e são expressos por meio da linguagem.

Da perspectiva da teoria dialógica da linguagem, podemos afirmar que cada ser humano ocupa um lugar único naquilo que Bakhtin denomina *existir-evento*. Portanto, como ocupamos um lugar singular, só nosso, não há escusa para nos abstermos dessa posição ou da responsabilidade pelos nossos atos, de forma que temos um dever concreto ante os outros de agir a partir de tal lugar – lugar esse que, nas obras posteriores de Bakhtin e do Círculo, apresenta-se também como lugar na linguagem –, marcado por uma situação igualmente irrepetível (Bakhtin, 2010a).

Essas proposições, que partem de uma estreita relação entre teoria e prática (e que serão examinadas detalhadamente neste texto), não se encontram em uma obra em particular, mas diluídas em todos os escritos – pelo menos nos divulgados até o momento – desse grupo de estudiosos que teve em Bakhtin seu expoente.

Acreditamos, dessa maneira, que haja um fio condutor que perpassasse tais produções e que esteja diretamente associado ao projeto expresso em *Para uma filosofia do ato responsável*: a noção de que é por meio da linguagem que nos constituímos enquanto sujeitos, únicos e singulares, que percebem o mundo a partir de determinado enfoque e desempenham seu dever concreto de agir responsabilmente a partir de um contexto também único e singular, isto é, irrepetível.

Esse conceito de singularidade (e sua associação com a linguagem), que integra o pensamento bakhtiniano, raramente constitui foco de investigações, distintamente de outras noções como gêneros do discurso e dialogismo, amplamente debatidas. Uma das possíveis razões para esse conceito ser pouco estudado pode residir no fato de a chegada das obras de Bakhtin e do Círculo no Brasil não corresponder à cronologia de produção dessas obras. Como salienta Tezza (2013, p. 21), “[...] a obra de Bakhtin apareceu de forma errática – pode-se dizer que ela foi publicada ao contrário; isto é, apenas no fim do século tomamos conhecimento do que ele escreveu no seu início”. Nesse sentido, explorar e explicitar tal definição, assim como compreender a relação entre ela e outras definições da teoria dialógica da linguagem, pode contribuir para ampliar e aprofundar o entendimento acerca das reflexões feitas pelo Círculo e por Bakhtin, até mesmo porque “[...] não é possível empregar noções e conceitos de uma teoria sem comprometer-se com suas bases” (Pires; Sobral, 2013, p. 206). Além disso, cabe mencionar o fato de que,

[...] sem o devido reconhecimento e compromisso com os princípios filosóficos do filósofo russo, corre-se o risco de propor e/ou “aplicar” uma teoria dialógica *ready-made*, isto é, uma técnica formulaica de análise, algo que vai contra o que Bakhtin pensava (Pires; Sobral, 2013, p. 208).

Citamos, ainda, a presença de uma lacuna no que concerne à interface ética-linguagem. Existem estudos sobre o papel da ética no ensino de língua ou, então, a partir da concepção bakhtiniana, sobre ética e centralidade do agente (Sobral, 2008a) e sobre ética como base do dialogismo (Bubnova, 2013), mas não especificamente sobre ética e linguagem. Dessa forma, conceber a linguagem como possuidora de uma dimensão ética instaura um novo olhar no interior da Linguística, possibilitando, diferentemente de visualizar a relação entre variantes linguísticas e preconceito ou estigma social – como faz a Sociolinguística variacionista, por exemplo –, apreender que falar implica necessariamente valorar e, portanto, agir no mundo a partir de

determinado ponto de vista, o que pode afetar tanto a nossa própria constituição como sujeitos quanto a constituição de nossos interlocutores.

Tendo tais considerações em vista, entendemos que a busca e a averiguação dessas conexões, que podem ser sintetizadas como a relação entre singularidade, ética e linguagem, possuem potencial de colaborar para a compreensão da teoria bakhtiniana como um todo e, conseqüentemente, para os estudos que nela se embasam. Isso se faz importante, uma vez que a contribuição do pensamento de Bakhtin e do Círculo, desde sua recepção no Brasil nos anos 60 e 70 do século XX, tem crescido cada vez mais (Ornellas, 1998), a tal ponto que as asserções desses pensadores fornecem subsídios a pesquisas desenvolvidas em diferentes áreas do saber, com destaque para as Ciências Humanas e, em particular, para a área de Letras, tanto na Linguística quanto na Literatura (Sipriano; Gonçalves, 2018).

Diante disso, o objetivo deste estudo consiste em analisar o conceito de singularidade e sua relação com a dimensão ética da linguagem sob a perspectiva bakhtiniana, averiguando como tais questões constituem o gérmen das obras posteriores do Círculo e de Bakhtin. Para isso, pretendemos:

- a) realizar um compêndio das definições que integram a obra *Para uma filosofia do ato responsável*, com ênfase nas noções de singularidade, dever e linguagem;
- b) identificar as relações existentes entre singularidade e outros conceitos-chave da teoria dialógica da linguagem, nomeadamente enunciado e polifonia;
- c) cotejar o conceito de linguagem nessa obra inicial e nas obras posteriores dos integrantes do Círculo e de Bakhtin, examinando as semelhanças e dessemelhanças entre tais noções.

A fim de atender aos objetivos expostos, este texto está organizado em cinco capítulos além deste introdutório. No segundo capítulo, expõe-se o percurso metodológico seguido para a realização deste estudo, bem como as hipóteses que norteiam esta pesquisa. No terceiro capítulo, consta uma apresentação inicial de *Para uma filosofia do ato responsável*, que realiza um apanhado geral dessa obra, a fim de possibilitar uma síntese de suas proposições. Após, no quarto capítulo, apresenta-se uma proposta de delimitação dos conceitos de singularidade, dever e linguagem, conforme presentes na obra inaugural bakhtiniana, os quais sustentam e possibilitam a análise ora proposta. Em seguida, no quinto capítulo, passa-se à conceituação de outras noções-chave da teoria dialógica da linguagem – enunciado e polifonia – e à análise das relações possíveis entre esses conceitos e a noção de singularidade, bem

como a um cotejo entre o conceito de linguagem presente em *Para uma filosofia do ato responsável* e aquele verificável nas obras posteriores do Círculo e de Bakhtin. Por fim, no sexto capítulo, são expostas as considerações finais acerca do estudo empreendido.

2 EM BUSCA DE UM PERCURSO INVESTIGATIVO: DELIMITAÇÕES NECESSÁRIAS

Primeiramente, gostaríamos de esclarecer e justificar algumas decisões terminológicas que guiam a escrita deste texto. Como sabemos, o Círculo de Bakhtin consiste em um grupo de estudiosos, composto por Mikhail Bakhtin, Valentin Volóchinov, Pável Medviédev, Boris Zoubakine, Matvei Kagan, Lev Pumpianski, Ivan Kanaev, Maria Yudina, Ivan Sollertínski, Konstantin Váguinov e Boris Zubákinque, que iniciou suas atividades logo após a Revolução Russa de 1917, na então União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Por uma série de razões, tais atividades se encerraram em meados da década de 30 do século XX. Contudo, apesar do término dos encontros desse grupo de pensadores, Bakhtin continuou refletindo e escrevendo sobre a temática da qual se ocupavam até a década de 70.

Entendemos, assim, que, embora as temáticas que constituíram foco de atenção fossem semelhantes – até mesmo porque a produção ulterior de Bakhtin parece, como pretendemos demonstrar, ter derivado das obras iniciais –, o que concebemos hoje como teoria dialógica da linguagem é decorrente de dois momentos de produção distintos. O primeiro deles remete ao período que se estende, aproximadamente, de 1917 a 1934, em que os debates e escritos resultavam de uma discussão conjunta dos integrantes do Círculo. E o segundo momento remonta às proposições realizadas por Bakhtin depois desse período, estendendo-se de 1935 até sua morte, em 1975. Por essa razão, optamos pela denominação *Bakhtin e o Círculo* (e suas derivações) para designar a produção desses pensadores de forma geral e apenas *Bakhtin* (e suas derivações) para designar o projeto-guia e as produções tardias.

Ressaltamos, ainda, que não adentramos na discussão acerca da autoria das obras escritas por esses pensadores e que adotamos o indicado nas edições mais recentes publicadas em língua portuguesa – sobretudo, por acreditarmos que os “[...] membros do Círculo dividem um campo comum no desenvolvimento de suas ideias” (Medvedev; Medvedeva; Shepherd, 2016, p. 99) e que a indicação constante nas edições brasileiras respeita a autoria original de cada obra, com exceção de *O freudismo*. Embora, na edição em língua portuguesa publicada pela Perspectiva e traduzida por Paulo Bezerra, a autoria desse texto seja atribuída a Bakhtin, entendemos que se trata, na verdade, de um escrito de Volóchinov, aspecto

reconhecido por pesquisadores como Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo – tradutoras do ensaio “Do outro lado do social”, de 1925, que integra a obra *A palavra da vida e a palavra na poesia* e que mais tarde viria a originar *O freudismo* – e Iuri Pavlovich Medvedev, Daria Aleksandrovna Medvedeva e David Shepherd – estudiosos que dissertam sobre a polêmica envolvendo a autoria das obras do Círculo. Mesmo nesse caso, para fins de citação e referência, optamos por manter a autoria que consta na obra consultada para esta pesquisa.

Além disso, embora saibamos que o Círculo reunia vários integrantes, para este estudo, em função de seu escopo, utilizaremos apenas textos de autoria de Bakhtin, Volóchinov e, em menor medida, Medviédev. Ainda, pela impossibilidade de abarcar a enciclopédica produção de Bakhtin e do Círculo em sua totalidade devido ao tempo disponível para a realização desta pesquisa, optamos por selecionar apenas os escritos que entendemos como mais relevantes para a discussão proposta. Tais escritos, que integram parte do que atualmente concebemos como teoria dialógica da linguagem, são apresentados no Quadro 1 a seguir, em ordem cronológica de escrita.

Quadro 1 – Textos de Bakhtin e do Círculo utilizados neste estudo

Título	Ano
<i>Para uma filosofia do ato responsável</i>	1920-24
<i>O autor e a personagem na atividade estética</i>	1923-24
<i>O problema do conteúdo, do material e da forma na criação literária</i>	1923-24
<i>O freudismo</i>	1927
<i>O método formal nos estudos literários</i>	1928
<i>Marxismo e filosofia da linguagem</i>	1929
<i>Estilística do discurso literário I: o que é a linguagem/língua?</i>	1930
<i>Estilística do discurso literário II: a construção do enunciado</i>	1930
<i>Estilística do discurso literário III: a palavra e sua função social</i>	1930
<i>Os gêneros do discurso</i>	1953-54
<i>Reformulação do livro sobre Dostoiévski</i>	1961
<i>Problemas da poética de Dostoiévski</i>	1963

Fonte: elaboração própria.

Logo, não se trata de um estudo que visa identificar e catalogar cada uma das aparições dos termos que remetem aos conceitos centrais que nos propomos a discutir aqui – ainda que tal esforço seja válido e relevante –, mas de compreender como tais conceitos figuram nas obras selecionadas, auxiliando-nos a entender seu papel nas proposições de Bakhtin e do Círculo de forma geral e o modo como essas proposições se relacionam entre si. Assim, sempre que nos referirmos a *obras posteriores*, estaremos utilizando essa designação para indicar especificamente as obras selecionadas neste estudo, mesmo que acreditemos que *Para uma filosofia do ato responsável* oriente a produção de Bakhtin e do Círculo como um todo.

Também se faz necessário lembrar que *Para uma filosofia do ato responsável* não foi a primeira obra conhecida até então atribuída a Bakhtin, já que a primeira em termos cronológicos foi *Arte e responsabilidade*, que data de 1919. Contudo, denominamos *Para uma filosofia do ato responsável* de obra inaugural (e suas derivações) justamente por acreditarmos que atue como um guia para as produções posteriores de Bakhtin e do Círculo.

A esse respeito, cabe mencionar, igualmente, que alguns estudiosos contemporâneos da produção bakhtiniana e do Círculo, a exemplo de Bocharov (1993) e Vauthier (2012), compreendem que o projeto filosófico de Bakhtin incluía, além de *Para uma filosofia do ato responsável*, outros dois textos: *O autor e a personagem na atividade estética* (ou *O autor e o herói*, a depender da tradução) e *O problema do conteúdo, do material e da forma na atividade estética*, também datados do início dos anos 20. Todavia, a delimitação temporal para a execução deste estudo e o fato de acreditarmos que *Para uma filosofia do ato responsável* seja o texto que inaugura tal projeto filosófico, sem o qual não é possível compreender a relevância e a finalidade das proposições contidas nesses outros dois escritos, constituem a razão pela qual elegemos e denominamos *Para uma filosofia do ato responsável* de obra primeira e assim a tratamos ao longo desta tese.

Corroborando tal perspectiva da primazia de *Para uma filosofia do ato responsável*, Bocharov (1993, p. XXIII), ao discorrer sobre *O autor e a personagem na atividade estética*, afirma: “Esse tratado foi aparentemente uma ramificação do tratado sobre filosofia moral e foi escrito um pouco mais tarde” (tradução nossa)³. Ao encontro disso, Vauthier (2012) crê que *Para uma filosofia do ato responsável* poderia

³ Texto original: “This treatise was apparently an offshoot from the treatise on moral philosophy and was written somewhat later”.

ser o primeiro capítulo de uma obra maior, que teria como capítulo segundo *O autor e a personagem na atividade estética* e como capítulo final *O problema do conteúdo, do material e da forma na atividade estética*. Nesse sentido, mesmo entre os estudiosos que reconhecem e afirmam a conexão entre esses três textos de Bakhtin, parece haver um consenso de que *Para uma filosofia do ato responsável* tenha sido o primeiro desses textos a ser escrito, originando e possibilitando, assim, os desdobramentos que levariam ao que conhecemos como teoria dialógica da linguagem.

Outro ponto a ser destacado é que a edição original em russo foi lançada postumamente em 1986 com o título *K filosofii postuka*, o que equivaleria a *Para uma filosofia do ato* em língua portuguesa. Todavia, neste estudo, optamos por manter o título da obra tal como publicada em português, já que nela estamos nos baseando fundamentalmente para realizar as considerações aqui apresentadas, ainda que, ao longo do processo de pesquisa, as traduções para o inglês e o espanhol também tenham sido consultadas.

Por fim, ressaltamos que, para a escrita desta tese, utilizamos a primeira edição da obra em português, traduzida do italiano por Valdemir Miotello e Carlos Alberto Faraco. Embora já haja uma terceira edição, publicada em 2017, em conversa com os editores responsáveis, recebemos a informação de que as edições posteriores não apresentam diferença em relação à primeira edição, tratando-se apenas de novas tiragens.

Feitas essas considerações iniciais, explicitamos que, como esta tese é de caráter teórico, realizamos, para a consecução dos objetivos propostos, uma leitura atenta e minuciosa tanto das obras produzidas por Bakhtin e pelo Círculo quanto de textos escritos por estudiosos acerca dos conceitos propostos por esses pensadores. Iniciamos, assim, com uma leitura e análise de *Para uma filosofia do ato responsável*, a fim de explicitar seus conceitos centrais, com destaque para as noções de singularidade, dever e linguagem. Em seguida, voltamos nossa atenção às produções posteriores de Bakhtin e do Círculo, com o intuito de identificar como o conceito de singularidade se relaciona com outros conceitos que figuram em tais obras. Para tal análise, selecionamos as definições de enunciado e polifonia por constituírem conceitos-chave ao entendimento do que hoje denominamos teoria dialógica da linguagem.

Além disso, a partir do cotejo entre *Para uma filosofia do ato responsável* e as obras posteriores, averiguamos como a linguagem é definida nesses escritos, com a

finalidade de compreender as aproximações e os distanciamentos entre tais concepções. Essa etapa é relevante pelo fato de que a linguagem, embora receba pouco espaço na obra inaugural do Círculo, ocupa papel de destaque nos trabalhos subsequentes, tornando-se a materialidade que os pensadores russos elegeram para compreender as relações que o ser humano estabelece no mundo em que vive.

A partir de um movimento exotópico de leitura das obras em foco e das relações constatadas, intencionamos examinar de que modo a obra germinal de Bakhtin contribui para os estudos subsequentes do Círculo e do que designamos *Bakhtin tardio* e para as noções constantes nesses estudos. Ressaltamos, ainda, que, para todas as leituras e análises empreendidas, buscamos apoio, sempre que possível, em publicações de autores que também tenham tratado dos aspectos que integram esta pesquisa, sobretudo daqueles que, como Amorim (2006, 2009), Bubnova (2013) e Sobral (2008a, 2008b, 2008c, 2009), mais produziram reflexões acerca da obra *Para uma filosofia do ato responsável*.

Assim, três hipóteses guiam esta investigação: i) na abordagem dialógica, a singularidade instaura uma dimensão ética da linguagem; ii) *Para uma filosofia do ato responsável* atua como um projeto que guia a produção posterior de Bakhtin e do Círculo; e iii) esse projeto se realiza apenas quando a linguagem passa a ocupar papel de destaque nas produções ulteriores de Bakhtin e do Círculo. A seguir, explicitamos em que consistem essas conjecturas.

Nesta tese, partimos da proposição de que *Para uma filosofia do ato responsável* constitui uma espécie de guia de trabalho de Bakhtin e do Círculo, atuando não apenas como um projeto de filosofia moral, mas também como um programa de estudos que se desdobra e encontra sua realização nas obras posteriores desse grupo de pensadores. Nessa produção inicial, Bakhtin apresenta sua concepção de dever, afirmando que este não constitui um princípio universal, que pode ser definido *a priori* para todos os seres humanos: trata-se, antes, de algo que só pode ser determinado e especificado desde o lugar ocupado pelo sujeito. E tal lugar, assim como o espaço e o tempo em que se encontra, é único, o que torna, conseqüentemente, todos os seus atos irrepetíveis.

Isso leva ao que Bakhtin (2010a) denomina *não álibi* para o existir nem para o dever concreto de cada um diante dos outros seres com os quais interage. Esse dever, também denominado *ato ético*, figura como cerne de sua obra primeira. Acreditamos, portanto, que tal obra vise justamente estabelecer as bases dessa filosofia do ato ético

e de seu estudo, que, para o autor, ainda não existe: “[...] este princípio de moralidade não encontrou até agora uma expressão científica adequada” (Bakhtin, 2010a, p. 144).

Nesse sentido, partimos do pressuposto de que a singularidade configura a base do ato ético no pensamento bakhtiniano. Além disso, ressaltamos que, da perspectiva dialógica do discurso, todos os nossos atos e nossa relação com o mundo e com os outros são mediados pela linguagem. Entretanto, em *Para uma filosofia do ato responsável*, a linguagem não ocupa esse papel de destaque que detém posteriormente, o que podemos denotar a partir das próprias palavras de Bakhtin (2010a, p. 84):

Não é necessário, obviamente, supervalorizar o poder da linguagem: o existir-evento irrepitível e singular e o ato de que participa são, fundamentalmente, exprimíveis, mas de fato se trata de uma tarefa muito difícil, e uma plena adequação está fora do alcance, mesmo que ela permaneça sempre como um fim.

Acreditamos, desse modo – diferentemente de Faraco (2010), que se inclina a crer que Bakhtin tenha abandonado seu projeto de uma filosofia moral por perceber que era impossível realizá-lo –, que esse projeto-guia caminha rumo à completude apenas quando e porque à linguagem é atribuída posição de relevo. É nesse momento que tal projeto se realiza, concedendo à linguagem uma dimensão ética. Assim, compreendemos que as obras posteriores de Bakhtin e do Círculo se centram na linguagem e nos valores que esta expressa. É só nesse período subsequente que a linguagem parece ter seu papel definido nas obras desses pensadores: seja tratando da literatura, da cultura ou das relações languageiras de forma direta, a linguagem constitui parte obrigatória e crucial do pensamento proposto por Bakhtin e pelo Círculo, pois é por seu intermédio – já que a linguagem medeia todas as relações do ser humano com o mundo – que nos comunicamos, nos posicionamos e nos constituímos como sujeitos.

Sob tal perspectiva, é nesse momento que Bakhtin e seu Círculo conseguem dar sequência ao estudo pretendido e expresso na obra primeira, pois percebem a linguagem como constituinte dessa forma de ação genuína, posto que ela permeia todos os atos e pensamentos humanos, mas, acima de tudo, nossa própria constituição como sujeitos que percebem e avaliam o mundo e tudo que há nele a partir de determinado tom emotivo-volitivo, valorando e relacionando-se com o outro por meio da linguagem. Viver implica, assim, tomar posição a cada momento,

assumindo para si determinados valores e negando outros, tomada de posição essa que sempre ocorre, segundo a percepção do Círculo e de Bakhtin, via linguagem. Entendemos, dessa maneira, que esta é parte crucial do dever concreto, do não álibi no existir e do agir responsavelmente a partir de um tempo-espaco único e singular, o que nos permite inferir a existência de uma estreita relação entre singularidade, ética e linguagem – e é essa a ideia central que tencionamos investigar com a realização desta tese.

3 CONSIDERAÇÕES INICIAIS SOBRE *PARA UMA FILOSOFIA DO ATO RESPONSÁVEL*

Publicada incompleta, uma vez que estão ausentes as oito primeiras páginas, e com título atribuído pelos editores, *Para uma filosofia do ato responsável* constitui uma obra extremamente densa quanto aos conceitos e às reflexões que propõe. Na perspectiva de Brait (2009, p. 27-28), é

[...] certamente o texto mais difícil do conjunto, não apenas por não ter sido finalizado pelo autor, mas justamente por trazer as bases filosóficas do pensamento bakhtiniano. Lá estão as noções de evento, de ato, de acontecimento, aspectos que sem dúvida podem ser reconhecidos pelos que leram as obras posteriores e que, talvez por isso, podem compreender de onde partem as idéias, qual é o núcleo gerador do conjunto que identificamos como “pensamento bakhtiniano”.

Ao encontro disso, Fiorin (2011, p. 207) afirma que tal texto “[...] é um esboço de um vasto projeto filosófico e, de certa forma, explica os caminhos trilhados por Bakhtin ao longo de sua obra”. Entendemos tratar-se, assim, de uma obra que – diferentemente das posteriores, marcadas por análises e reflexões voltadas, sobretudo, a questões culturais, linguísticas e literárias – apresenta um cunho marcadamente filosófico, o que, por si só, pode exigir um esforço de leitura distinto do requerido pelas demais.

Além disso, uma característica da forma de organização das proposições nela contidas pode contribuir para requerer um movimento de interpretação próprio:

Parece que Bakhtin está sempre dizendo a mesma coisa com palavras ligeiramente diferentes. Essa impressão é e não é verdadeira. Ele avança por repetições, isto é, voltando sempre ao cerne do raciocínio e à tese central. Mas, a cada retomada, é como se esse cerne se ampliasse, ganhasse novas consequências, abrangesse novas esferas e, assim, ampliasse sua significação. Cabe lembrar de que se trata de um manuscrito e que, antes de mais nada, Bakhtin escrevia para ele mesmo. Podemos imaginar que se trata de uma escrita construtora do próprio pensar em que, a cada passo, o autor descobre junto com o eventual leitor aonde quer chegar ou aonde pode chegar seu pensamento. A repetição da tese central permite também testá-la nos diferentes pontos do percurso. Esse estilo exige do leitor uma atenção redobrada, pois, ao reconhecer aquilo que já foi dito, tende-se a deixar passar o elemento novo e a perder-se assim uma importante ressonância do texto. Porque é assim que o avanço de seu pensamento se faz: por novas ressonâncias de uma mesma ideia (Amorim, 2009, p. 21).

Tendo isso em vista, neste primeiro momento, antes de partir para a análise dos conceitos que integram *Para uma filosofia do ato responsável* – com ênfase nas noções de singularidade, dever e linguagem –, acreditamos ser necessário

empreender um percurso de leitura capaz de conceder uma visão holística acerca dessa obra, indicando alguns indícios da associação com questões abordadas na produção posterior de Bakhtin e do Círculo, sobre os quais pretendemos nos debruçar nos capítulos seguintes. Para isso, propomos uma apresentação desse escrito inicial, baseada tanto na própria obra bakhtiniana quanto nas proposições de alguns dos principais pensadores que se dedicaram a discutir tal obra, como Sobral, Amorim e Bubnova.

Em *Para uma filosofia do ato responsável*, ao tratar do estudo do ato responsável, Bakhtin (2010a) afirma que é possível considerar apenas o conteúdo desse ato, isto é, o juízo de validade universal a respeito desse ato, sem levar em conta seu aspecto histórico-individual – o autor, o tempo, as circunstâncias e a unidade moral de quem age – ou, ainda, levar em consideração apenas o ato como momento irrepetível, na historicidade concreta de sua realização e de seu acontecimento. Entretanto, para o estudioso russo, somente a junção dessas duas percepções possibilitaria compreender a valoração desse ato e, por conseguinte, o dever de realizá-lo ou não.

Dessa maneira, a validade teórica de um juízo não é suficiente para que ele seja imperativo do pensamento. Assim, por mais que um juízo seja verdadeiro e válido teoricamente, isso não significa que ele determinará, por si só, o dever de alguém em relação a qualquer instância possível (Bakhtin, 2010a). Ao propor tal formulação, percebemos um diálogo direto com Immanuel Kant (Sobral, 2008a), para quem há princípios morais universais que guiam o agir – cerne da noção kantiana denominada *imperativo categórico* (Kant, 2021).

Nessa perspectiva, Bakhtin (2010a, p. 46) menciona que:

Afirmar o juízo como verdadeiro é relacioná-lo a uma certa unidade teórica, unidade que não é, de modo algum, a unidade histórica singular de minha vida. [...] De fato, o dever se revela apenas na correlação da verdade (válida em si mesma) com a ação cognitiva real de cada um de nós, e tal momento de correlação é historicamente um momento único, é sempre um ato individual, que não afeta em nada a validade teórica objetiva do juízo – é um ato que é avaliável e imputável no contexto da vida real única de um sujeito. Para o dever não é suficiente apenas a veracidade, é necessário o ato de resposta do sujeito, que provém do seu interior, a ação de reconhecimento da veracidade do dever.

O autor explicita também que, enquanto a validade advém do interior de um domínio, como o científico, por exemplo, o dever origina-se na unidade da vida dos sujeitos. Por isso, “Não existem normas morais determinadas e válidas em si”

(Bakhtin, 2010a, p. 48): o dever é instaurado durante o agir-ato dos seres, constituindo, por conseguinte, um evento irrepetível, já que tanto o ser quanto o contexto em que se situa são únicos. Trata-se, tal como entende Bubnova (2013), de uma espécie de impulso que, mediante cada ato concreto, vincula o sujeito ao mundo e, acima de tudo, à sua relação com o outro.

Esse entendimento origina em Bakhtin (2010a, p. 58) o objetivo de “[...] reconduzir a teoria em direção não a construções teóricas e à vida pensada por meio destas, mas ao existir como evento moral”, já que as proposições da filosofia moderna não eram capazes de “[...] determinar o ato e o mundo no qual este ato real e responsabilmente se realiza uma e somente uma vez” (Bakhtin, 2010a, p. 76). É justamente um esboço dessa recondução que o autor propõe em seu projeto-guia, intitulado *Para uma filosofia do ato responsável*.

Na perspectiva bakhtiniana, o dever é uma categoria do ato individual, da singularidade do ato para quem o executa e de seu caráter histórico. Assim, no ato, ocorre a transformação de uma possibilidade na singularidade da escolha do sujeito, tratando-se, portanto, da assunção de uma verdade: é nesse momento que o sujeito aceita para si, tomando como verdadeiro, algum princípio, que se torna para ele um dever. Conforme afirma Sobral (2009), no empreendimento bakhtiniano, os princípios morais gerais no ato adquirem um sentido contextual específico centrado nos sujeitos aí envolvidos. Bakhtin (2010a, p. 83) afirma, então:

Tenho para mim que a linguagem seja muito mais adaptada para exprimir exatamente esta verdade do que para relevar o aspecto lógico abstrato na sua pureza. Na sua pureza, o que é abstrato, é verdadeiramente inefável: cada expressão é muito concreta para o sentido puro, e deforma e ofusca sua validade e a pureza do sentido em si. Por isto no pensamento abstrato não pegamos nunca uma expressão em toda a sua completude.

A partir dessa asserção, podemos entrever a associação da linguagem com aquilo que é concreto, ou seja, que é realizado por um ser único em determinado tempo-espço também singular. A linguagem, já nessa circunstância inaugural, figura, no pensamento bakhtiniano, como próxima da concretude da vida e distante da abstração teórica. Na produção posterior de Bakhtin e do Círculo, a exemplo das obras de Volóchinov (2018, 2019a, 2019b, 2019c), percebemos que essa concepção ganha uma força cada vez maior, a tal ponto que vida e linguagem, nas palavras do próprio Bakhtin (2010b, p. 348), integram uma à outra: “A única forma adequada de expressão verbal da autêntica vida do homem é o diálogo inconcluso. A vida é dialógica por

natureza. Viver significa participar do diálogo: interrogar, ouvir, responder, concordar, etc.”.

Entretanto, em seu projeto-guia, ainda que Bakhtin já aponte tal conexão entre o ato como integrante do existir-evento e a linguagem, afirmando que esta pode ser responsabilmente significativa, ele sinaliza a dificuldade de uma total adequação da linguagem para expressar esse ato: “Não é necessário, obviamente, supervalorizar o poder da linguagem: o existir-evento irrepitível e singular do ato de que participa são, fundamentalmente, exprimíveis, mas de fato se trata de uma tarefa muito difícil, e uma plena adequação está fora do alcance” (Bakhtin, 2010a, p. 84). Nesse momento, podemos notar que a linguagem participa do ato responsável, pois constitui uma forma de apreensão do mundo e, igualmente, de expressão dessa apreensão – trata-se de uma formulação sobre a potência de dizer da linguagem e sobre a limitação desta em expressar o ato (Amorim, 2009), ainda que, conforme bem observa Faraco (2010), em *Para uma filosofia do ato responsável*, a linguagem ocupe um lugar pequeno, lugar esse que será expandido na produção futura de Bakhtin e do Círculo.

A linguagem, nessa obra primeira, aparece como detentora de um tom emotivo-volitivo, isto é, de uma entonação que expressa uma valoração sobre aquilo com que interagimos no mundo (sejam nossos interlocutores, outros seres vivos ou objetos do universo material), de forma que essa interação, ao mesmo tempo que faz referência a algo, expressa a seu respeito uma atitude avaliativa. Lembramos que a linguagem de que trata o autor é a que ele denomina *palavra viva* – a palavra que está em uso efetivamente pelo falante⁴, também nomeada *signo ideológico* (Volóchinov, 2018) – e não a palavra que está no dicionário, também denominada *signo linguístico*, que contém o sentido possível do termo, sendo indiferente ao seu valor real e afirmado pelo sujeito (Bakhtin, 2016).

O pensador russo menciona, também, que algo só pode ser experimentado de forma verdadeira e ativa em tom emotivo-volitivo, isto é, em ligação essencial com a valoração efetiva. Nesse experienciar, a verdade em si, aquela teoricamente válida, deve tornar-se verdade para o ser, sendo isso que determina e ocasiona o dever: “Toda consciência viva encontra os valores culturais como já dados a ela, e toda a

⁴ Faz-se necessário ressaltar, aqui, que a concepção de falante para os integrantes do Círculo de Bakhtin em nada se aproxima da concepção sustentada por Saussure, que entende a fala como um ato individual. Por essa razão, sempre que empregarmos os termos “falante”, “fala” ou “falar” nesta tese, estaremos fazendo referência a algo social por natureza, que só existe em relação com o outro.

sua atividade se resume a reconhecer a sua validade para si” (Bakhtin, 2010a, p. 89). Tal asserção, em nosso entendimento, pode ser correlacionada a uma formulação realizada posteriormente pelo Círculo – a noção de que o signo ideológico, quando chega a nós, já possui um sentido, um valor histórico determinado pelos usos feitos dele até então (Volóchinov, 2019a, 2019b). Todavia, cabe a nós instaurarmos o valor que esse signo assumirá ao ser enunciado no momento singular em que nos encontramos, e esse valor depende justamente daquilo que reconhecemos como verdade.

O tom emotivo-volitivo consiste, assim, em uma espécie de orientação imperativa da consciência, constituindo, como menciona Amorim (2009, p. 36), uma “[...] marca de valor que se contrapõe a outros valores que se afirmam em um dado contexto”. Esse tom – ou seja, a maneira como avaliamos e valoramos aquilo ao nosso redor – pode ser entendido, na perspectiva dialógica da linguagem, como uma disposição ativamente responsável em relação ao contexto da vida real, unitária e singular do ser, penetrando em tudo o que é realmente vivido e buscando expressar a verdade do momento (Bakhtin, 2010a). Trata-se, portanto, de uma singularidade que integra uma totalidade completamente irrepitível, e é o reconhecimento dessa singularidade pelo ser que origina nele uma consciência responsável:

Na base da unidade de uma consciência responsável não existe um princípio como ponto de partida, senão o fato do reconhecimento real da minha própria participação no existir como evento singular [...]; aqui está a origem do ato e de todas as categorias do dever concreto, singular e irrevogável [...] *tenho a obrigação de dizer esta palavra*, e eu também sou participante no existir de modo singular e irrepitível, e eu ocupo no existir singular um lugar único, irrepitível, insubstituível e impenetrável da parte de um outro. Neste preciso ponto singular no qual agora me encontro, nenhuma outra pessoa jamais esteve no tempo singular e no espaço singular de um existir único. E é ao redor deste ponto singular que se dispõe todo o existir singular de modo singular e irrepitível. Tudo o que pode ser feito por mim não poderá nunca ser feito por ninguém mais, nunca. A singularidade do existir presente é irrevogavelmente obrigatória (Bakhtin, 2010a, p. 96, grifo nosso).

A partir dessa assertiva, compreendemos que o não álibi no existir – ou seja, a impossibilidade de não agir a partir do lugar único que ocupa cada sujeito – está na base do dever concreto, já que o reconhecimento da participação do ser no existir constitui o alicerce real e efetivo da vida e do ato do ser. O dever e a impossibilidade de não ser (isto é, de não existir) são dados, tal como explicita Amorim (2009), pela posição que o sujeito ocupa em determinado contexto da vida real e concreta, posto que não pode agir de outro lugar que não daquele cujas condições de possibilidade

advêm de sua singularidade. O não álubi é, conseqüentemente, conforme expressa o próprio Bakhtin (2010a, p. 99), o “[...] fundamento da vida como ato, porque *ser realmente na vida significa agir*” (grifo nosso). E aqui está o cerne daquilo que tal afirmativa nos permite defender: a ideia de que viver é agir e de que, como a linguagem permeia todos os atos do ser humano (Bakhtin, 2016), é por seu intermédio que aceitamos certo valor como verdadeiro, assumindo-o e efetuando nosso dever, isto é, agindo como seres eticamente responsáveis.

O Círculo e Bakhtin entendem, nessa perspectiva, que é via linguagem que temos acesso ao mundo (Bakhtin, 2016; Volóchinov, 2019a, 2019b, 2019c) e que por meio dela somos falados: nossa primeira imagem sobre nós mesmos, inclusive, advém da fala de nossos pais, definindo-nos e falando por nós. Essas palavras ouvidas, como menciona Bubnova (2013, p. 15), “[...] são as primeiras *valorações* que recebemos” (grifo do autor). A partir disso, aprendemos a nos comunicar com os outros pela linguagem, adquirindo, juntamente com as palavras, uma série de valores sobre o mundo.

Não é possível, desse ponto de vista, acessar o mundo diretamente, observando seus elementos como uma concretude isenta de valorações. Faz-se necessário, assim, um ato de resposta do sujeito em relação àquilo com que se depara, isto é, uma percepção e ação imbuída de um tom emotivo-volitivo, resposta essa sempre mediada pela linguagem. Isso significa que viver inevitavelmente está associado a uma resposta (Faraco, 2010), a uma posição ativa, e tal concepção pode ser relacionada com um conceito que o Círculo formulará mais tarde: o de enunciado.

Para a teoria dialógica da linguagem, o enunciado é percebido como a unidade real da comunicação, já que a língua é aprendida por meio de enunciados concretos proferidos por aqueles que nos rodeiam em situações reais de comunicação, de modo que a “[...] experiência discursiva individual de qualquer pessoa se forma e se desenvolve em uma interação constante e contínua com os enunciados individuais dos outros” (Bakhtin, 2016, p. 54). Alguém, ao construir seu enunciado, invariavelmente evoca tudo aquilo que já foi dito sobre o objeto em questão e tudo aquilo que ainda será dito, estabelecendo, desse modo, uma relação de diálogo com outros enunciados anteriores e suscitando em seu interlocutor, aquele a quem o enunciado se destina, uma resposta, ou seja, uma posição ativa frente àquilo que foi dito (Bakhtin, 2016). Assim sendo, um enunciado, além de suscitar uma resposta, é

ele mesmo uma resposta a outros enunciados precedentes (Delanoy; Gonçalves; Barbosa, 2016), constituindo uma espécie de elo entre os diferentes discursos.

Cada enunciado é definido, desse modo, pela alternância dos falantes; por sua conclusibilidade específica, que consiste na possibilidade de ser respondido; e pela relação valorativa do falante com o conteúdo do enunciado. Dessa forma, o interlocutor, quando compreende o que o locutor diz, ocupa uma posição responsiva: concorda, discorda, nega, argumenta, desconfia e assim por diante. E essa posição responsiva pode se concretizar das mais diversas maneiras, por meio de uma resposta verbal ou silenciosa, que pode ocorrer tanto naquele momento quanto em uma ocasião posterior (Bakhtin, 2016). Independentemente da forma como acontece, essa resposta constitui o instante preciso em que o ser assume para si certa verdade, seja concordando ou discordando do que foi posto, e enuncia em um tom emotivo-volitivo algo acerca do que está sendo a ele apresentado, o que implica inevitavelmente valorar e, portanto, agir no mundo a partir de determinado ponto de vista.

As inúmeras possibilidades existentes de valoração podem se tornar realidade somente no ato fundado sobre o reconhecimento da participação singular do ser. Podemos afirmar, então, que a passagem de uma potencialidade a uma realidade singular ocorre por meio da linguagem, no momento que o ser assume certa atitude emotivo-volitiva:

O aspecto abstrato do sentido, sem correspondência com a real-inelutável singularidade, tem o mesmo valor de um projeto; é uma espécie de rascunho de uma realização possível [...]. O existir, isolado do centro emotivo-volitivo único da responsabilidade, é somente um esboço ou um rascunho, uma variante possível, não reconhecida do existir singular (Bakhtin, 2010a, p. 101).

Nesse sentido, o autor defende em seu projeto-guia que o objeto da filosofia moral consiste precisamente no mundo em que o ato se orienta, isto é, no mundo em que o ser concretiza sua participação singular no existir, afirmando, ainda, que é essa arquitetônica real do mundo vivido do ato que a filosofia moral deve descrever. Esse mundo do ato, dessa perspectiva, tem como momentos fundamentais o *eu-para-mim*, o *outro-para-mim* e o *eu-para-o-outro*, sendo justamente ao redor desses pontos arquitetônicos centrais do ato que os valores da vida real (assumidos pelo ser) e da cultura (válidos como construção teórica) se dispõem (Bakhtin, 2010a). Isso significa que,

Quando contemplo no todo um homem situado fora e diante de mim, nossos horizontes concretos efetivamente vivenciáveis não coincidem. Porque em qualquer situação ou proximidade que esse outro que contemplo possa estar em relação a mim, sempre verei e saberei algo que ele, da sua posição fora e diante de mim, não pode ver: as partes de seu corpo inacessíveis ao seu próprio olhar – a cabeça, o rosto, e sua expressão –, o mundo atrás dele, toda uma série de objetos e relações que, em função dessa ou daquela relação de reciprocidade entre nós, são acessíveis a mim e inacessíveis a ele (Bakhtin, 2010c, p. 21).

Nessa configuração, o ser é concebido como integrante de uma arquitetônica, a qual possibilita a construção de sua identidade a partir de um permanente diálogo com o outro – diálogo esse que ocorre por intermédio da linguagem. Tal concepção propõe, assim, “[...] um sujeito que, sendo um *eu para-si*, condição de formação da identidade subjetiva, é também, um *eu-para-o-outro*, condição de inserção dessa identidade no plano relacional responsável/responsivo que lhe dá sentido: só me torno eu entre outros eus” (Sobral, 2009, p. 123, grifo do autor). Essas asserções antecipam dois outros pilares da teoria de Bakhtin e do Círculo, que mais tarde figuram, inclusive, como condição da linguagem e da própria existência do sujeito (Volóchinov, 2019b, 2019c): o dialogismo e a alteridade.

O dialogismo advém da noção de que a linguagem se estabelece a partir do diálogo, isto é, da interação entre sujeitos. Assim, todo enunciado consiste em um ponto de encontro de opiniões e visões de mundo, envolvendo no mínimo dois interlocutores. A alteridade, por sua vez, origina-se da percepção de que a existência do eu é possibilitada pela existência do outro. Conforme Bakhtin (2010a), a constituição da identidade requer um reconhecimento de si pelo outro, posto que é impossível alguém defender sua posição sem correlacioná-la a outras posições.

Na abordagem bakhtiniana, o valor de um objeto é condicionado, portanto, pelo lugar único que ocupa na arquitetônica concreta do evento, ou seja, pela perspectiva do lugar singular do sujeito participante. Por essa razão, conforme propõe Bakhtin (2010a, p. 119),

Expressões como “alto”, “baixo”, “abaixo”, “finalmente”, “tarde”, “ainda”, “já”, “é necessário”, “deve-se”, “mais além”, “mais próximo”, etc. não somente assumem o conteúdo-sentido no qual fazem pensar – isto é somente o conteúdo-sentido possível – mas adquirem um valor real, vivido, necessário e de peso, concretamente determinado a partir do lugar singular por mim ocupado na minha participação no existir-evento.

Tal percepção sobre a linguagem, que concebe alguns signos como especialmente valorados pelo ser – inicialmente similar ao que propunha Émile

Benveniste com a categoria de dêiticos⁵ –, posteriormente tem essa valoração especial, que depende do sujeito e do espaço-tempo de enunciação, estendida a todas as palavras:

Toda palavra, falada ou pensada, não é um simples ponto de vista, mas um ponto de vista *avaliador* [...] *uma mesma palavra*, quando dita por pessoas de diferentes classes refletirá também diferentes olhares, expressará diferentes pontos de vista, mostrará diferentes relações com a mesma realidade (Volóchinov, 2019c, p. 316, grifo do autor).

Assim, podemos afirmar que o enunciado consiste em uma escolha, na qual se reconhece determinado valor em determinado tempo-espaço, sempre pautada no diálogo com o outro, em resposta à arquitetônica da qual fazemos parte. Na percepção de Brandist (2004), por exemplo, o enunciado pode não se configurar como um ato de juízo estritamente concebido, mas constitui sempre um ato de juízo em um sentido mais amplo, já que percebe objetivamente os valores válidos em um evento. Como mencionam o próprio Bakhtin (2009, 2016) e outros integrantes do Círculo (Medviédev, 2012; Volóchinov, 2018, 2019a, 2019b, 2019c) em suas produções ulteriores, a linguagem é condição *sine qua non* da existência humana, pois é ela que nos constitui enquanto sujeitos e é por seu intermédio que falamos e somos falados. Esse diálogo inconcluso que é a vida exige um posicionamento, um agir responsável, pois não há alibi para a existência, a não ser a morte (Bakhtin, 2010a, 2010b).

Somos, portanto, impelidos a participar desse diálogo, assumindo certas verdades e refutando outras, concordando, negando, pedindo, ordenando etc. Além disso, a linguagem permeia todas as esferas de nossa vida, a tal ponto que inclusive nossa consciência, da perspectiva de Bakhtin e do Círculo, depende da linguagem para formar-se e manifestar-se (Volóchinov, 2019a), pois, ao mesmo tempo que necessita do mundo para se constituir, constrói esse mundo, o que ocorre sempre a partir de dada posição do sujeito (Sobral, 2008b). O sujeito formulado pela teoria bakhtiniana é, assim, constituído pelo outro e constituinte desse outro: toda interação figura de algum modo como um ato ético, provocando uma mudança, ainda que mínima, na estrutura do mundo (Bubnova, 2013).

⁵ Benveniste (2006), no ensaio *A natureza dos pronomes*, divulgado inicialmente em 1956, define os dêiticos como signos vazios que ganham plenitude e significado apenas no ato de enunciação, quando são assumidos pelos indivíduos. Dessa forma, tais signos possuem natureza diferente da de outros signos, que são plenos. Os dêiticos, na proposição benvenistiana, seriam de três tipos: referentes às categorias de pessoa (eu, tu, ele etc.), de espaço (aqui, lá etc.) e de tempo (ontem, hoje, amanhã etc.).

Percebemos, desse modo, que o ser se constitui como sujeito ao agir e que, do interior de sua participação, cada tempo e cada espaço adquirem uma consistência de ordem valorativa. Nesse sentido,

O princípio arquitetônico supremo do mundo real do ato é a contraposição concreta, arquitetonicamente válida, entre eu e o outro. A vida conhece dois centros de valores, diferentes por princípio, mas correlatos entre si: o eu e o outro, e em torno destes centros se distribuem e se dispõem todos os momentos concretos do existir. Um mesmo objeto, idêntico por conteúdo, é um momento do existir que apresenta um aspecto valorativo diferente, quando correlacionado comigo ou com o outro; e o mundo inteiro, conteudisticamente uno, correlacionado comigo e com o outro, é permeado de um tom emotivo-volitivo diferente (Bakhtin, 2010a, p. 142).

Portanto, a singularidade emotivo-volitiva do sujeito, ou seja, o fato de reconhecer a si mesmo como insubstituível e valorar o mundo a partir desse lugar também único, é justamente o que inaugura um dever concreto, fazendo com que cada manifestação sua – sentimentos, desejos, estados de ânimo e pensamentos – seja transformada em um ato ativamente responsável, pautado em valores que se estabelecem a partir da relação com o outro (Bakhtin, 2010a). A singularidade é, dessa forma, como menciona Amorim (2009), da ordem do dever – dever do sujeito de ocupar seu lugar único.

Diante disso, Bakhtin (2010a) afirma, então, que o dever concreto é um dever arquitetônico – já que se trata de realizar o próprio lugar único no evento também único do existir – e que esse dever, que poderíamos compreender, ainda, como dever-ser, situado no âmbito da ética, é determinado antes de tudo como oposição valorativa entre o eu e o outro. Isso significa que existem dois centros de valores – o que pertence ao eu e o que pertence ao outro – em torno dos quais a ação responsável se organiza. Como explicita Bubnova (2013, p. 11), “Ao ato ético é inerente um *dever ser*, intuitivo e internamente imperativo: uma espécie de saber, em qualquer circunstância, qual é a opção correta para atuar. Atuar eticamente é atuar para o outro” (grifo do autor). Ademais, Bakhtin (2010a) esclarece que tal oposição se completa em cada ato moral, mas que a ética teórica não possui uma forma adequada para expressá-la, motivo pelo qual seu intento consiste justamente em descrever a concreta inter-relação arquitetônica, o que até então não havia sido feito cientificamente a partir de uma reflexão minuciosa.

Entendemos que o projeto que guia essa descrição é justamente o empreendimento de Bakhtin em *Para uma filosofia do ato responsável*. Nessa obra, o

autor expõe uma espécie de roteiro de pesquisa, cuja realização prevê quatro partes: a primeira devotada ao exame dos momentos fundamentais na arquitetura do mundo real do ato; a segunda voltada à atividade estética como ato; a terceira relacionada à ética da política; e a quarta destinada à religião. Na obra inaugural bakhtiniana, deparamo-nos com o início à primeira parte e com o que configura uma introdução a essa primeira parte, sendo nesses elementos que nos pautamos para definir as noções de singularidade, dever e linguagem, explicitadas no capítulo a seguir. A partir dessa definição, torna-se possível um cotejo com conceitos posteriores propostos por Bakhtin e o Círculo e com a própria noção ulterior de linguagem apresentada por esse grupo de pensadores, escopo que é desenvolvido no quinto capítulo desta tese.

4 CONCEITOS-CHAVE NA OBRA PRIMEIRA: SINGULARIDADE, DEVER E LINGUAGEM

Os objetivos a que nos propomos nesta tese – de delimitar e demarcar os conceitos presentes na obra inaugural bakhtiniana, averiguando como esses conceitos figuram na produção posterior de Bakhtin e do Círculo – podem, por si só, parecer um contrassenso se levarmos em consideração a maneira como tais pensadores conduziam suas reflexões. Nessas proposições, não encontramos nunca conceitos *a priori* e cindidos uns dos outros: toda a teoria dialógica da linguagem, vista como um diálogo inconcluso, aplica-se também à própria forma de elaboração dessa teoria. Como bem observa Emerson (2003, p. 67), “[...] ainda que possam ser encontradas boas razões para se desejar mais precisão no pensamento bakhtiniano, toda a sua fenomenologia e toda a sua inclinação discursiva parecem resistir a ela”.

Na percepção de Bakhtin e do Círculo, a palavra é sempre dialógica, o que significa que resiste à unidade e à homogeneização – assim como, em nosso entendimento, a própria teoria proposta por esses estudiosos russos. Contudo, justamente por ser dialógica, a palavra requer e vive apenas na presença do outro. Sentimo-nos autorizados, assim, pela própria teoria, a propor um movimento de leitura e interpretação dos conceitos mobilizados, na expectativa de compreender tal produção a partir de um viés globalizante. Para isso, faz-se necessário precisamente empreender uma tentativa de seccionar tais noções, a fim de que consigamos perceber como elas se desdobram e mesmo possibilitam a produção ulterior à *Para uma filosofia do ato responsável*. Portanto, esse percurso é o que propiciará desenvolvermos a tese de que essa obra constitui, na verdade, um projeto da produção intelectual do Círculo e de Bakhtin.

4.1 O conceito de singularidade

A primeira noção que cabe observar é a de singularidade. Esse conceito é evocado inicialmente, em *Para uma filosofia do ato responsável*, para retomar um assunto já apresentado em *Arte e responsabilidade*, primeiro texto de Bakhtin, datado de 1919, no qual o autor trata da cisão existente entre o mundo da vida, o mundo da ciência e o mundo da cultura, mencionando que apenas o sujeito, em sua singularidade, poderia fazer a união desses campos. Tal discussão é desenvolvida e

ampliada na obra de 1920-1924, quando Bakhtin (2010a, p. 42) explicita que a descrição histórica, o pensamento teórico-discursivo e a percepção estética “[...] estabelecem uma separação de princípio entre o conteúdo-sentido de um determinado ato-atividade e a realidade histórica de seu existir” e que somente uma perspectiva que considere esses dois elementos seria capaz de compreender o valor desse ato em sua totalidade. Assim, é preciso considerar o ato, simultaneamente, em relação ao seu conteúdo e em relação ao seu existir, isto é, na singularidade que o constitui.

Bakhtin (2010a) afirma, ainda, que a vida como um todo pode ser entendida como um ato complexo, isto é, “[...] como um evento unicorrente (porque há apenas uma vida no mundo humano) de realização ininterrupta de atos-feitos: os atos e experiência que vivo são momentos constituintes de minha vida, que é assim uma sucessão ininterrupta de atos” (Sobral, 2008b, p. 21). Nas palavras de Sobral (2009, p. 122-125), o ato é um “[...] processo, de cunho irrepitível quanto à sua composição ou realização, mas que gera um produto segundo formas repetíveis”, de maneira que “[...] cada ato do sujeito é único em seu processo, mesmo compartilhando com todos os outros atos uma dada estrutura de conteúdo”. A vida de cada sujeito é, assim,

[...] formada de uma sucessão de atos concretos; trata-se de atos que são singulares, irrepitíveis (só acontecem uma vez), atos únicos, ou atos que não são iguais a outros atos, mas que têm elementos comuns com outros atos e por isso fazem parte do ato como categoria englobante (Sobral, 2008a, p. 225).

Dessa forma, na acepção bakhtiniana, cada pensamento do sujeito constitui um ato singular que integra a vida enquanto um agir ininterrupto. Nesse sentido, todos os pensamentos – ato principal de que trata Bakhtin nessa obra – são dotados de um conteúdo e de um caráter factual, isto é, de um aspecto histórico-individual, que diz respeito a quesitos como o autor, o tempo e as circunstâncias desse pensamento e que tem a capacidade de transformar aquilo que é teoricamente válido em algo que seja válido, de fato, para quem o pensa. Desse modo, embora existam determinados juízos de validade universal, tal validade se vincula ao interior de um domínio teórico, como a Biologia e a Física, por exemplo, sendo apenas na conjuntura real daquele

que pensa – na unidade histórica singular de sua vida – que tal juízo pode ou não se mostrar verdadeiro⁶.

Dessa maneira, Bakhtin (2010a) entende que a superação do dualismo entre o conteúdo-sentido de um pensamento e o ato histórico de sua realização não poderá acontecer jamais no interior de um domínio teórico, pois nesse domínio o sujeito não está presente como alguém ativo e singular. Trata-se apenas de um sujeito teórico, historicamente inexistente. Contudo, esse “[...] sujeito teórico deveria a cada vez encarnar-se em um ser humano real, efetivo, pensante para incorporar-se, com o mundo todo do existir que lhe é inerente enquanto objeto de seu conhecimento, no existir do evento histórico real, simplesmente como seu momento” (Bakhtin, 2010a, p. 48-49). O pensamento constitui, assim, um momento da existência real de um sujeito também real e, portanto, deve ser considerado na confluência entre seu conteúdo e sua realização.

É somente nessa confluência que um ato pode ser compreendido em sua totalidade e ter seu valor definido. Dessa forma, aquilo que “[...] existe como singular e historicamente real tem volume e peso maior do que qualquer unidade teórica e científica, mas esta diferença de peso, evidente para a consciência viva que a experimenta, não pode ser entendida por meio de categorias teóricas” (Bakhtin, 2010a, p. 51), isto é, por meio do conhecimento teórico e abstrato, que se mostra alheio à historicidade viva singular. Esse conhecimento parte justamente de uma abstração do ato histórico individual e, conseqüentemente, do existir único de cada sujeito, de modo que, caso tentasse abarcar tal existência, produziria em suas proposições um mundo com seres predeterminados, prontos, acabados e, portanto, indiferentes ao ato em sua singularidade.

Por essa razão, o mundo teórico não pode oferecer nenhum critério para a vida real do sujeito, nenhum parâmetro para definir o que é válido ou não, uma vez que se baseia precisamente na abstração da existência concreta e singular desse sujeito, permanecendo idêntico e igual a si mesmo quer este exista ou não. Isso não significa, contudo, que o mundo teórico não possua implicações para a vida do sujeito ou que

⁶ Aqui se faz presente uma primeira dificuldade de organização e explicitação dos principais conceitos expostos em *Para uma filosofia do ato responsável* aos quais propomos nos voltar, já que a distinção entre juízos de validade universal (*istina*) e juízos válidos para determinado sujeito em particular (*pravda*) pode – e deve – ser relacionada tanto ao conceito de singularidade quanto ao conceito de ética. Optamos, no entanto, por tratar dessa questão de modo mais aprofundado quando discutirmos a noção de dever.

seja por este ignorado. Conforme explicita o próprio Bakhtin (2010a, p. 69), esse mundo, para a consciência de um sujeito participante, “[...] é, em certo sentido, real e tem validade, mas é igualmente claro que tal mundo não é aquele mundo no qual ela vive de fato e no qual o seu ato, responsabilmente, se realiza”.

Entendemos, portanto, que, na perspectiva bakhtiniana, tal como explicita Mitidieri (2012, p. 292), “Qualquer abstração do ser humano falhará como representação da realidade”. Assim, o mundo no qual o pensamento ocorre não corresponde ao produto abstrato desse pensamento, isto é, ao mundo teórico, pois, “[...] no momento do ato, o mundo se reestrutura em um instante, a sua verdadeira arquitetura se restabelece, na qual tudo o que é teoricamente concebível não é mais que um aspecto” (Bakhtin, 2010a, p. 53). Por isso, Bakhtin (2010a) defende que se faz necessário mudar o foco da teoria interessada nesse ato, passando de construções de ordem abstrata para a existência em sua singularidade: não é possível compreender o mundo real e singular do interior de sua transcrição teórica, mas é possível entender o conteúdo-sentido do interior do ato.

De tal perspectiva, é justamente por meio do ato que o mundo teórico pode ser integrado ao evento singular do existir, posto que o conhecer não constitui senão um momento desse existir global. Tendo isso em vista, Bakhtin (2010a, p. 59) assevera que o existir não pode ser definido “[...] pelas categorias de uma consciência teórica, não participante, mas somente pelas categorias da participação real, isto é, do ato, pelas categorias do efetivo experimentar operativo e participativo da singularidade concreta do mundo”, posto que,

Ainda que realize a mesma ação física (*Tat*, do alemão filosófico) e o mesmo ato puro (*Akt*) ao agir no aqui e agora (e só se age no aqui e agora), o sujeito terá realizado segundo Bakhtin dois atos (*Akt-deiatel'nost*) distintos, pois a ação física e o ato puro são partes do conteúdo do ato, mas não de sua experiência concreta, que não se repete, ainda que as circunstâncias de sua realização se assemelhem. Trata-se de uma dialética “produto-processo”; dialética porque o processo supõe um produto dele resultante e o produto, um processo de produção. A partir dessa dialética dialógica, embora os diferentes atos possam ser objeto de uma generalização como atos, membros da classe do ato, dado que o conteúdo ou sentido de cada ato é repetível, ocorre mais de uma vez, seu processo, por ser irrepitível, ocorrer uma só vez, não pode ser objeto de uma generalização. Assim, entender um ato é entender o todo do ato, sua dialética produto-processo, seu caráter situado, isto é, de ação humana que ocorre num *hic et nunc*, aqui e agora (Sobral, 2008a, p. 226).

Percebemos, a partir disso, que a teoria não é capaz de compreender o ato em sua totalidade, o que parece ir ao encontro de uma característica presente em toda a

obra de Bakhtin e do Círculo: “[...] o seu horror à abstração teórica, à redução esquemática, à instrumentalização das categorias” (Clark; Holquist, 2008, p. 83). O pensador russo

[...] critica várias teorizações, filosóficas e outras, que, ao generalizar, apagam a especificidade de cada ato, vendo apenas o que há de comum entre eles; é o que Bakhtin denomina “teoreticismo”, ou a tendência a perder de vista, ao se criarem conceitos, o aspecto concreto, material, dos eventos que servem à formação dos conceitos (Sobral, 2008a, p. 225).

Da mesma maneira que o conhecimento teórico não é capaz de abarcar o existir em sua singularidade, a contemplação puramente estética, na perspectiva bakhtiniana, também não se mostra apta a fazê-lo, já que o mundo da visão estética é obtido a partir da abstração do sujeito real dessa visão. Em ambos, aquilo que cada ato tem em comum com outros atos é cindido daquilo que só a ele pertence, motivo pelo qual “O empreendimento bakhtiniano consiste em propor que há entre o particular e o geral, o prático e o teórico, a vida e a arte uma reação de interconstituição dialógica que não privilegia nenhum desses termos, mas os integra na produção de atos” (Sobral, 2008c, p. 105). Assim, no conteúdo da visão estética, não está presente o ato daquele que vê, não sendo possível, portanto, compreender o existir em sua unicidade.

Bakhtin (2010a) faz menção, ainda, a um momento da contemplação estética que julga essencial: a empatia com o objeto contemplado. Esse momento exige que o sujeito se coloque no lugar da individualidade contemplada, para, em seguida, situá-la fora de si mesmo, objetivando-a e retornando ao seu próprio lugar.

Somente tal consciência que retorna a si mesma confere forma estética, do seu próprio lugar, à individualidade apreendida desde o interior mediante a empatia, como individualidade unitária, íntegra [...] Eu vivo *ativamente* a empatia com uma individualidade, e, por conseguinte, nem por um instante sequer perco o meu lugar único fora dela (Bakhtin, 2010a, p. 61-62, grifo do autor).

Dessa forma, mediante a empatia, cria-se algo novo tanto no objeto contemplado quanto no sujeito que contempla, fazendo com que o evento do existir seja modificado e que o ato que empreendeu tal modificação não seja mais apenas um reflexo estético. Nesse sentido, Bakhtin (2010a) ressalta que a empatia pura, ou seja, a coincidência completa com o outro, pressupõe a perda do lugar único do existir daquele que contempla, implicando o reconhecimento de que a singularidade deste não é essencial para a existência do mundo. Ter-se-ia, assim, um mundo indiferente

à existência do sujeito, no qual tal existir seria dado apenas como possível e não como real. Mas essa empatia pura ou passiva não seria realizável, pois, caso aquele que contempla se perdesse no outro, transformando dois participantes (o contemplador e o contemplado) em apenas um, dissolvendo o ato em seu produto, esse momento do existir não poderia se tornar um momento da consciência de quem contempla.

Entretanto, mesmo a empatia ativa, também denominada *estética* por Bakhtin (2010a, p. 65),

[...] não pode fornecer o conhecimento do existir singular no seu caráter de evento; ela pode fornecer somente a visão estética do que é colocado externamente ao sujeito (e do próprio sujeito como colocado fora da sua atividade, isto é, na sua passividade).

Não é capaz, assim, de permitir a compreensão do evento vivido pelos participantes dessa contemplação, isto é, da relação entre quem contempla e quem é contemplado, unidos em um evento único. Tal compreensão seria possível apenas a partir do interior do ato do sujeito, com o intuito de entender a função de cada participante, o que, todavia, não está presente no conteúdo da visão estética. Assim como ocorre com o mundo teórico, o mundo estético é somente um momento do evento do existir em sua totalidade.

Dessa maneira, a singularidade do existir não pode ser entendida a partir do conhecimento teórico nem da visão estética, posto que, em ambos os casos, não existe interpenetração entre o conteúdo (produto) e o ato (efetivação histórica) em virtude da abstração do sujeito enquanto participante real desse ato. Trata-se, conforme explicita Amorim, de objetivações “[...] incapazes de apreender a eventicidade e o devir” (2006, p. 18) e, portanto, “[...] indiferentes a qualquer singularidade” (2009, p. 29). Nesse cenário, teórico e/ou estético, “O ato aparece cindido em um conteúdo de sentido objetivo e um processo subjetivo de realização” (Bakhtin, 2010a, p. 70). Para evitar tal fragmentação, faz-se necessário relacionar o ato ao seu produto, definindo-os no contexto singular da vida como inseparáveis ou, nas palavras de Mitidieri (2012, p. 291), “[...] voltar-se à singularidade dos fenômenos que fazem parte da vida”.

Na ótica bakhtiniana, o ato – considerado não a partir de seu conteúdo, mas de sua realização – orienta-se ao contexto singular em que se realiza, abarcando tanto o seu sentido quanto o seu fato. É preciso, portanto, contemplar o ato não esteticamente ou teoricamente de seu exterior, mas internamente da perspectiva daquele que age.

Dessa perspectiva, não há apenas um contexto único, mas, sobretudo, um único contexto concreto em que a vida se realiza.

Da mesma forma, para aquele que age, “[...] não existe um princípio como ponto de partida, senão o fato do reconhecimento real da [...] própria participação no existir como evento singular [...]” (Bakhtin, 2010a, p. 96). Trata-se, assim, de uma participação singular e irrepetível no evento do existir, dada a partir de um lugar também único e, conseqüentemente, insubstituível e impenetrável por outro, ou seja, da “[...] unicidade de sua posição existencial no mundo enquanto sujeito e corpo individual” (Bubnova, 2013, p. 11). O reconhecimento dessa singularidade do ser origina o que Bakhtin denomina *não álibi no existir*, isto é, a impossibilidade de agir de outro lugar que não aquele, único, ocupado por cada um. E é esse reconhecimento que constitui a base efetiva e real da vida do ser e de todos os atos que a integram.

Assim, na abordagem bakhtiniana, não há nada no mundo que seja, além de mim, um “[...] eu para mim. [...] Eu posso viver como eu [...] somente sendo eu mesmo, único, em todo o existir; todos os outros eus (teóricos) não são eu para mim; por sua vez, este meu único eu (não teórico) participa do existir na sua singularidade” (Bakhtin, 2010a, p. 97). Nesse sentido, conforme entende Bubnova (2013, p. 12), podemos afirmar que “Os lugares que eu e o outro ocupamos no espaço não são simétricos nem iguais. Não são intercambiáveis, a menos que o equilíbrio da relação seja distorcido. As respectivas óticas do eu e do outro são únicas e autônomas”. É preciso considerar, ainda, que nesse existir se coadunam tanto a passividade quanto a atividade, pois, ao mesmo tempo que o ser se encontra no existir, sendo, portanto, passivo nesse sentido, ele participa desse existir ativamente. Dessa maneira, sua singularidade é dada, mas também precisa ser atualizada, ou seja, precisa ser afirmada, o que ocorre em cada ato do sujeito. Tem-se, então, uma singularidade que é, simultaneamente, ser e dever: “[...] eu sou real, insubstituível e por isso que preciso realizar a minha singularidade peculiar” (Bakhtin, 2010a, p. 98). É impreterível, portanto, agir a partir de um lugar único, ainda que tal ação se dê apenas interiormente, como, por exemplo, na forma de um pensamento.

Desse modo, é justamente a afirmação do não álibi no existir que constitui a base da existência, concebendo-a como dada e como algo a ser realizado, isto é, tanto como algo que acontece quando os sujeitos nascem (já dado) quanto como uma tarefa que efetuam continuamente (a ser realizada) até a morte (Pires; Sobral, 2013). Disso decorre a complexidade do ato, que se orienta tanto ao que já existe quanto

àquilo que está por vir. Assim, a singularidade e a complexidade são características inerentes ao ato. Nessa concepção, somente o não álubi no existir é capaz de transformar a possibilidade em realidade, ou seja, em um ato concreto e real. Para Bakhtin (2010a, p. 99), o não álubi é “[...] o fundamento da vida como ato, porque ser realmente na vida significa agir, é ser não indiferente ao todo na sua singularidade”. Logo, tudo aquilo que é determinado a partir de seu conteúdo como um valor válido em si, como algo verdadeiro enquanto valor universal, não passa de uma potencialidade que pode se tornar realidade somente no ato fundado sobre o reconhecimento da participação singular no existir.

Tal passagem, de uma possibilidade a uma realidade singular, não se faz possível do interior do conteúdo em si, pois o âmbito do conteúdo é autossuficiente e indiferente à existência do sujeito. Pode-se dizer, assim, que “O aspecto abstrato do sentido, sem correspondência com a real-inelutável singularidade, tem o mesmo valor de um projeto; é uma espécie de rascunho de uma realização possível, um documento não assinado” (Bakhtin, 2010a, p. 102). Ao contrário disso, a experiência vivenciada pelo sujeito é da ordem da unicidade, de modo que experienciar um objeto, por exemplo, isto é, entrar em contato com ele, exige considerá-lo em sua unicidade, o que requer uma correlação de tal objeto com a singularidade do sujeito. Dessa forma, o que é da ordem do conteúdo adquire peso apenas em relação com a singularidade.

É, desse modo, o ato que confere valor ao conteúdo, e o mundo em que o ato ocorre é “[...] unitário e singular concretamente vivido: é um mundo visível, audível, tangível, pensável” (Bakhtin, 2010a, p. 117), assim como o sujeito que realiza esse ato. Trata-se, portanto, de uma concretude em que sujeito e objeto estão em uma relação instaurada mediante o ato e vivenciada no mundo e em que todos esses elementos – sujeito, objeto, ato e mundo – são singulares e irrepetíveis. Tem-se, dessa maneira, um centro único de realização do ato, no qual o sujeito se realiza em sua própria ação, isto é, age a partir de seu lugar singular, assumindo e, ao mesmo tempo, realizando sua singularidade; unindo o dado ao vir a ser. Nesse sentido, Bakhtin (2010a, p. 118) afirma que,

Em correlação com o meu lugar particular que é o lugar do qual parte a minha atividade no mundo, todas as relações espaciais e temporais pensáveis adquirem um centro de valores, em volta do qual se compõem num determinado conjunto arquitetônico concreto estável, e a unidade possível se torna singularidade real.

É justamente a participação do sujeito a partir de um ponto concreto e singular que confere peso efetivo ao espaço e ao tempo em que ocorre o ato, valorando esse eixo espaço-temporal e singularizando-o. Não se trata, desse modo, de um eixo abstrato, mas de um eixo concreto, cuja concretude é dada pela relação com um sujeito também singular. Assim, caso o sujeito se abstraia desse ponto desde o qual participa do existir, a singularidade do mundo desintegra-se, originando relações abstratas e possíveis apenas e substituindo a arquitetônica concreta do mundo vivido “[...] por uma unidade sistemática atemporal, a-espacial e a-valorativa feita de momentos abstratamente universais” (Bakhtin, 2010a, p. 119). Embora cada um desses momentos seja logicamente necessário a tal unidade, é somente em relação com quem age que esses momentos são, de fato, incorporados à arquitetônica do mundo real.

Logo, na perspectiva bakhtiniana, tudo o que é abstratamente universal não participa efetivamente como um momento do mundo vivido, mas apenas como um conteúdo-sentido com potencial para, por meio da correlação com o sujeito que age, transformar-se em um momento desse mundo. O pensador russo defende, portanto, que é somente nessa correlação que o conteúdo adquire um valor real, tornando-se significativo. Nesse caso, em que existe uma relação com a realidade efetiva, o conteúdo-sentido configura-se como um momento constitutivo do ato.

Tem-se, assim, que o tempo e o espaço, do lugar único da participação no existir, são incorporados como momentos de uma unicidade concreta, em que se relacionam com um centro singular de ação. Nesse cenário, do interior da ação, cada tempo e cada espaço matematicamente possíveis tornam-se singulares: trata-se, portanto, de um sujeito singular, relacionando-se com um objeto igualmente singular, em um eixo espaço-temporal também singular. E é o reconhecimento dessa singularidade do ser que implica, nas palavras de Bakhtin (2010a, p. 22), “[...] viver do interior de si mesmo, partindo de si mesmo nas próprias ações”, embora isso não signifique “[...] uma centralidade de valor positivo para o qual todo o resto do mundo não é mais que um fator auxiliar”.

Dessa abordagem, o “eu-para-mim” é construído a partir do “eu-para-os-outros”. Assim, a singularidade não é dada totalmente *a priori*, originando um valor positivo em si mesmo, mas é instaurada em correlação com outras singularidades: “Não existe uma única identidade que não seja em todo o caso baseada na oposição” (Ponzio, 2010, p. 24). Disso decorre que o outro possui papel fundamental para a

própria constituição dessa singularidade: “[...] a realização da minha singularidade é também algo que completa o ser do outro. A não-coincidência com o outro, com o seu lugar, é também lugar produtor de sentido que, mais uma vez, se dá na articulação de diferenças” (Amorim, 2009, p. 35). Nessa ótica, podemos afirmar que a singularidade do eu se estabelece em uma relação com a singularidade do outro. Como bem observa Amorim (2009), Bakhtin estabelece sua reflexão a esse respeito com base em distinções, primeiro entre concreto (vivência real, historicamente situada) e abstrato (teorização dessa vivência), que também poderíamos compreender como singular e universal, e depois entre singular e singular, ou seja, entre um ser que é singular e outro ser que também é singular.

Na abordagem bakhtiniana, “Na vida, cada um de nós ocupa um lugar único, isto é, um lugar irreduzível ao ocupado por qualquer outra pessoa” (Faraco, 2011, p. 24). Desse modo,

Quando contemplo no todo um homem situado fora e diante de mim, nossos horizontes concretos efetivamente vivenciáveis não coincidem. Porque em qualquer situação ou proximidade que esse outro que contemplo possa estar em relação a mim, sempre verei e saberei algo que ele, da sua posição fora e diante de mim, não pode ver: as partes de seu corpo inacessíveis ao seu próprio olhar – a cabeça, o rosto, e sua expressão –, o mundo atrás dele, toda uma série de objetos e relações que, em função dessa ou daquela relação de reciprocidade entre nós, são acessíveis a mim e inacessíveis a ele (Bakhtin, 2010c, p. 21).

Voltamos, assim, à perspectiva de que a singularidade é dada, mas também construída, sempre a partir das relações estabelecidas com outros seres e, conseqüentemente, com outros pontos de vista, e de que o outro é fundamental para tal construção. Trata-se de uma diferença constitutiva, em que “[...] o que nos molda e nos salva é o outro – a voz, a presença, a visão de mundo do outro” (Emerson, 2003, p. 227), pois apenas o outro é capaz de ter uma visão “global” de quem somos, ou seja, é capaz de ver e saber sobre nós coisas que nós mesmos não conseguimos acessar por estarmos limitados à nossa própria percepção. O outro possui, assim, a capacidade de nos libertar da prisão do eu, de nos mostrar outros pontos de vista que apenas ele, em sua singularidade, pode adotar. Conforme explicita Miotello (2018, p. 223), “[...] o ‘outro’ é quem vai dizer quem eu sou e isso vai me livrar dessa armadilha que é a identidade, porque cada vez que o outro olha para mim e diz quem sou, ele vai dizer algo que só ele está vendo”.

Nessa ótica,

O eu-para-mim constitui o centro da origem do ato e da atividade de afirmação e de reconhecimento de cada valor, já que este é o ponto singular no qual eu responsabilmente participo no existir singular – o centro operativo, o quartel-general da minha possibilidade e do meu dever no evento do existir, já que somente do meu lugar único eu posso e devo ser ativo (Bakhtin, 2010a, p. 122-123).

Percebemos, assim, que a singularidade, na concepção bakhtiniana, está no cerne da noção de dever. É a singularidade que funda o dever, conceito este detalhado na seção a seguir.

4.2 O conceito de dever

Adentramos, agora, a discussão do segundo conceito-chave de *Para uma filosofia do ato responsável* que nos propomos a delimitar: o conceito de dever, que se origina, em nosso entendimento, da própria noção de singularidade. A partir de seu lugar único, o sujeito depara-se com aquilo que Bakhtin (2010a) denomina *juízo de valor universal*, ou seja, com aquilo que é de ordem teórica e/ou estética e que precisa ser integrado como um momento do evento singular do existir. Trata-se, assim, de agir a partir de uma responsabilidade bidirecional, que considere tanto o conteúdo-sentido do ato quanto a historicidade concreta de sua realização – aspectos esses vistos por Bakhtin (2010a) como inseparáveis para a valoração do ato como responsável.

A esse respeito, cabe ressaltar que, enquanto o juízo de validade universal se refere a uma unidade teórica, excluindo totalmente o “[...] momento histórico individual, isto é, o momento da transformação do juízo em ato responsável de seu autor” (Bakhtin, 2010a, p. 45), a valoração do ato individual leva em consideração os aspectos históricos individuais (como tempo, espaço e autor), mas não exclui a validade teórica do juízo. Assim, “O momento da veracidade teórica é necessário para que o juízo seja um imperativo para mim, mas não é suficiente; um juízo verdadeiro não é já, por si mesmo, também um ato [*postupok*] imperativo do pensamento” (Bakhtin, 2010a, p. 45). Isso significa que tal veracidade, oriunda da afirmação de um juízo como verdadeiro, requer que esse juízo seja relacionado a determinado campo do saber, ou seja, a determinada unidade teórica, a qual não corresponde à unidade histórica singular da vida.

Diante disso, o pensador russo explicita que o dever não é decorrente da verdade enquanto juízo de valor universal (isto é, enquanto *istina*), posto que “[...] o dever se revela apenas na correlação da verdade (válida em si mesma) com a ação

cognitiva real de cada um de nós, e tal momento de correlação é sempre um ato individual, que não afeta em nada a validade teórica objetiva do juízo” (Bakhtin, 2010a, p. 46). Desse modo, entendemos que a validade teórica tem existência própria e objetiva, mas, para que tal validade resulte em dever, ela precisa ser reconhecida pelo sujeito por meio de um ato de resposta. Como afirma Sobral (2019, p. 44), “[...] as obrigações morais não decorrem da verdade lógica das regras morais, mas da assunção da responsabilidade pelos nossos atos”. Assim, ao deparar-se com a veracidade (*istina*), o ser, imerso em seu contexto social e histórico concreto e, portanto, singular, deve responder a essa verdade com a qual se depara, correlacionando-a ao seu evento do existir e transformando-a, se este for o caso, em uma verdade sua (*pravda*). A partir do reconhecimento e da transformação da *istina* em *pravda*, origina-se o dever.

Nesse sentido, enquanto a validade diz respeito ao interior de um domínio, como o científico, por exemplo, o dever concerne à unidade da vida singular, pois

[...] nenhuma definição e nenhuma proposição teórica pode incluir em si o momento do dever, nem ele é delas dedutível. Não existe um dever estético, científico e, ao lado deles, um dever ético: há apenas o que é estética, teórica e socialmente válido e ao qual se pode agregar um dever [...]. O dever pode se estender sobre tudo o que é conteudisticamente válido, mas nenhuma proposição teórica conterá, em seu conteúdo, o momento do dever, nem se funda nele (Bakhtin, 2010a, p. 47).

Logo, na perspectiva bakhtiniana, o dever constitui uma categoria do agir-ato, posto que não há normas morais válidas em si mesmas: não existem normas universais, que se estendem a todos os sujeitos igualmente, apenas normas que são validadas por determinado contexto sócio-histórico e pela realidade daquele que age, ou seja, pela singularidade do sujeito e do momento por este vivenciado. Trata-se, assim, de um sujeito que define o que é dever para si e, a partir disso, age de forma responsável. Por essa razão, Bakhtin (2010a, p. 49) afirma que, “[...] enquanto separamos um juízo da unidade da ação e o relacionamos a uma unidade teórica qualquer, do interior de seu conteúdo-sentido, não há saída que conduza ao dever no evento singular do existir”, já que tal separação implica, necessariamente, uma abstração e, com ela, a ausência do ser como alguém ativo no sentido individual e responsável.

Além disso, tal abstração visa compreender a estrutura do mundo teoricamente cognoscível e seus princípios. O problema, para Bakhtin (2010a), reside não nessa

tentativa de compreensão, mas no fato de o conhecimento teórico por vezes tomar esse mundo abstrato como sinônimo do mundo concreto e singular no qual vive o sujeito e, a partir disso, objetivar a construção de uma filosofia primeira – característica da filosofia dos séculos XIX e XX. Isso se faz problemático pois há uma diferença significativa entre o peso de algo que existe no mundo real e o peso de algo que existe no mundo teórico-científico, diferença essa que é evidente para a consciência viva, mas que não pode ser entendida por intermédio de categorias teóricas. Assim, na perspectiva bakhtiniana, a construção dessa filosofia primeira deve partir, obrigatoriamente, do mundo concreto e singular, no qual se situa e age o sujeito, ou seja, do mundo do ato.

O mundo teórico só é possível ao abstrair precisamente aquilo que no ato é arbitrário, ainda que se trate de um *responsavelmente-arbitrário* nos termos de Bakhtin (2010a), ou seja, aquilo que é novo e acontece cada vez que ocorre a ação. Trata-se, em outras palavras, daquilo que é irrepetível, que permite viver e agir responsavelmente. Assim, no mundo teórico, o sujeito real não tem espaço, e, por isso, esse mundo “[...] não pode oferecer nenhum critério para a minha vida como agir [postuplenie] responsável, não pode fornecer nenhum critério para a vida da práxis, para a vida do ato, porque *nele eu não vivo*” (Bakhtin, 2010a, p. 52, grifo do autor).

Ao encontro disso, Bakhtin (2010a) afirma que a verdade, em sua validade teórica, independe de ser conhecida de alguém, mas só se torna uma verdade incorporada ao existir-evento (*pravda*) quando pensada e assimilada por alguém na concretude do mundo real. Nesse sentido, Sobral (2019, p. 100) assevera que “[...] é o agir do sujeito, sem alibi, em sua circunstância específica, que confere ao verdadeiro geral [*istina*] a veracidade singular [*pravda*]”. Assim, a validade da verdade enquanto *istina*, ou seja, de uma asserção teórica, em nada é afetada pelo fato de ser ou não conhecida por alguém – ela é autônoma e existe em si mesma, constituindo uma verdade extratemporal –, mas essa validade extratemporal é associada à historicidade real do existir-evento ao ser pensada por alguém, sendo tomada como um momento que enriquece o existir-evento: “O ato real da cognição – não do interior de seu produto teórico-abstrato (isto é, desde o interior de um juízo universalmente válido) mas como ato responsável – incorpora cada significado extratemporal no existir-evento singular” (Bakhtin, 2010a, p. 55). E essa é a razão pela qual a filosofia primeira pensada por Bakhtin deve partir do mundo do ato, pois um juízo teórico válido universalmente é indiferente ao sujeito real em sua singularidade, mas esse sujeito, ao agir, não é

indiferente ao juízo teórico universal. É nessa ação-ato que o ser percebe a arte, o conhecimento teórico e a vida e pode unir esses elementos de forma responsável, ou seja, pode responder àquilo que o cerca responsivamente, agregando em um único plano aquilo que, do interior da criação artística ou do saber científico, mostra-se cindido.

Trata-se, conforme propõe Bakhtin (2010a, p. 58), de

[...] reconduzir a teoria em direção não a construções teóricas e à vida pensada por meio destas, mas ao existir como evento moral, em seu cumprir-se real – à razão prática – o que, responsabilmente, faz quem quer que conheça, aceitando a responsabilidade de cada um dos atos de sua cognição em sua integralidade [...].

Isso se dá pois o existir, enquanto evento singular, não é algo pensado: ele é vivenciado e asseverado de modo emotivo-volitivo, de forma que “[...] o conhecer não é senão um momento deste vivenciar-asseverar global” (Bakhtin, 2010a, p. 58). Assim, a razão teórica constitui apenas “[...] um momento da razão prática, isto é, da razão decorrente da direção moral de um sujeito único no evento do existir singular”, e esse “[...] existir não é definível pelas categorias de uma consciência teórica não participante, mas somente pelas categorias da participação real, isto é, do ato, pelas categorias do efetivo experimentar operativo e participativo da singularidade concreta do mundo” (Bakhtin, 2010a, p. 59). Tem-se, dessa maneira, uma recusa ao imperativo categórico de Kant, posto que tal imperativo se sobrepõe à existência singular e concreta do ser à medida que ignora essa existência e propõe juízos de valor universal, válidos para todo e qualquer sujeito em todo e qualquer contexto.

Na perspectiva kantiana, os objetos são *dados* por meio da sensibilidade, que fornece intuições; e são *pensados* por meio do entendimento, que ocorre a partir de categorias (Kant, 2021). Essas categorias, também denominadas *conceitos puros*, que o entendimento contém em si *a priori*, por meio dos quais se pode compreender algo diverso da intuição, isto é, pensar um objeto da intuição, são: quantidade (unidade, pluralidade e totalidade), qualidade (realidade, negação e limitação), relação (inerência e subsistência, causalidade e dependência e comunidade) e modalidade (possibilidade/impossibilidade, existência/não existência e necessidade/contingência).

Assim, para Kant (2021, p. 180), só é possível pensar um objeto por meio de categorias, que são conceitos *a priori* e que independem da experiência, razão pela

qual, nessa ótica, todos os nossos conhecimentos “[...] repousam no conjunto de toda experiência possível, e a verdade transcendental, que antecede e torna possível toda verdade empírica, consiste na referência universal a essa experiência possível”. E o real

[...] não contém mais do que o meramente possível. Com táleres reais não contém minimamente nada a mais do que com táleres possíveis. Pois como estes significam o conceito, e aqueles o objeto e sua posição em si mesma, então o meu conceito, caso contivesse menos do que estes, não exprimiria o objeto inteiro e, portanto, não seria tampouco o conceito a ele adequado (Kant, 2021, p. 466).

A essa ideia que Kant expõe em *Crítica da razão pura* Bakhtin (2010a, p. 51) se opõe, afirmando que aquilo que existe realmente no plano histórico, “[...] na realidade determinada por mim de uma maneira única, é incomparavelmente mais pesado [...]” e não pode, portanto, ser pensado somente a partir de categorias teóricas, como propõe a lógica kantiana. Nesse sentido, em vez de partir da abstração para a concretude, Bakhtin (2010a) sugere que a filosofia primeira parta do singular, sem desconsiderar o teórico, para compreender a vida e sua estruturação enquanto evento do existir. É uma proposição que engloba o que há de irrepetível e repetível na vida humana, o ato e seu produto, ou seja, o ato de conhecer e o conteúdo dessa cognição.

Assim, afirma Bakhtin (2010a), o mundo no qual acontece o evento do existir de cada um não pode ser determinado por categorias teóricas, históricas ou estéticas, posto que cada uma dessas determinações implicaria a compreensão de alguns aspectos do ato e a exclusão de outros. Nesse sentido, embora essas abordagens sejam justificadas em suas próprias fronteiras, não constituem uma visão filosófica do existir único e singular no seu caráter de evento, já que apresentam apenas uma parte abstratamente isolada desse existir. Por essa razão, sob tal ótica, mesmo a empatia estética, voltada ao participante de um evento, não permite compreender o todo desse evento: ainda que eu conheça a mim mesmo e conheça ao outro (objeto de minha contemplação estética), preciso entender a verdade (enquanto *pravda*) de nossa relação, isto é, a verdade do evento que nos une e do qual participamos na condição de sujeitos singulares.

Salientamos, aqui, que essa verdade a que se refere Bakhtin não é a mesma que a utilização de categorias *a priori* propostas por Kant permite obter. Não se trata da verdade como “[...] concordância do conhecimento com seu objeto [...]”, sendo preciso saber “[...] qual é o critério universal e seguro da verdade de cada

conhecimento” (Kant, 2021, p. 100), ou seja, o que é válido “[...] a respeito de todos os conhecimentos independentemente de seus objetos” (Kant, 2021, p. 101). Trata-se, antes, de uma verdade que ocorre sempre em relação: do ser com o espaço-tempo e com o outro com quem interage.

Portanto,

Compreender um objeto significa compreender meu dever em relação a ele (a orientação que preciso assumir em relação a ele), compreendê-lo em relação a mim na singularidade do existir-evento: o que pressupõe a minha participação responsável, e não a minha abstração (Bakhtin, 2010a, p. 66).

Logo, para definir meu dever, preciso olhar o mundo e tudo aquilo que me cerca a partir de meu próprio lugar único no evento do existir: apenas do interior de tal participação posso compreender o mundo como evento e, então, agir responsabilmente, integrando o conhecimento estético e científico à vida. Assim, o ato responsável é o que permite integrar o mundo científico e estético ao existir-evento – sendo justamente a consciência responsável que, mediante o ato, torna o saber válido universalmente um momento da vida concreta. A não integração desses elementos, isto é, do conteúdo de sentido objetivo do ato e do processo subjetivo de sua realização é o que faz, na perspectiva bakhtiniana, com que o pensamento filosófico seja estéril.

Para quem deseja e sabe pensar de modo participante (sem separar o próprio ato do produto de tal ato, e sim colocando ambos em relação entre si, procurando defini-los no contexto do existir único e singular da vida como inseparáveis) parece que a filosofia, que deveria resolver as questões últimas (isto é, colocar as questões no contexto do existir unitário e singular na sua totalidade), de qualquer modo, não fala do que deveria. Mesmo que as suas proposições tenham certa validade, não são elas, todavia, capazes de determinar o ato e o mundo no qual este ato real e responsabilmente se realiza uma e somente uma vez (Bakhtin, 2010a, p. 67).

Trata-se, desse modo, de uma filosofia pautada na transcrição teórica realizada desde o interior dos objetos em si da criação cultural, e não de uma filosofia sobre o existir-evento unitário e singular, filosofia esta que deve ser capaz de abarcar o ato real e concreto – o ato responsável, que é motivado pelo dever de cada ser. Dessa maneira, ainda que o mundo da teoria e da cultura presente na filosofia contemporânea tenha certa validade, não é nesse mundo que o ser vive e age responsabilmente, isto é, o mundo no qual o ato se realiza, impulsionado pelo dever. A esse respeito, Bakhtin (2010a) salienta, ainda, que as construções éticas nada acrescentam à filosofia contemporânea, de modo que as críticas por ele realizadas ao

teoricismo se estendem a tais construções, divididas normalmente em materiais e formais. Assim, a ética material busca formular normas morais conteudísticas aplicáveis a todos. Entretanto, na concepção bakhtiniana, não existem normas especificamente éticas; o que existe são normas fundamentadas em determinada disciplina do saber, ou seja, normas validadas pela Física, pela Química, pela Biologia etc. Desse modo, o dever, na ética material, permanece infundado, posto que seria resultado da transformação de uma posição teórica em uma norma, figurando como algo que é acrescido a partir do exterior do ser: “[...] afirmando a existência de normas éticas especiais”, a ética material “[...] admite cegamente que o dever moral seja próprio de algumas proposições conteudísticas enquanto tais, que ele decorre diretamente de seu conteúdo-sentido” (Bakhtin, 2010a, p. 73).

Nesse sentido, na condição de psicólogo ou de sociólogo, por exemplo, alguém pode concordar com determinada proposição teórica realizada no interior desses domínios, mas isso não significa que tal proposição se tornará uma norma que guiará a ação desse alguém. Para a assunção da validade de uma proposição, é preciso mais que a validade teórica em si dessa proposição e a capacidade do ser de compreendê-la: faz-se necessário, além disso, algo que tenha origem no ser, ou seja, “[...] precisamente a orientação do dever moral de minha consciência em relação à proposição em si teoricamente válida” (Bakhtin, 2010a, p. 74), já que nenhuma proposição teórica pode fundar diretamente uma ação.

Ademais, na visão bakhtiniana, a ética material falha ao pautar-se na universalidade, isto é, na suposição de que o dever possa ser estendido a todos igualmente, mesma falha apresentada pela ética formal. Embora esta parta da prerrogativa correta de pensar o dever como categoria da consciência, que não pode ser derivado de um conteúdo material determinado, equivoca-se ao conceber o dever como originado da consciência teórica. Tal teorização carrega consigo, por consequência, a abstração do ato e de sua insubstituibilidade para quem o executa, de modo que “[...] a lei que regula o meu ato deve ser justificada enquanto capaz de tornar-se norma de conduta universal” (Bakhtin, 2010a, p. 77) – perspectiva kantiana⁷.

⁷ Nas palavras de Kant (2021, p. 586, grifo do autor): “Eu suponho que realmente há leis morais puras determinando inteiramente *a priori* [...] o fazer e o deixar de fazer, i. e., o uso da liberdade de um ser racional em geral, e suponho que essas leis comandam *absolutamente* (não apenas hipoteticamente, sob a pressuposição de outros fins empíricos) e, portanto, são necessárias em todos os sentidos. A razão pura contém, portanto – não em seu uso especulativo, mas em um certo uso prático, qual seja, o moral –, princípios da *possibilidade da experiência*, mais especificamente daquelas ações que, de acordo com os preceitos morais, *poderiam* ser encontradas na *história* do ser humano. Pois, como ela

Além disso, a ética formal apresenta o aspecto problemático de perceber a vontade como autoprescrita à lei, de maneira que a pura conformidade à lei se transforma na própria lei imanente. Tem-se, assim, a vontade como criadora de uma lei à qual se submete, fazendo com que a vontade individual “morra” em seu produto. Entretanto, para Bakhtin (2010a), no ato real, concreto e singular, a vontade, apesar de ativa, não fornece nenhuma norma ou fórmula universal, pois

O ato-pensamento é produtivamente ativo somente no momento da incorporação da verdade válida em si no ser histórico (aspecto realmente constitutivo do conhecer, do aprender): o ato é ativo no produto real único que ele criou (em uma ação real efetuada, em uma palavra dita, em um pensamento pensado, onde, além disso, a validade abstraída de si da lei jurídica real não é mais que um momento) (Bakhtin, 2010a, p. 78).

Nesse sentido, a ética formal permite apenas a descrição e compreensão do ato realizado no mundo teórico, já que o “[...] princípio da ética formal não é de fato um princípio do ato, mas o princípio da generalização possível dos atos já dados na sua transcrição teórica” (Bakhtin, 2010a, p. 79). A partir dessa exposição das críticas endereçadas ao teorismo e às construções éticas, sejam materiais ou formais, Bakhtin (2010a, p. 79) afirma como infundadas as tentativas existentes de orientar uma filosofia primeira, que considere o existir-evento singular e o sujeito real, ou seja, “[...] aquele que pensa teoricamente, contempla esteticamente e age eticamente”. Estabelece, então, conforme menciona Bubnova (2013, p. 11),

[...] as bases de uma nova forma de filosofar, que deve ser acomodada, dentro do pensamento, ao homem localizado em um tempo e espaço concreto, para explicitar não só sua relação com a ciência, a arte e a totalidade da cultura, mas também a unicidade de sua posição existencial no mundo enquanto sujeito e corpo individual, e em sua interação com o outro.

Tal filosofia deve se centrar no ato, a partir de sua realização em um contexto concreto e único, no qual o sujeito procura realizar responsavelmente a verdade (*pravda*). É nesse contexto que surge o dever; e, assim, a responsabilidade do ato conhece um plano único em que “[...] tanto a validade teórica, quanto a factualidade histórica e o tom emotivo-volitivo figuram como momentos de uma única decisão” (Bakhtin, 2010a, p. 80). Nessa perspectiva,

Somente o ato responsável supera toda hipótese, porque ele é – de um jeito inevitável, irremediável e irrevogável – a realização de uma decisão; o ato é

comanda que tais ações devem acontecer, elas têm também de poder acontecer e, portanto, tem de ser possível um tipo particular de unidade sistemática, qual seja, a moral [...]”.

o resultado final, uma consumada *conclusão* definitiva; concentra, correlaciona e resolve em um contexto único e singular e já final o *sentido* e o *fato*, o universal e o individual, o real e o ideal, porque tudo entra na composição de sua motivação responsável; o ato constitui o desabrochar da mera possibilidade na singularidade da escolha *uma vez por todas*. [...] o ato coloca diante de si sua própria verdade como verdade que une ambos seus aspectos, assim como une o aspecto do universal (a validade universal) e do individual (o real). Esta verdade unitária e singular do ato é posta como tarefa enquanto verdade sintética (Bakhtin, 2010a, p. 80-81, grifo do autor).

Trata-se, assim, de uma verdade que sintetiza o universal e o singular, o concreto e o abstrato, o real e o possível. Essa verdade do ato parte, portanto, do reconhecimento da unicidade e da insubstituibilidade do ser e do contexto em que este se encontra. Tendo isso em vista, Bakhtin (2010a, p. 82) afirma que, do interior do ato do ser que age responsabilmente, este conhece “[...] uma luz clara e distinta, na qual se orienta”. E essa orientação não emana do aspecto lógico da verdade universal, mas do aspecto relacional da verdade singular, isto é, da verdade enquanto *pravda*, que se apresenta ao ser como a única verdade possível do estado de coisas por ele vivenciado. Ou seja, o dever-ser não decorre da verdade lógica das normas, mas da necessidade moral concreta, sendo necessário entender “[...] o dever como responsabilidade ética do sujeito situado em sua posição singular, única, insubstituível. O que obriga é a circunstâncias e os valores éticos, situadamente, não a verdade das proposições” (Sobral, 2019, p. 56).

Assim, o sujeito percebe concretamente aquilo que o rodeia, afirmando o valor desses elementos e entendendo seu dever perante eles – tal dever não é orientado, portanto, por uma lei abstrata e geral, mas por uma lei singular, que se origina das relações instauradas no instante em que se realiza o ato. O dever realiza-se, desse modo, no ato responsável, isto é, no ato emanado de um reconhecimento da singularidade do sujeito que o executa, das relações que este estabelece e do mundo em que tais relações ocorrem. Ao encontro do que explicita Bubnova (2013, p. 11, grifo do autor), “Ao ato ético é inerente um *dever ser*, intuitivo e internamente imperativo: uma espécie de saber, em qualquer circunstância, qual é a opção correta para atuar”.

Disso resulta que o evento real do existir é determinado não em si mesmo, mas em correlação com a singularidade do sujeito. A verdade, enquanto *pravda*, é determinada por cada um do lugar único que ocupa, o que faz com que existam tantos mundos diferentes, ou seja, tantas faces de um mesmo evento, quanto os sujeitos singulares que dele participam. Assim, entre as percepções de cada participante

singular não existem contradições: “A verdade (*pravda*) do evento não é, em seu conteúdo, uma verdade (*istina*), identicamente igual a si mesma; é, ao contrário, a única posição justa de cada participante, a verdade (*pravda*) do seu real dever concreto” (Bakhtin, 2010a, p. 104). Tais contradições poderiam surgir apenas da consciência de alguém não participante do evento, para quem haveria valores *a priori*, iguais em si mesmos, aplicáveis àqueles que compõem o evento.

Nesse sentido, Bakhtin (2010a, p. 94) afirma que há uma incessante “[...] singularidade na responsabilidade, não a permanência de um conteúdo, nem uma lei constante do ato – todo o conteúdo não é mais que um componente, e somente um determinado fato real de reconhecimento, singular e irrepitível [...]”. Diante disso, na perspectiva bakhtiniana, é possível pensar que a relação entre unidade teórica, ou seja, aquilo que é repetível e idêntico a si mesmo na teoria, e singularidade real, ou seja, aquilo que é único e irrepitível na vida concreta, é inversamente proporcional: quanto mais próximo alguém está do conteúdo-sentido, mais distante está de sua singularidade individual. Por essa razão, Bakhtin (2010a, p. 95) entende que “A inclusão da verdade única reconhecida do ser-evento é o que constitui a verdade [*pravda*] da situação”.

Ao encontro disso, Bakhtin (2010a, p. 96) assevera que,

Na base da unidade de uma consciência responsável, não existe um princípio como ponto de partida, senão o fato do reconhecimento real da minha própria participação no existir como evento singular [...]; aqui está a origem do ato e de todas as categorias do dever concreto, singular e irrevogável [...].

O pensador russo refere-se, aqui, justamente, ao que denomina de *não álibi no existir*, fato que estaria na base do dever concreto e singular do ato. O dever singular emerge, assim, do reconhecimento do lugar único ocupado por cada um no evento do existir. Nessa ótica, ao contemplar o mundo que me rodeia, incluindo tudo o que nele está inserido, e perceber que apenas eu, do meu lugar único, posso agir de determinada maneira, realizando um ato novo que, somente em mim, encontra possibilidade de concretizar-se, conheço e assumo meu dever: “O dever encontra sua possibilidade originária lá onde existe o reconhecimento do fato da unicidade da existência de uma pessoa e tal reconhecimento vem do interior dela mesma” (Bakhtin, 2010a, p. 99). Retornamos, neste ponto, à ideia de que o dever não é instaurado de fora do sujeito, sendo oriundo de uma norma ética universal, mas de dentro de si, a partir do reconhecimento da verdade e do valor inerente à situação por ele

experienciada: o dever “[...] deriva, de certo modo, de uma dada noção de valor” (Martins; Leite; Pontes; 2012, p. 137). O conteúdo-sentido, por conseguinte, não é suficiente para que um ato tenha validade e seja verdadeiro – para quem age, o próprio ato do agir, isto é, aquilo que há de novo e irrepetível nesse ato, determina e instaura o dever, levando ao reconhecimento ou não do que entendemos como verdade universal (*istina*) e transformando essa verdade em algo válido para si (*pravda*).

Nenhuma validade de sentido em si pode ser categórica e peremptória, enquanto eu tiver o meu álibi no existir. Somente o reconhecimento da minha participação única do meu lugar único fornece um centro real de origem do ato e torna não-fortuita a iniciativa; é aqui que a iniciativa do ato se torna essencialmente necessária, que a minha atividade se torna atividade substancial, se torna dever (Bakhtin, 2010a, p. 100-101).

Desse modo, é como se, ao reconhecer e assumir sua singularidade no evento do existir, o sujeito fosse compulsoriamente levado a compreender o seu dever e a realizar esse dever, agindo de forma responsável e responsiva, isto é, respondendo à verdade universal com sua verdade individual⁸. Ao encontro disso, o pensador russo explicita que

Todo o contexto infinito do conhecimento humano teórico possível – o da ciência – deve, para minha unicidade participante, tornar-se algo de responsabilmente reconhecido, o que não diminui nem deforma o que é verdade [*istina*] autônoma desse conhecimento, mas o completa até que se torne verdade [*pravda*] em sua validade compulsória (Bakhtin, 2010a, p. 108).

Nessa perspectiva, Bakhtin (2010a, p. 45) entende que “O dever pode fundar a presença real de um dado juízo em minha consciência em dadas circunstâncias, isto é, a concretude histórica de um fato individual, mas não a veracidade [*istinnost'*] teórica em si do juízo”. Por isso, “[...] todo o sentido de um juízo cognitivo consiste precisamente no fato de que ele não permanece um juízo teórico, mas se incorpora no existir singular [...]” (Bakhtin, 2010a, p. 110).

Tal juízo, nessa ótica, concerne justamente à avaliação e à apreensão do mundo em sua concretude. Para realizar tal ato, o ser, de seu lugar único, leva em conta a validade teórica – potencial e possível –, tornando-a uma verdade para si, isto é, transformando as possibilidades em realidade. Tendo isso em vista, Bakhtin (2010a, p. 110) afirma que, “Se eu me afastar deste lugar único, ocorre uma cisão entre o

⁸ Lembramos, aqui, que *individual* na perspectiva bakhtiniana não significa, de forma alguma, algo que é oposto ao *social*, mas algo que se constitui a partir do social e, ao mesmo tempo, constitui esse social.

mundo infinito possível do reconhecimento e o pequeno mundo de valores por mim reconhecidos”, o que equivale a uma separação entre o produto do ato e sua realização.

É com base em tal concepção que Bakhtin (2010a) propõe superar a separação entre cultura e vida, ou seja, a ruptura entre conteúdo-sentido e conhecimento do ato histórico de sua realização. Essa superação se faz necessária a fim de que possamos entender qual é nossa orientação em relação à verdade enquanto saber universal, isto é, à validade teórica e estética dos saberes que nos circundam. Apenas de meu próprio lugar, é possível avaliar e valorar a cultura que me cerca (*istina*), assumindo como minha verdade (*pravda*) aquilo que, do meu lugar e do meu contexto singular e concreto, mostra-se como algo válido para mim, pois “Esta participação assumida como minha inaugura um dever concreto: realizar a singularidade inteira como singularidade absolutamente não substituível do existir, em relação a cada momento do existir” (Bakhtin, 2010a, p. 118).

Ao fazer essa assunção e transformação da *istina* em *pravda*, entendendo qual é o meu dever ante os outros e o mundo, eu posso agir responsavelmente, ou seja, posso responder ao que me rodeia dotado da consciência de que somente eu, em minha singularidade, posso desempenhar tal dever. Ninguém mais poderá ver e avaliar o mundo como eu, posto que nenhum outro ser ocupa meu lugar no existir-evento e é capaz de perceber o mundo da minha ótica, respondendo a esse mundo de forma ética. Tem-se, aqui, a origem do dever e do ato responsável: a singularidade e o reconhecimento dessa singularidade. A partir disso, entendemos que “O dever concreto é um dever arquitetônico: o dever de realizar o próprio lugar único no evento único do existir; e ele é determinado antes de tudo como oposição valorativa entre o eu e o outro” (Bakhtin, 2010a, p. 143). Tenho, assim, o dever de enunciar minha palavra, isto é, o dever de me posicionar e de responder ao mundo ciente de que ninguém mais pode fazê-lo, o que ocorre por meio da linguagem, conceito que buscamos explorar na seção seguinte.

4.3 O conceito de linguagem

Diferentemente dos conceitos de singularidade e dever, que permeiam praticamente todas as páginas de *Para uma filosofia do ato responsável*, a noção de linguagem pouco aparece nessa obra e, quando surge, está relacionada, na maioria

das vezes, à ideia de tom emotivo-volitivo, que nas obras posteriores passa a figurar como uma característica da linguagem. Por essa razão, a fim de delimitar o conceito de linguagem respeitando as proposições presentes na obra inaugural bakhtiniana, optamos por subdividir esta seção em duas: uma para tratar da linguagem *ipsis litteris* e outra para tratar do tom emotivo-volitivo – aspecto que, ulteriormente, passa a compor a linguagem na ótica de Bakhtin e do Círculo.

4.3.1 Linguagem

Acreditamos que a linguagem ocupe um papel distinto em *Para uma filosofia do ato responsável* em comparação às obras posteriores, o que vai ao encontro da perspectiva de Sobral (2019, p. 67), ao afirmar que, “Em PFA, o foco não é a linguagem, porém a própria condição humana [...]”, e de Faraco (2009, p. 71), ao mencionar que, nas obras iniciais de Bakhtin, o cerne aproxima-se de uma metafísica da interação, “[...] ainda sem a intervenção substancial e constitutiva da linguagem”. Assim, a primeira menção à linguagem na obra inaugural bakhtiniana ocorre somente após as 40 páginas iniciais, quando Bakhtin (2010a) discorre acerca da possibilidade de falar sobre a verdade como *pravda* e não apenas de vivenciá-la durante o ato. Nessa perspectiva,

Seria inexacto crer que esta verdade concreta do ato, que aquele que age no ato singular da ação responsável vê, sente, experimenta e compreende, seja inefável, que, de qualquer modo, só se possa experimentá-la no momento em que se age, mas que não seja possível enunciá-la de maneira clara e distinta. Tenho para mim que a linguagem seja muito mais adaptada para exprimir exatamente esta verdade do que para relevar o aspecto lógico abstrato na sua pureza (Bakhtin, 2010a, p. 83).

Percebemos, dessa forma, que a filosofia primeira bakhtiniana entende que a linguagem é mais adequada para enunciar a verdade singular do que a verdade universal. Tem-se, aqui, a linguagem sendo aproximada do aspecto concreto e prático em detrimento do caráter abstrato e teórico. Inclusive, o autor acredita que, em seu processo de evolução, “[...] a linguagem desenvolveu-se a serviço do pensamento participante e do ato, e somente nos tempos recentes de sua história começou a servir o pensamento abstrato” (Bakhtin, 2010a, p. 84) – ideia que condiz com a teoria de surgimento e desenvolvimento da linguagem proposta por Volóchinov (2019a), segundo a qual a linguagem teria derivado da necessidade de organização e coordenação das relações produtivas para fins de sobrevivência.

Bakhtin (2010a) afirma, ainda, que tanto a expressão a partir do interior do ato quanto a expressão da verdade desse ato requerem a palavra em sua plenitude, ou seja, o que ele denomina de *conteúdo-sentido* e o que denomina de aspecto *emotivo-volitivo*. Nesse viés, a palavra é descrita – da mesma maneira que o ato – como dotada de duas faces: uma que expressa o conteúdo (aquilo que é repetível e universal) e outra que expressa a valoração (aquilo que é irrepitível e singular).

Apesar dessa possibilidade de a linguagem expressar o ato, Bakhtin (2010a, p. 84) faz uma ressalva, afirmando que

Não é necessário, obviamente, supervalorizar o poder da linguagem: o existir-evento irrepitível e singular e o ato de que participa são, fundamentalmente, exprimíveis, mas de fato se trata de uma tarefa muito difícil, e uma plena adequação está fora do alcance, mesmo que ela permaneça sempre como um fim.

Notamos, então, a percepção de que a linguagem é capaz de se aproximar de tal expressão do ato, mas não de expressá-lo em sua plenitude. Haveria, desse modo, uma distância entre o ato e a linguagem, já que esta não poderia expressá-lo com exatidão, instaurando-se, portanto, uma separação entre ato e linguagem: a linguagem, aqui, não equivale ao ato – ela pode expressá-lo, mas não é dele inseparável. Corroborando tal perspectiva, de que linguagem e ato são coisas distintas, Bakhtin (2010a, p. 91) enumera uma série de fatores que, ao lado da linguagem, constituem uma disposição ativamente responsável em relação a determinada situação: “O momento da atuação *do pensamento, do sentimento, da palavra, de uma ação*, é precisamente uma disposição minha ativamente responsável” (grifo nosso). Chamamos atenção, nesse sentido, ao fato de a palavra aparecer como mais uma forma de demonstrar e afirmar a posição do ser em relação ao mundo, e não como a única forma ou como uma forma obrigatoriamente presente nesse processo de valoração – aspecto que retomaremos posteriormente, ao discutir o estatuto da linguagem nas produções subsequentes de Bakhtin e do Círculo.

Além disso, na perspectiva de Bakhtin (2010a), o mundo do qual participa o ato e que pode ser vivenciado ou descrito de modo participante não é somente algo já dado e acabado, mas também algo ainda por vir. Assim, quando alguém entra em relação com algum objeto, esse objeto não está inteiramente concluído, pois a própria relação entre o sujeito e o objeto coloca ambos em movimento, sendo capaz de alterar

a constituição dos polos envolvidos em tal relação e de definir o que ainda há a ser realizado. Tendo isso em vista, podemos afirmar que

Analogamente também a palavra viva, a palavra plena, não tem a ver com o objeto inteiramente dado: pelo simples fato de que comecei a falar dele, já entrei em uma relação que não é indiferente, mas interessado-afetiva, e por isso a palavra não somente denota um objeto como de algum modo presente, mas expressa também com a sua entonação [...] a minha atitude avaliativa em relação ao objeto – o que nele é desejável e não desejável – e, desse modo, movimenta-o em direção do que ainda está por ser determinado nele, torna-se momento de um evento vivo (Bakhtin, 2010a, p. 85-86).

Aqui, pela primeira vez, surge de forma explícita o que mais tarde viria a se tornar o objeto de estudo central de Bakhtin e do Círculo: a palavra viva. Em contraposição à palavra morta, fora de seu contexto de uso, a palavra viva ou palavra plena não apenas denota (reflete) um objeto, como também expressa (refrata) determinado valor quanto a esse objeto – e tal processo de reflexão e refração ocorre simultaneamente. Nessa ótica, não é possível falar acerca de dado objeto sem valorá-lo e, conseqüentemente, sem alterá-lo – assim como não é possível falar com alguém sem modificar todos os envolvidos nesse diálogo. Portanto, na filosofia primeira bakhtiniana, os objetos – e os seres – não são definidos previamente de modo acabado e concluído, mas estão sempre em relação, integrando o evento do existir em sua singularidade: “[...] o ser-evento proposto por Bakhtin é, na verdade um tornar-se [um vir a ser]” (Sobral, 2003 *apud* Sobral, 2019, p. 157).

Assim, a palavra tem o poder de descrever a realidade material à qual se refere por meio de seu conteúdo-sentido, bem como o poder de enunciar a avaliação desse objeto por meio do tom emotivo-volitivo. E, ao enunciar, as duas facetas da palavra, indissociáveis na ótica bakhtiniana, atuam em conjunto, sendo evocadas pela realidade, mas também sendo capazes de alterar essa mesma realidade. Ademais, cabe ressaltar que, em virtude de a valoração ser inerente ao uso da palavra, não é possível somente discorrer acerca da realidade de um ponto de vista “objetivo” e “neutro”, sem afirmar algum posicionamento axiológico sobre essa mesma realidade.

Continuando tal reflexão, Bakhtin (2010a) refere que a palavra está associada à singularidade e, por conseguinte, ao dever. Nesse sentido, o reconhecimento da singularidade de cada ser e, a partir disso, o entendimento do que é o dever de cada um, suscitado por essa singularidade, fazem com que tenhamos a obrigação de afirmar nosso posicionamento também por meio da palavra:

Eu [...] *tenho a obrigação de dizer esta palavra*, e eu também sou participante no existir de modo singular e irrepitível, e eu ocupo no existir singular um lugar único, irrepitível, insubstituível e impenetrável da parte de um outro. [...] Tudo o que pode ser feito por mim não poderá nunca ser feito por ninguém mais, nunca (Bakhtin, 2010a, p. 96, grifo nosso).

Assim, o que pode ser realizado a partir de nossa própria posição singular no mundo, inclusive enunciar, e que constitui nosso dever não pode ser realizado da mesma forma por outro alguém. Na palavra, está contida, portanto, a afirmação da singularidade e do dever, razão pela qual, na ótica bakhtiniana, temos a obrigação de dizer determinada palavra, e não outra, ou seja, de dizer aquela palavra que afirme nossa posição e nossa valoração sobre aquilo que nos cerca. Dessa maneira, o reconhecimento do fato de que a singularidade do existir é obrigatória – de que não há alibi no existir – passa pela afirmação dessa singularidade, o que ocorre também por intermédio do uso da palavra.

Nesse sentido, Bakhtin (2010a, p. 119) entende, em sua obra inaugural, que algumas expressões, tais como

[...] “alto”, “baixo”, “abaixo”, “finalmente”, “tarde”, “ainda”, “já” [...] não somente assumem o conteúdo-sentido no qual fazem pensar – isto é somente o conteúdo-sentido possível – mas adquirem um valor real, vivido, necessário e de peso, concretamente determinado do lugar singular por mim ocupado da minha participação no existir-evento.

Dessa maneira, os termos que expressam relações espaço-temporais somente adquirem valor quando efetivamente enunciados por alguém, ou seja, quando efetivamente emanam uma avaliação singular, feita por um sujeito singular em um contexto igualmente singular. Dessa forma, aquilo que é abstrato ganha concretude apenas quando em “[...] correlação com o valor concreto de um ser humano *mortal*” (Bakhtin, 2010a, p. 129, grifo do autor), já que é esse valor que concede peso ao eixo espaço-temporal, transformando uma possibilidade na singularidade da escolha do sujeito.

Cabe mencionar que, na filosofia primeira bakhtiniana, as palavras que parecem estar associadas a essa valoração concedida pelo ser que as utiliza em determinado contexto são, sobretudo, aquelas relacionadas a categorias de espaço e de tempo, isto é, aquelas que expressam noções espaço-temporais. Tal perspectiva é endossada pelos exemplos trazidos pelo próprio Bakhtin (2010) em *Para uma filosofia do ato responsável*, que incluem, além das expressões já transcritas na citação que inicia esta página, palavras como “[...] mais além, mais próximo [...]” (p.

119) e como “[...] longe, acima, embaixo, abismo, infinidade [...]” (p. 129). A partir disso, é possível a leitura de que, nesse momento da reflexão bakhtiniana, a valoração expressa pela linguagem ainda se mostra associada, especialmente, a alguns termos, os quais denotam e sinalizam a relação singular de cada sujeito com o tempo e o espaço que o circundam, de forma a, igualmente, singularizar e, conseqüentemente, conceder valor e peso a esse eixo espaço-temporal. Tal singularização ocorre com o auxílio do tom emotivo-volitivo, que expressa nossa percepção avaliativa acerca do mundo, aspecto a ser detalhado na subseção a seguir.

4.3.2 Tom emotivo-volitivo

A concepção de tom emotivo-volitivo, assim como a de linguagem, figura apenas a partir do segundo terço de *Para uma filosofia do ato responsável*, sendo mobilizada para designar um momento imprescindível do ato, pois “Tudo o que é efetivamente experimentado o é como alguma coisa que [...] recebe uma entonação, possui um tom emotivo-volitivo, entra em relação afetiva comigo na unidade do evento que nos abarca” (Bakhtin, 2010a, p. 86). Assim, o tom emotivo-volitivo exerce a função de afirmar o que Bakhtin (2010a) denomina de *valor real* daquilo com o que o ser interage, ou seja, do valor que tal objeto possui para o sujeito no espaço-tempo singular em que se encontram.

Tal noção é mobilizada na filosofia inaugural bakhtiniana para retomar e continuar a reflexão acerca da separação entre o conteúdo-sentido e a realidade histórica do seu existir. Para Bakhtin (2010a), o conteúdo válido em si somente pode ser realizado e incorporado ao sujeito real – ao sujeito que existe no mundo de fato em contraposição ao sujeito teórico – se for valorado por esse sujeito, ou seja, se for experimentado em tom emotivo-volitivo e tiver seu valor afirmado. Assim, como explicita Sobral (2019, p. 100), “A atitude emotivo-volitiva confere uma entonação singular aos valores da humanidade, em vez de submeter o sujeito a esses valores em termos abstratos, como elementos repetíveis estáticos”. Nessa perspectiva,

Viver uma experiência, pensar um pensamento, ou seja, não estar, de modo algum, indiferente a ele, significa antes afirmá-lo de uma maneira emotiva-volitiva. [...] O tom emotivo-volitivo envolve o conteúdo inteiro do sentido do pensamento na ação e o relaciona com o existir-evento singular (Bakhtin, 2010a, p. 87).

Desse modo, a filosofia primeira bakhtiniana entende que o conteúdo, ou seja, aquilo que é teoricamente válido, só poderá ser realmente válido para o ser se correlacionado ao contexto singular em que ocorre o evento do existir. Por essa razão, Bakhtin (2010a, p. 87) afirma que “A verdade em si deve tornar-se verdade para mim”, pois a verdade *istina* apenas será uma verdade *pravda* se for afirmada em tom emotivo-volitivo, isto é, se for relacionada à historicidade singular daquele que se depara com tal verdade e a valora. Tendo isso em vista, Bakhtin (2010a, p. 92) compreende que “[...] o tom emotivo-volitivo busca expressar a verdade [*pravda*] do momento dado”. Nesse viés, o tom emotivo-volitivo assume papel central no que concerne à transformação de uma possibilidade na escolha real do ser; é por seu intermédio que ocorre a valoração da unidade da cultura – daquilo que o sujeito encontra como posto no mundo –, concedendo e afirmando o valor do universal ao correlacioná-lo ao singular e, a partir disso, ao unir o mundo da cultura ao mundo da vida.

Assim, entendemos que “[...] toda consciência viva encontra os valores culturais como já dados a ela, e toda a sua atividade se resume a reconhecer a sua validade para si”, razão pela qual “[...] a consciência real, para ser unitária, precisa refletir em si a unidade sistemática da cultura com o respectivo coeficiente emotivo-volitivo [...]” (Bakhtin, 2010a, p. 89-90). Nesse ponto da discussão, retomamos a ideia de que o ser singular se depara com o mundo da *istina*, devendo, justamente para afirmar e realizar sua singularidade (que é dada ao nascer, mas também construída), responder a essa verdade universal, valorando-a por meio do tom emotivo-volitivo e, assim, tornando-a uma *pravda*, ou seja, uma verdade para si. Portanto, o tom emotivo-volitivo relaciona-se tanto ao que já é dado quanto ao que ainda precisa ser realizado, sendo apenas na correlação do conteúdo-sentido com o evento singular que tal conteúdo pode ser valorado e incorporado à existência de um sujeito real.

Nesse sentido,

O tom emotivo-volitivo, que abarca e permeia o existir evento-singular, não é uma reação psíquica passiva, mas uma espécie de orientação moralmente válida e responsavelmente ativa. Trata-se de um movimento da consciência responsavelmente consciente, que transforma uma possibilidade na realidade de um ato realizado, de um ato de pensamento, de sentimento, de desejo, etc. Com o tom emotivo-volitivo indicamos exatamente o momento do meu ser ativo na experiência vivida, o vivenciar da experiência como minha: eu penso-ajo com o pensamento (Bakhtin, 2010a, p. 91).

Dessa maneira, por intermédio do tom emotivo-volitivo, o ser responde aos valores dados a ele previamente, avaliando-os e valorando-os a partir de sua posição singular no evento do existir. Todavia, não se trata de uma resposta automatizada, mas de uma resposta ética, isto é, de uma resposta que é a única possível no contexto singular de um sujeito também singular. Trata-se da resposta que se cumpre como um dever decorrente do reconhecimento da singularidade do ser, ou seja, do reconhecimento do não álibi no existir. Ao efetuar tal reconhecimento, o ser entende que ocupa uma posição única e que, dessa posição, ninguém mais poderá agir como ele; sabendo do que sabe e tendo experienciado o que experienciou, o ser é convocado a responder àquilo com que se depara: tem, então, o dever de realizar sua singularidade agindo responsabilmente, ou seja, respondendo ativamente ao mundo. Podemos afirmar, portanto, que,

Na concretização do ato, emerge o tom emotivo-volitivo como uma reação ativa responsável em um contexto de uma vida real, em que a cultura se integra ao contexto geral e singular da vida do ser participante, no acontecimento único, irrepetível, que o abarca (Di Fanti, 2020, p. 12).

Há, assim, uma incessante singularidade na responsabilidade, que se deve tanto à impermanência do conteúdo – posto que este só adquire validade real em correlação com o evento do existir – quanto à ausência de uma lei constante do ato – já que o ato só encontra sua orientação também em relação com o existir em sua singularidade. Dessa forma, a filosofia primeira bakhtiniana entende que o conteúdo não configura mais que uma parte do reconhecimento emotivo-volitivo individual necessário à assunção da *istina* pelo sujeito, momento em que a verdade universal se torna também verdade singular. Como explicita Zavala (1997, p. 183, tradução nossa), “[...] sua pergunta fundamental desde o início é o modo como a verdade entra na vida humana”⁹, verdade aqui compreendida como *istina*, uma vez que, já em *Arte e responsabilidade*, Bakhtin tenta responder a essa questão, o que começa a ser feito de forma mais sistematizada em *Para uma filosofia do ato responsável*, quando o tom emotivo-volitivo figura como elemento essencial para tal entrada.

Assim, a singularidade está na base desse reconhecimento e, conseqüentemente, na base da transformação da “[...] possibilidade vazia em ato responsável real (através da referência emotivo-volitiva a mim como aquele que é

⁹ Texto original: “[...] su pregunta fundamental desde el inicio es el modo en que la verdad entra en la vida humana”.

ativo)” (Bakhtin, 2010a, p. 99), ou seja, como aquele que age e valora o mundo a partir de sua posição única. Tendo isso em vista, para Bakhtin (2010a, p. 101), “A responsabilidade é possível não em relação ao sentido em si, mas em relação à sua afirmação/não-afirmação singular”. Não se trata, portanto, de uma responsabilidade voltada ao conteúdo-sentido de algo, mas à afirmação ou não desse conteúdo: o que está em jogo consiste justamente em, por meio do tom emotivo-volitivo, determinado a partir da posição singular do ser, valorar esse conteúdo e assumi-lo como algo válido ou não para si.

Da mesma forma, Bakhtin (2010a, p. 102) entende que

O existir, isolado do centro emotivo-volitivo único da responsabilidade, é somente um esboço ou um rascunho, uma variante possível, não reconhecida, do existir singular [...]. Um pensamento participativo é precisamente a compreensão emotivo-volitiva do existir como evento na sua singularidade concreta, sob a base do não-álibi no existir. Isto é, um pensamento que age e se refere a si mesmo como único ator responsável.

A partir disso, parece possível afirmar que a compreensão emotivo-volitiva, que ocorre mediante a valoração conferida pelo tom emotivo-volitivo ao mundo, é essencial para a afirmação da singularidade do ser. Assim, ao agir responsavelmente, ou seja, ao responder àquilo com que se depara a partir de sua posição única, o sujeito constrói sua singularidade à medida que avalia o eixo espaço-temporal em que está inserido. Compreendemos, desse modo, que a singularidade – cujo reconhecimento se faz necessário para o agir responsável – também é formada a partir desse agir, ou seja, desse valorar o mundo via determinado tom emotivo-volitivo. Corroborando tal leitura, Simões (2016, p. 119) entende que Bakhtin,

[...] em sua filosofia do ato, [...] sinaliza a tonalidade emocional-volitiva também como condição existencial, uma vez que, responsável que é por seus atos concretos no mundo vivido, o pensamento do sujeito não pode se abster da dimensão emocional-volitiva do acontecimento do ser, sendo, portanto, um pensamento participativo, com o qual ele valora o mundo. Surge, assim, nesta perspectiva, o componente axiológico para a existência.

Consequentemente, os valores reconhecidos mediante o tom emotivo-volitivo são distintos para cada um, o que não implica, contudo, contradição entre tais valores ou, como refere Bakhtin (2010a, p. 105), entre contextos valorativos singulares e afirmados. Diante disso, o pensador russo menciona que

[...] eu, na minha singularidade e unidade, devo assumir uma atitude emotivo-volitiva particular em relação à humanidade histórica, devo afirmá-la como

tendo realmente valor para mim, e fazendo isso, por consequência, tudo o que tem valor para ela se tornará válido também para mim.

Nesse viés, ao entrar em relação com os valores da humanidade histórica, o ser assume determinado tom emotivo-volitivo ante tais valores. Por essa razão, não se trata de avaliar o conteúdo-sentido desses valores em si, de forma abstrata, mas de correlacionar tal conteúdo com o contexto único de existência de um ser singular e real. Assim, tal correlação, isto é, tal reconhecimento de valores, “[...] torna-se reconhecimento (*uznanie*) que me obriga responsavelmente” (Bakhtin, 2010a, p. 108, grifo do autor), isto é, que me obriga a agir no mundo. E esse

[...] mundo em que o ato realmente se desenvolve é um mundo unitário e singular concretamente vivido: é um mundo visível, audível, tangível, pensável, inteiramente permeado pelos tons emotivo-volitivos da validade de valores assumidos como tais. É isso que garante a realidade da singularidade unitária deste mundo – a singularidade não relativa ao conteúdo-sentido, mas a singularidade emotivo-volitiva (Bakhtin, 2010a, p. 117-118).

A partir disso, compreendemos que o conteúdo-sentido depende da relação (de emoção-volição) com o ser real para que integre o ato, não sendo, portanto, autossuficiente. Desse modo, a singularidade não pode ser dada pelo conteúdo, mas apenas pela forma como tal conteúdo é valorado e incorporado ao existir-evento. Bakhtin (2010a) retoma aqui justamente a discussão sobre a construção da singularidade: tal posição singular é dada ao nascermos e, ao mesmo tempo, é sustentada/construída/afirmada quando avaliamos em tons emotivo-volitivos os valores apresentados a nós. A dimensão valorativa do sujeito constitui, dessa maneira, “[...] o caminho que permite ao ser seu acontecimento” (Simões, 2016, p. 121), instaurando o que Sobral (2019, p. 85) denomina *paradoxo da singularidade*, que se refere ao “[...] fato de ela me ser ‘dada’ como potência, mas só poder existir se eu agir para realizá-la efetivamente”. Assim, à medida que interagimos e concedemos valor ao que nos cerca, vamos constituindo nossa posição no mundo, posição essa que é única e insubstituível.

5 OUTROS CONCEITOS CENTRAIS PARA A TEORIA DIALÓGICA DA LINGUAGEM E SUAS RELAÇÕES COM A OBRA INAUGURAL

Neste capítulo, procuramos conceituar algumas noções que figuram como centrais para compreender os pressupostos da abordagem cunhada por Bakhtin e pelo Círculo. Além disso, buscamos entender as relações que tais conceitos guardam com a noção de singularidade, conforme exposta em *Para uma filosofia do ato responsável*.

5.1 Polifonia

O conceito de polifonia aparece inicialmente na produção do Círculo de Bakhtin em *Problemas da criação de Dostoiévski* (1929), obra que foi reescrita e reeditada em 1963 com o título de *Problemas da poética de Dostoiévski*. Neste estudo, as considerações concernentes à noção de polifonia pautam-se na obra revisada, publicada na década de 60, justamente por esta ser oriunda de uma reflexão tardia do próprio Bakhtin, o que permite inferir que tal obra apresente uma perspectiva aprimorada e aprofundada do conceito pensado inicialmente nos anos 20.

Em *Problemas da poética de Dostoiévski*, Bakhtin (2010d)¹⁰ defende a tese de que Dostoiévski criou um tipo de pensamento artístico inexistente até então: o polifônico¹¹. Ainda que elementos polifônicos pudessem estar presentes em obras de outros autores, como Rabelais, Cervantes e Shakespeare, é somente em Dostoiévski que a polifonia se apresenta como autêntica, contemplando todos os traços desse tipo de construção artística, em que há uma “[...] peculiaridade estrutural, [...] definida por uma mudança na posição classicamente ocupada pelo autor no romance europeu” (Lopes, 2011, p. 35).

Nos romances desse autor, “*A multiplicidade de vozes e consciências independentes e imiscíveis e a autêntica polifonia de vozes plenivalentes constituem, de fato, a peculiaridade fundamental*” (Bakhtin, 2010d, p. 4, grifo do autor). Assim, as

¹⁰ Para este estudo, utilizamos a edição mais recente disponível até o momento em língua portuguesa. Trata-se da quinta edição revista, publicada em 2010 pela Forense Universitária e traduzida diretamente do russo por Paulo Bezerra.

¹¹ O termo *polifonia* é oriundo originalmente da área da Música, sendo empregado para conceituar uma “[...] composição que produz uma textura específica de sons, em que duas ou mais vozes se desenvolvem e se misturam, preservando um caráter melódico e rítmico individualizado” (Oliveira, 2011, p. 166), isto é, “[...] o efeito obtido pela sobreposição de várias linhas melódicas independentes, mas harmonicamente relacionadas” (Tezza, 2002, p. 90).

personagens integrantes desses romances não constituem somente objetos do discurso do autor, mas sujeitos desse discurso que o significam por si só. Nesse sentido, no plano artístico dostoievskiano, a consciência do herói é apresentada como a consciência do outro, sem, contudo, ser objetificada, isto é, sem ser tomada como um objeto da consciência do autor. Tem-se, portanto, personagens com vozes que se estruturam da mesma forma que se estrutura a voz do autor, instaurando o que Bakhtin (2010d) denomina de uma independência excepcional, já que a palavra da personagem figura ao lado da palavra do autor, relacionando-se com ela e com as palavras igualmente plenivalentes das outras personagens.

Ao tratar desse tipo de construção narrativa, Bakhtin (2010d) por vezes utiliza os termos *voz*, *palavra* e *discurso* como sinônimos, entendendo as personagens que compõem o romance polifônico como sujeitos com direitos reconhecidos, isto é, com direito à sua própria voz, e não como objetos que apenas respondem aos interesses do autor e, por conseguinte, refletem esses interesses em sua voz. Diante disso, Dostoiévski parece se propor, na concepção bakhtiniana, a construir em seus romances um mundo polifônico em oposição ao mundo homofônico do romance tradicional, em que as diferentes vozes aparecem a serviço da voz do autor¹².

Assim,

O universo dostoievskiano é profundamente personalista. Ele adota e interpreta todo pensamento como posição do homem [...]. Através dessa consciência concreta materializada, na *voz viva do homem integral* a série lógica se incorpora à unidade do acontecimento a ser representado. Incorporada ao acontecimento, a própria ideia se torna factual e assume o caráter especial de “ideia-sentimento”, “ideia-força” (Bakhtin, 2010d, p. 8, grifo do autor).

Tem-se, a partir dessa representação das ideias como posição de alguém, “[...] a afirmação do ‘eu’ do outro não como objeto, mas como outro sujeito” (Bakhtin, 2010d, p. 10). Nessa perspectiva, Bakhtin entende que Dostoiévski, em seus romances, mostra o valor da individualidade do outro, sem, para isso, fundir tal individualidade à sua própria voz e sem objetificá-la, instaurando uma liberdade e uma independência da voz das personagens em relação à voz do autor e a uma possível definição conclusiva oriunda do autor. Nesse sentido, Bakhtin (2010d, p. 17) afirma que, no romance polifônico, diferentes formas de ver e avaliar o mundo se apresentam

¹² Devido ao escopo deste estudo, não abordaremos o romance homofônico em suas peculiaridades; apresentaremos apenas alguns elementos desse tipo de narrativa que contribuam para a compreensão da especificidade do romance polifônico.

em um mesmo plano, instituindo uma “[...] multiplicidade de centros-consciências não reduzidos a um denominador ideológico”, de modo que “[...] cada opinião se torna de fato um ser vivo e é inseparável da voz humana materializada. Inserida no contexto sistêmico-monológico abstrato, ela deixa de ser o que é”. Pode-se afirmar, assim, que “[...] para Dostoiévski não há ideias, pensamentos e teses que não sejam de ninguém, que existam ‘em si’” (Bakhtin, 2010d, p. 35).

Abre-se espaço, dessa forma, para que as próprias personagens apresentem a si mesmas, o que normalmente acontece por meio de diálogos, sejam microdiálogos dentro de uma única consciência, sejam diálogos entre as personagens; trata-se da “[...] representação do homem interior e, conseqüentemente, do acontecimento que relaciona homens interiores” (Bakhtin, 2010d, p. 13) em um plano concreto e dialógico. Portanto, Dostoiévski apresenta várias consciências plenivalentes com seus horizontes, isto é, várias perspectivas equivalentes e plenas, que se combinam formando a unidade do romance polifônico. Esse romance

Não se constrói como o todo de uma consciência que assumiu, em forma objetificada, outras consciências, mas como o todo da interação entre várias consciências, dentre as quais nenhuma se converteu definitivamente em objeto de outra. Essa interação não dá ao contemplador a base para a objetivação de todo um evento [...], mas faz dele participante (Bakhtin, 2010d, p. 18-19).

Constrói-se, assim, uma nova posição de autor, que mantém as diferentes vozes mobilizadas para a construção da narrativa independentes, combinando-as em uma unidade polifônica, em que a representação artística da realidade aborda o ponto de vista a partir do qual o herói contempla o mundo. Desse modo, um dos aspectos que caracteriza o romance polifônico na perspectiva bakhtiniana é o que poderíamos denominar de *independência das personagens em relação ao autor*, de modo que não existem “[...] escravos mudos [...], mas pessoas livres, capazes de colocar-se lado a lado com seu criador, de discordar dele e até rebelar-se contra ele” (Bakhtin, 2010d, p. 4). Logo, as personagens não se fundem com o autor, da mesma forma como não se tornam um veículo para a voz deste. Dostoiévski era capaz de representar a voz da personagem, conservando sua plenivalência, sem afirmar nem se fundir com sua própria voz.

Nesse sentido, a palavra do autor sobre a personagem (também denominada *herói*) é organizada no romance dostoiévskiano como palavra sobre alguém presente, que escuta o autor e que pode lhe responder (Bakhtin, 2010d). Isso faz com que o

autor não fale do herói, mas com o herói, de maneira que “[...] tudo deve ser *sentido* como discurso *acerca de um presente*, e não acerca de um ausente, como discurso da ‘segunda’ pessoa e não da terceira” (Bakhtin, 2010d, p. 73, grifo do autor).

Nesse cenário, não é o autor que fornece a definição da personagem, apresentando-a como um ser pronto e concluído, mas é a própria personagem que enuncia a si mesma: o autor “[...] introduz tudo no campo de visão da própria personagem” (Bakhtin, 2010d, p. 53). Dessa forma, Dostoiévski

[...] não constrói a personagem como palavras estranhas a ela, como definições neutras; ele não constrói um caráter, um tipo, um temperamento nem, em geral, uma imagem objetiva do herói. Ele constrói precisamente a *palavra* do herói sobre si mesmo e sobre o seu mundo (Bakhtin, 2010d, p. 60, grifo do autor).

Assim, as características e os aspectos que, no romance homofônico, por exemplo, definiriam a personagem como uma imagem acabada e sentenciada da realidade passam a constituir, no romance polifônico, material da autoconsciência da personagem, não havendo uma única palavra que a personagem não possa dizer por si mesma. Tal postura inovadora faz com que o romance polifônico abandone a perspectiva monológica presente na criação artística e possa ser entendido como um romance dialógico.

Desse modo, na construção narrativa de Dostoiévski, não está em cena quem é a personagem, mas como ela adquire consciência acerca de si mesma e do mundo ao seu redor. Nesse tipo de construção, o autor não mais se apresenta “[...] como tendo um excedente de visão em relação às personagens, excedente este que lhe permite completá-las, mas caracteriza-se por colocar sua voz ao lado da voz do herói” (Lopes, 2011, p. 93). Nesse sentido, Bakhtin (2010d, p. 55) afirma que

Dostoiévski realizou uma espécie de revolução copernicana em pequenas proporções, convertendo em momento de autodefinição do herói o que era definição sólida e conclusiva do autor. [...] O dominante de toda a visão e construção artística deslocou-se [...]. Além da realidade da própria personagem, o mundo exterior que a rodeia e os costumes se inserem no processo de autoconsciência, transferem-se do campo de visão do autor para o campo de visão da personagem.

Dessa forma, pode-se dizer que a visão propiciada pelo autor no romance polifônico se volta para a autoconsciência das personagens e para a inconclusibilidade dessa autoconsciência, o que exige uma posição nova do autor em relação às personagens. Tendo isso em vista, Bakhtin (2010d, p. 326) observa que essa

inconclusibilidade é colocada em foco, já que “Quem tem princípio e fim, nascimento e morte são o homem, o destino, mas não a consciência, que é infinita por sua natureza, que só se revela de dentro para fora, ou seja, apenas para a sua própria consciência” – “O princípio e o fim estão situados no mundo objetivo (e objetificado) para os outros, e não para aquele que toma consciência”. Ou seja, da perspectiva de quem toma consciência, não é possível situar o início ou o fim desse processo, pois o ser já e só conhece a si mesmo consciente. Logo, uma conclusão e um fechamento desse ser representado só poderiam ocorrer se o autor o tomasse como alguém visto e definido de fora, e não como alguém que define a si mesmo, como ocorre nos romances de Dostoiévski.

É preciso ressaltar, também, que tal autodefinição só ocorre em interação com o outro. E essa interação no enredo parece contribuir justamente para o encontro da verdade pelo herói, isto é, da verdade de sua própria consciência. Bakhtin (2010d) menciona que é justamente o foco na autoconsciência que exige uma posição nova do autor em relação ao herói.

Não há, em Dostoiévski¹³, uma postura objetificante do autor voltada à personagem, que permitiria concluir e fornecer um acabamento a essa personagem – como ocorre nos romances monológicos, em que a atitude conclusiva do autor objetifica e coisifica todo ponto de vista que não coincida com o seu, transformando o mundo representado em um objeto sem voz dessa conclusão. No romance monológico, tudo

[...] é parte de um mesmo mundo objetivo, visto e representado *de uma mesma posição do autor*. O campo de visão do autor nunca se cruza nem se choca dialogicamente com os campos de visão-aspectos das personagens; a palavra do autor nunca sente a resistência de uma possível palavra da personagem que possa focalizar o mesmo objeto de maneira diferente, a seu modo, ou seja, do ponto de vista de sua própria *verdade* (Bakhtin, 2010d, p. 81, grifo do autor).

Conforme observa Lopes (2011), a perspectiva monológica associa-se justamente à indiscutibilidade das verdades veiculadas por um tipo de discurso, o que permite o acabamento das personagens, bem como o apagamento dos seus universos individuais e sua sujeição ao horizonte do autor. Assim, o romance

¹³ Sempre que fizermos referência a Dostoiévski neste texto, estaremos considerando apenas os romances do autor, pois, conforme entende Bakhtin (2010d), a verdadeira polifonia só pode ser vista em sua prosa romanesca, ainda que possa haver indícios de tal forma de construção narrativa também nas novelas do escritor russo.

monofônico pode ser entendido, na percepção de Soerensen (2009), como possuidor de várias personagens, mas que expressam uma ideologia dominante e, conseqüentemente, uma cosmovisão unificada.

Em Dostoiévski, diferentemente, a palavra do autor contrapõe-se à palavra plena da personagem, que fala por si mesma. Isso parece ocorrer pela perspectiva de que, como observa Bakhtin (2010d, p. 66, grifo do autor), no “[...] *homem sempre há algo, algo que só ele mesmo pode descobrir no ato livre da autoconsciência e do discurso, algo que não está sujeito a uma definição à revelia, exteriorizante*”. Logo, a posição do autor no romance polifônico só pode ser uma posição dialógica, que afirma e reconhece tanto a autonomia quanto a falta de acabamento do herói. Trata-se de um herói livre, com direito à sua própria voz, que não é visto pelo autor como “[...] um ‘ele’ nem um ‘eu’, mas um ‘tu’ plenivalente, isto é, o plenivalente ‘eu’ de um outro (um ‘tu’ és)” (Bakhtin, 2010d, p. 71). Tal posição se afasta, portanto, do romance monológico, em se que nega a existência de outra consciência com igual valor e, conseqüentemente, de outro *eu* isônomo, relegando ao outro a posição de objeto da consciência do autor e nunca de outra consciência.

Diante disso, podemos afirmar que, nos romances de Dostoiévski, a ideia do autor não detém a função de elucidar o mundo representado, situando-se nesse mundo apenas como um posicionamento entre outros posicionamentos, isto é, como uma palavra entre outras palavras (Bakhtin, 2010d). Contudo, é preciso atentar para o fato de que isso não institui uma posição passiva do autor no romance polifônico.

Seria absurdo pensar que nos romances de Dostoiévski a consciência do autor não estivesse absolutamente expressa. [...] Mas a função dessa consciência e a forma de seu caráter ativo são diferentes daquelas do romance monológico: a consciência do autor não transforma as consciências dos outros (ou seja, as consciências dos heróis) em objetos nem faz dessas definições acabadas à revelia. Ela sente ao seu lado e diante de si as consciências equipolentes dos outros, tão infinitas e inconclusas quanto ela mesma. Ela reflete e recria não um mundo de objetos, mas precisamente essas consciências dos outros com os seus mundos, recriando-as na sua autêntica *inconclusibilidade* (pois a essência delas reside precisamente nessa inconclusibilidade). Entretanto, não se podem contemplar, analisar e definir as consciências alheias como objetos, como coisas: *comunicar-se* com elas só é possível *dialogicamente*. Pensar nelas implica *conversar com elas* (Bakhtin, 2010d, p. 77, grifo do autor).

Tem-se, assim, a consciência do outro sendo representada no romance dostoiévskiano como uma consciência plenivalente, não emoldurada pela consciência do autor. Há, portanto, uma consciência que está situada fora e ao lado da consciência

do autor, com a qual este estabelece relações dialógicas. Tal perspectiva institui no romance personagens independentes do autor e em igualdade de direitos. “No lugar do absoluto encontramos uma multiplicidade de pontos de vista: os das personagens e o do autor [...] e eles não conhecem privilégios nem hierarquia” (Todorov, 2010, p. XXI).

Nesse sentido, é possível afirmar que tais consciências, na obra de Dostoiévski, são colocadas em interação dialógica, de forma que suas ideias se tornam justamente o objeto da representação artística, revelando-se “[...] não no plano de um sistema (filosófico, científico), mas no plano de um *acontecimento* humano”, em que o dialogismo surge “[...] como forma específica de interação entre consciências isônomas e equivalentes” (Bakhtin, 2010d, p. 319, grifo do autor). Assim, não se trata de combinar os fragmentos extraídos da realidade pelo autor para a construção da unidade do romance como um todo, pois “[...] esses fragmentos satisfazem ao horizonte integral desse ou daquele herói, são assimilados no plano dessa ou daquela consciência” (Bakhtin, 2010d, p. 22). Isso significa que o herói é incorporado ao enredo como um ser personificado e situado na vida, dotado da “[...] roupagem concreta e impenetrável de sua classe ou camada, de sua posição familiar, da sua idade e dos seus fins biográfico-vitais” (Bakhtin, 2010d, p. 118), o que leva Tezza (2003, p. 183) a conceber a

[...] polifonia como uma estrutura complexa cujos heróis (cada um portador de um ponto de vista definido, enraizado numa situação concreta na vida, autônomo e não finalizado com relação ao olhar do narrador) vivem num perpétuo presente, numa coexistência dramática, inacabada e não finalizável.

Logo, no romance dostoiévskiano, cada herói figura no enredo em oposição aos outros heróis e também ao autor como um todo indivisível, e não como uma forma que pode ser desmembrada ponto por ponto ou tese por tese. A ideia não é, assim, o princípio, o motivo ou a conclusão da representação: em Dostoiévski, a ideia é o objeto da representação. Dessa forma,

Ele coloca todas essas personagens em relações mútuas, confronta umas com as outras ou as coloca em oposição recíproca, forçando-as a responderem umas às outras, a se acusarem. Como resultado, seu discurso interior se desenvolve como um drama filosófico, onde as personagens são concepções de vida e mundo personificadas, realizadas no plano real (Bakhtin, 2010d, p. 276).

Portanto, as personagens são apresentadas como pontos de vista específicos sobre o mundo e sobre si mesmas, isto é, como posições valorativas em relação a si mesmas e à realidade circundante. Trata-se, dessa maneira, de representar no romance o que o mundo é para a personagem e o que ela é para si mesma – o ponto de vista da própria personagem sobre si e sobre o mundo. Para fazer isso, Dostoiévski não apresenta um universo de objetos, elucidado e ordenado a partir de seu próprio pensamento, mas um universo de consciências que elucidam umas às outras, ou seja, um mundo de posicionamentos.

Em seus romances, Dostoiévski conjuga, assim, “[...] vozes diferentes, contando diversamente sobre o mesmo tema. Isso constitui precisamente a ‘polifonia’, que desvenda o multifacetado da existência” (Bakhtin, 2010d, p. 38, grifo do autor). Tem-se, desse modo, diferentes vozes que expressam seus posicionamentos, sendo colocadas em um mesmo plano e instituindo vários sistemas de referência a partir dos quais se percebe o mundo, o outro e a si mesmo. Nesse sentido, Bakhtin (2010d, p. 53, grifo do autor) entende que “[...] não são os traços da realidade – da própria personagem e de sua ambiência – que constituem aqueles elementos dos quais se forma a imagem da personagem, mas o *valor* de tais traços para *ela mesma*”.

A partir de uma fusão artística da vida da personagem com sua visão de mundo, Dostoiévski coloca em diálogo diferentes perspectivas sobre um mesmo tema, questionando a noção de verdade como algo universal e impessoal, que pode ser cindida da personagem. Assim, o romance polifônico apresenta uma série de posicionamentos humanos que nunca levam

[...] à *fusão* das vozes e verdades numa verdade *impessoal* una como ocorre no universo monológico. É típico das obras de Dostoiévski não haver semelhantes ideias *particulares*, teses e formulações do tipo de sentenças, máximas, aforismos, etc., que, separadas do contexto e desligadas da voz, conservem em forma impessoal a sua significação semântica (Bakhtin, 2010d, p. 108, grifo do autor).

Por essa razão, os significados concreto-semânticos ou lógicos precisam converter-se em posições de diferentes sujeitos, expressas pela linguagem, para que sejam integrados ao romance. Logo, para Dostoiévski, a verdade só pode constituir objeto de uma visão ativa, estando diretamente associada a determinada personagem, e não a uma noção de conhecimento abstrato sobre o mundo. Isso distancia o universo dostoiévskiano do universo monológico, em que o importante é que uma ideia verdadeira seja expressa, independentemente de quem o faça e em

que circunstâncias. Nesse caso, a interação entre consciências é impossível: “Existe um sujeito que domina a verdade e ensina e outro que comete erros, ou seja, é o diálogo pedagógico que predomina nesse universo” (Lopes, 2011, p. 54). No romance monológico, as ideias não são de ninguém, e o herói surge como um mero agente dessas ideias: tem-se ideias verdadeiras que tendem para um contexto sistêmico-monológico impessoal.

Nessa perspectiva, pode-se dizer que a verdade não conhece consciências individuais, pois o “[...] único princípio de individualização cognitiva que o individualismo conhece é o *erro*. Ao indivíduo não se fixa qualquer juízo verdadeiro; este se basta a um certo contexto sistêmico monológico uno” (Bakhtin, 2010d, p. 90, grifo do autor). Diferentemente, para Dostoiévski, não existiria essa dualidade entre a *ideia particular* e o *sistema* concreto uno de ideias, porque não há “[...] ideias particulares, afirmações e teses que por si mesmas podem ser verdadeiras ou falsas, dependendo da relação entre elas e o objeto e independentemente de quem seja o seu agente, da pessoa a quem elas pertençam” (Bakhtin, 2010d, p. 104). No romance monológico,

Essas ideias concreto-verdadeiras “sem dono” se reúnem numa unidade sistêmica de ordem concreta. Nessa unidade sistêmica, as ideias entram em contato e relação entre si em base concreta. A ideia se basta ao sistema como totalidade definitiva e o sistema é constituído de ideias particulares como elementos (Bakhtin, 2010d, p. 104).

Para Dostoiévski, não existem ideias de ninguém, pois cada ideia representa o ser humano em seu todo, o qual chega à sua própria verdade somente por meio do diálogo, seja consigo mesmo, seja com as outras personagens que compõem o romance. Assim, a busca e o encontro da verdade ocorrem por meio do fenômeno da interação entre consciências plenivalentes. Nos romances dostoiévskianos, as personagens, para responderem à pergunta “quem sou eu?”, buscam “[...] encontrar sua voz e orientá-la entre outras vozes, combiná-la com umas, contrapô-la a outras ou separar a sua voz da outra à qual se funde imperceptivelmente” (Bakhtin, 2010d, p. 277), sendo essa a tarefa essencial a que se propõem. Nesse sentido, entende-se que a personagem não consegue se tornar um eu para si sem o outro, devendo encontrar a si mesma no outro e encontrar o outro em si, já que a tomada de consciência de si própria só pode ocorrer por meio do outro, isto é, da interação com outra consciência. O eu só pode compreender a si mesmo juntamente com o outro e

com o reconhecimento desse eu pelo outro (Pires; Tamanini-Adames, 2010). Trata-se de uma perspectiva que percebe o outro como constitutivo do eu e o eu como constitutivo do outro.

Nesse cenário, nos romances polifônicos, a própria existência da ideia e, conseqüentemente, da verdade depende do outro, pois

A ideia não vive na consciência individual isolada de um homem: mantendo-se apenas nessa consciência ela degenera e morre. Somente quando contrai relações dialógicas essenciais com as ideias dos *outros* é que a ideia começa a ter vida, isto é, a formar-se, desenvolver-se, encontrar e renovar sua expressão verbal, gerar novas ideias. O pensamento humano só se torna pensamento autêntico, isto é, ideia, sob as condições de um contato vivo com o pensamento dos outros, materializado na voz dos outros, ou seja, na consciência dos outros expressa na palavra. É no ponto desse contato entre vozes-consciências que nasce e vive a ideia. [...] A ideia é um *acontecimento vivo*, que irrompe no ponto de contato dialogado entre duas ou várias consciências (Bakhtin, 2010d, p. 98, grifo do autor).

Dessa maneira, nas obras de Dostoiévski, abre-se espaço para o cruzamento de ideias, que ocorre mediante o diálogo, fazendo com que essas ideias sejam expressas por várias vozes que não se misturam e soem de forma diferente a depender da personagem que as enuncia. Entretanto, é preciso ressaltar que o objeto de tais romances não consiste nas ideias como neutras e idênticas a si mesmas, mas justamente na “[...] *passagem do tema por muitas e diferentes vozes, a polifonia* de princípio e, por assim dizer, irrevogável, e a *dissonância* do tema. [...] Considere-se que o objeto fundamental da sua representação é o próprio discurso, e precisamente o discurso *plenissignificativo*” (Bakhtin, 2010d, p. 310, grifo do autor).

Trata-se, assim, de atentar, conforme observa Bakhtin (2010d), à própria distribuição das vozes e à sua interação no romance, ou seja, à realização do enredo em muitas e diferentes vozes, à multiplicidade essencial e inalienável de vozes e à sua diversidade. Isso ocorre pois, nessa perspectiva, o indivíduo só é acessível mediante um enfoque dialógico, que lhe permite responder por si mesmo e se revelar livremente. Logo, no mundo criado por Dostoiévski,

[...] todos e tudo devem conhecer uns aos outros e um sobre o outro, devem entrar em contato, encontrar-se cara a cara e *entabular conversação* um com o outro. Tudo deve refletir-se mutuamente e enfocar-se mutuamente pelo diálogo. Por isso tudo o que está separado e distante deve ser aproximado num ‘ponto’ espaçotemporal. [...] O homem nunca encontrará sua plenitude apenas em si mesmo (Bakhtin, 2010d, p. 205, grifo do autor).

A partir disso, é possível compreender a importância de o romance polifônico assentar-se em um mesmo plano em que se entrecruzam diferentes vozes. A existência desse plano comum é o que possibilita que tais vozes sejam postas em diálogo, situando-se em relação de contraponto, assim como ocorre na música (universo do qual advém o termo *polifonia*), pois, para Dostoiévski, não existe consciência sem diálogo. Nessa perspectiva, uma “[...] só voz nada termina e nada resolve. Duas vozes são o mínimo de vida, o mínimo de existência”, expressa pela “[...] contraposição do homem ao homem como contraposição do ‘eu’ ao ‘outro’” (Bakhtin, 2010d, p. 293). Tem-se, assim, visões de mundo contraditórias que são personificadas em vozes e postas em diálogo, de forma que todas as personagens centrais do romance polifônico escutam “[...] tudo o que os outros dizem a seu respeito e a todas respondem (sobre elas nada é dito à revelia ou a portas fechadas). E o autor é apenas um participante do diálogo (o seu organizador)” (Bakhtin, 2010d, p. 333).

Logo, no universo dostoiévskiano, o que se representa é a interação de muitas consciências, não à luz de uma só consciência (do autor), que tudo conclui e resolve, mas à luz justamente dessas várias consciências isônomas e plenas. Dessa forma, o objeto de uma consciência “[...] não é outro *homem*, mas outra consciência investida de plenos direitos e situada ao lado da minha e só em relação à qual minha própria consciência pode existir” (Bakhtin, 2010d, p. 324, grifo do autor). Nesse universo, portanto, cada personagem ocupa uma posição equipolente em relação às outras personagens e em relação ao autor, o qual atua como um organizador e participante desse diálogo, não reservando a si a última palavra, mas refletindo no romance justamente a natureza dialógica da vida e do pensamento humano.

Por essa razão, não há, no romance polifônico um denominador comum ou um discurso dominante, que determine o estilo e o tom da narrativa. Pelo mesmo motivo, o discurso do autor não pode fechar e concluir o discurso das personagens; pode apenas se dirigir a esse discurso e se colocar em diálogo com ele. Assim, a posição ocupada pelo autor no romance de Dostoiévski

[...] exclui toda e qualquer unilateralidade, a seriedade dogmática, não permite a absolutização de nenhum ponto de vista, de nenhum polo da vida e da ideia. Toda a seriedade unilateral (da vida e da ideia) e toda a ênfase unilateral se reservam aos heróis, mas o autor, provocando o choque de todos eles no “grande diálogo”, não coloca um ponto final conclusivo. [...] *no mundo ainda não ocorreu nada definitivo, a última palavra do mundo e sobre o mundo ainda não foi pronunciada, o mundo é aberto e livre, tudo ainda está por vir e sempre estará por vir* (Bakhtin, 2010d, p. 191, grifo do autor).

Pode-se dizer, dessa forma, que, “[...] não existe a criação como pressuposto, pois o mundo é criado a cada vez – na comunicação, no encontro, em nossos esforços para escutarmos uns aos outros” (Gachev, 1991 *apud* Emerson, 2003, p. 197), o que explica parte da inconclusibilidade no romance polifônico. Nesse sentido, Dostoiévski não reserva para si nenhum excedente de visão substancial em relação às personagens, mas apenas o mínimo necessário para a condução da narração, de modo que o discurso do autor se apresenta como um discurso entre outros discursos. Assim, não se trata de expressar no romance relações lógicas ou concreto-semânticas; trata-se precisamente de personificá-las em enunciados, convertendo-as, conforme esclarece Bakhtin (2010d), em posições de diferentes sujeitos expressas por meio da linguagem, para que entre tais enunciados surjam relações dialógicas. O que Dostoiévski traz à tona em seus romances parece ser, portanto, justamente a materialização dessas relações lógicas e concreto-semânticas em discurso, sendo proferidas por enunciados que expressam a posição de seu criador, “[...] uma posição determinada diante da qual se pode reagir dialogicamente” (Bakhtin, 2010d, p. 210), já que a interação entre consciências isônomas figura como o acontecimento fundamental desses romances.

Diante disso, é possível afirmar que

Dominar o homem interior, ver e entendê-lo é impossível fazendo dele objeto de análise neutra indiferente, assim como não se pode dominá-lo fundindo-se com ele, penetrando em seu íntimo. Podemos focalizá-lo e podemos revelá-lo – ou melhor, podemos forçá-lo a revelar-se a si mesmo – somente através da comunicação com ele por via dialógica. Representar o homem interior como o entendia Dostoiévski só é possível representando a comunicação dele com um outro. Somente na comunicação, na interação do homem com o homem revela-se o “homem no homem” para outros ou para si mesmo [...]. Aqui o diálogo não é o limiar da ação, mas a própria ação [...], aqui o homem não apenas se revela exteriormente como se torna, pela primeira vez, aquilo que é (Bakhtin, 2010d, p. 292-293).

Dessa maneira, relações dialógicas autênticas, para Dostoiévski, mostram-se possíveis apenas entre personagens que sejam portadoras de suas próprias verdades, ocupando uma posição significativa em relação ao mundo. Dessarte, o objeto de representação no universo criado por Dostoiévski consiste em diferentes “eus” que possuem consciência e julgam o mundo a partir de seus pontos de vista, isto é, na inter-relação entre esses heróis. Assim, uma das máximas de sua construção narrativa reside justamente em fazer “[...] a mesma palavra passar por

diferentes vozes que se opõem umas às outras” (Bakhtin, 2010d, p. 298) e que estão em absoluta igualdade.

5.1.1 Da singularidade à polifonia

Com base nas conceituações elaboradas e apresentadas nos subitens anteriores, passamos, aqui, a explorar algumas das conexões entrevistas entre as noções de singularidade e polifonia. Em *Para uma filosofia do ato responsável*, Bakhtin (2010a) propõe e discute o conceito de singularidade, explicitando que tanto o sujeito quanto o contexto em que este se encontra são únicos e singulares. Logo, por se tratar de uma conjuntura singular, não seria possível estabelecer um juízo de valor universal *a priori*, válido para todos, e, conseqüentemente, uma única verdade sobre os acontecimentos. De forma similar, em *Problemas da poética de Dostoiévski*, Bakhtin (2010b) explica que Dostoiévski coloca em diálogo diferentes perspectivas sobre um mesmo tema, apresentando uma multiplicidade de pontos de vista e questionando a noção de verdade como algo universal e impessoal, que pode ser cindida da personagem, sem que essas vozes se fundam e sem subjugá-las ao posicionamento do autor. Como esclarece Todorov (2010, p. XIX), Dostoiévski confere à personagem o mesmo peso que confere ao autor, o que traz conseqüências importantes ao romance, “[...] pois já não há, de um lado, a verdade absoluta (do autor) e, de outro, a singularidade da personagem; existem apenas posições singulares, e nenhum lugar para o absoluto”, isto é, existem apenas as *pravdas* assumidas por cada personagem, e não uma *istina* absoluta que paira sobre a narrativa.

Assim, Dostoiévski não conclui ou fecha as personagens de seus romances. Para que esse fechamento ocorresse, seria preciso partir de uma perspectiva monológico-abstrata, isto é, de uma perspectiva que considerasse a existência de uma única verdade, independente do contexto e da personagem a que tal verdade diz respeito. Essa parece ser a razão pela qual, no romance polifônico, não existem ideias destituídas de personagens: a representação da ideia nesse tipo de romance ocorre justamente por meio de personagens que encarnam determinado ponto de vista, personificando-o, sempre a partir do contexto concreto em que se situam.

Podemos afirmar, portanto, que, diferentemente de um mundo teórico que permanece idêntico e igual a si mesmo independentemente da singularidade dos sujeitos envolvidos, sendo, assim, incapaz de apreender o ato em sua totalidade, o

mundo no romance polifônico instaura um cenário em que o autor não é indiferente à singularidade da personagem, sendo afetado por ela por meio do diálogo. Por esse motivo, nas obras de Dostoiévski, o autor fala com a personagem considerando-a alguém presente, que pode responder e, assim, afetar a constituição do próprio autor e das outras personagens – logo, a personagem não é tratada como um objeto, que pode ser visto de fora e concluído, mas como outro ser, que possui sua própria visão de mundo.

A esse respeito, cabe observar, ainda, como expõe Bakhtin (2010a) em *Para uma filosofia do ato responsável*, que apenas da ótica daquele que age é possível compreender o ato em sua totalidade. Logo, quem vê de fora não se mostra capaz dessa compreensão. Faz-se necessário, assim, uma vez que não é possível explicar o ato de alguém sem que isso ocorra de uma ótica meramente abstrata e conteudista, dialogar com esse alguém, tratando-o como um *tu*, que parece ser o que faz o autor nos romances de Dostoiévski ao dialogar com as personagens.

Como menciona Emerson (2003, p. 192),

[...] se existisse um único padrão unitário para julgar todos os atos, seria fácil mapear a vida moral (ou imoral). Mas, uma vez que esse padrão único não existe, toda consciência individual deve definir suas próprias restrições; deve [...] procurar e defender a verdade tal como é capaz de enxergá-la.

Desse modo, ao deixar que as personagens falem por si mesmas e expressem seus pontos de vista, Dostoiévski concede espaço para que o ato seja contemplado da perspectiva daquele que age, colocando tudo no campo de visão singular da própria personagem. Para Dostoiévski, não existe, assim, uma dualidade entre a ideia particular e o sistema concreto uno de ideias, porque não há “[...] ideias particulares, afirmações e teses que por si mesmas podem ser verdadeiras ou falsas, dependendo da relação entre elas e o objeto e independentemente de quem seja o seu agente, da pessoa a quem elas pertençam” (Bakhtin, 2010d, p. 104). Logo, no romance polifônico, não se trata de representar ideias integrantes de um sistema lógico, que constituem momentos abstratamente universais do ato e da vida, mas de situá-las no plano de um acontecimento humano.

Por não ser indiferente a tal singularidade, o romance dostoiévskiano coloca o herói em diálogo com o autor e com as personagens, porque essa singularidade é – como Bakhtin (2010a) explicita em sua obra inicial – dada, mas também construída a partir da interação com o outro. Assim, Dostoiévski apresenta em um mesmo plano

diferentes personagens dialogando entre si, para que cada uma, por meio desse diálogo que é constitutivo do ser, chegue à sua própria verdade. Isso vai ao encontro do fato de que o *eu-para-mim* se constitui a partir do *eu-para-o-outro*, não havendo uma singularidade inteiramente dada *a priori* e, por conseguinte, uma personagem que se torne um eu para si mesma sem interagir com o outro.

Tendo isso em vista, cabe ressaltar, também, que a singularidade e, por conseguinte, a verdade de cada sujeito se estabelecem em contato e em contraponto com outros sujeitos, contraponto esse que Bakhtin (2010a) nomeia *arquitetônica*. Podemos pensar, então, nessa arquitetura do mundo real apresentada na obra primeira de Bakhtin (2010a), em que o eu e o outro constituem dois centros de valores que se interrelacionam, como representada no romance dostoievskiano, em que um contraponto de vozes com igual valor funda uma arquitetura polifônica que está na base da narrativa.

Nesse sentido, o que Dostoiévski foca em seus romances é a autoconsciência das personagens, a fim de demonstrar o processo de constituição da consciência como visto de *dentro*, isto é, da perspectiva da própria personagem. Tal foco pode ser aproximado do entendimento de Bakhtin (2010a) expresso em *Para uma filosofia do ato responsável* de que apenas o ato considerado a partir de seu interior, isto é, da realidade de quem o vivencia, pode determinar o que é válido para cada sujeito, superando a cisão entre processo e produto.

Entendemos, assim, que a inconclusibilidade do romance polifônico encontra apoio precisamente na construção da autoconsciência, que se forma pelo diálogo, pois – “[...] do ponto de vista do personagem que experimenta os prazeres ou tormentos em causa – os eventos são, é claro, vivenciados como parciais, informes, cognitivamente abertos” (Emerson, 2003, p. 171). Ou seja, da percepção de quem vive, a vida é uma sucessão de atos ininterruptos, que só poderia ser concluída por alguém não participante desse diálogo, o que não ocorre nas obras de Dostoiévski, em que o autor não se coloca como alguém acima, mas ao lado da personagem.

Nos romances de Dostoiévski, conforme entende Bakhtin (2010b, p. 337), o autor representa como personagens centrais apenas “[...] pessoas com quem sua polêmica ainda não terminou (aliás, no mundo ela também não terminou)”. A partir disso, podemos depreender que o que Dostoiévski faz em suas obras é justamente representar esse mundo da vida e do ato, no qual a tensão entre diferentes sujeitos nunca termina e não termina porque a singularidade é tanto dada quanto construída

de forma incessante a partir da interação com os outros. Assim, nos romances polifônicos essa conclusibilidade da personagem não ocorre, posto que o autor se coloca ao lado da personagem, como alguém em igualdade de direitos, mas também porque o recriado reside precisamente na representação dessa construção infinita da singularidade de cada um – personagem na obra e sujeito na vida – e de sua verdade.

Diferentemente da polifonia, o monologismo seria a negação dessa isonomia em relação à verdade, decorrente da compreensão da existência de uma verdade abstrata e sistêmica. O monologismo, no entendimento de Bakhtin (2010b, p. 348), nega a existência de outra consciência “isônimo-responsiva”, isto é, de outra consciência que, assim como a minha, é responsável pelos seus atos (posto que não há álibi) e que é responsável (posto que responde ao outro e dele requer uma resposta). Nesse sistema, do outro “[...] não se espera uma resposta que possa modificar tudo no mundo da minha consciência” (Bakhtin, 2010b, p. 348).

Assim, o autor do romance polifônico, em uma direção oposta ao monologismo, coloca-se na narrativa como alguém que institui relações de diálogo com as personagens, em que um *eu* dialoga com um *tu*. Por isso, a ideia torna-se objeto da representação artística, revelando-se “[...] não no plano de um sistema (filosófico, científico) mas no plano de um *acontecimento humano*” (Bakhtin, 2010b, p. 338, grifo do autor), sendo regulada pelas coordenadas do *eu* e do *outro* e sofrendo refração de diferentes maneiras. Entende-se, assim, que a verdade universal (*istina*) sofre refração à medida que dela alguém se apropria, assumindo-a como uma verdade que é válida para si (*pravda*). Não interessa a Dostoiévski representar teses filosóficas ou visões de mundo que pertençam a um sistema abstrato de valores, isto é, a verdades universais, válidas a todos em qualquer contexto e colocadas fora da correlação eu-outro; interessa, ao contrário, recriar um mundo do qual ele mesmo faz parte, o mundo da interação entre dois sujeitos, pautado e estabelecido a partir da contraposição entre os valores válidos, efetivamente, a cada um, que figuram “[...] como a última posição no mundo em face dos valores supremos” (Bakhtin, 2010b, p. 352), ou seja, em face das verdades universais.

Nessa perspectiva, para Bakhtin (2010b), o autor não ocupa, portanto, uma posição passiva, “[...] que apenas mostra os pontos de vista alheios, as verdades alheias, renunciando inteiramente ao seu ponto de vista, à sua verdade” (p. 339), até mesmo porque essa “[...] posição neutra em relação ao *eu* e ao *outro* é impossível na imagem viva e na idéia ética” (p. 351), isto é, na representação do ser humano que

realiza Dostoiévski e na ação eticamente responsável da vida. “E essa posição única e insubstituível no mundo não pode ser revogada através de uma interpretação conceitual generalizante (e abstrativa)” (Bakhtin, 2010b, p. 351). O que Dostoiévski faz é representar uma reciprocidade entre sua própria verdade, enquanto autor, e a verdade do outro, de modo a enunciar sua verdade e, com isso, interrogar, provocar, responder, concordar ou discordar da verdade das personagens com que dialoga. Assim como na vida, na criação artística dostoiévskiana, a palavra serve como ponte entre o eu e o outro e como expressão da posição ocupada por cada um e das verdades aceitas e refutadas. Nesse sentido, Bakhtin defende que as relações dialógicas são possíveis somente entre quem é portador de sua própria verdade, isto é, de uma posição avaliativa e valorativa de si e do mundo, e, a partir disso, toma decisões, posicionando-se ante o que vivencia desde seu lugar (que é único e insubstituível) e entendendo quais são suas verdades e, conseqüentemente, seus deveres.

Ao afirmar que “A vida é dialógica por natureza” e que “Viver significa participar do diálogo: interrogar, ouvir, responder, concordar, etc.” quando disserta acerca do romance polifônico, Bakhtin (2010b, p. 348) parece indicar justamente essa interface entre a vida e a criação artística, de modo que o diálogo inconcluso do mundo da vida e do ato consiste precisamente no objeto de representação artística de Dostoiévski. Nesse cenário do romance polifônico, em que estão em voga as relações entre o eu e o outro, Dostoiévski não realiza, assim, uma descrição objetiva, como se fosse um terceiro participante ou uma terceira consciência que vê e avalia de fora as relações entre as personagens e, por isso, pode concluí-las a seu bel-prazer com palavras que “[...] a própria personagem não pode escutar, não pode compreender, não pode fazer delas um momento da sua autoconsciência, não pode responder a elas” (Bakhtin, 2010d, p. 352). Trata-se, antes, nas palavras de Bakhtin (2010b, p. 351), “[...] da livre auto-revelação” das personagens, isto é, do ato visto de dentro, da posição de quem o vivencia e age, do eu-para-si.

Assim, no mundo do romance polifônico, em que as personagens são ativamente responsáveis, o autor não poderia concluí-las mesmo se quisesse, porque “Não está preparado o ser cujo sentido o escritor deve revelar” (Bakhtin, 2010b, p. 354). Esse ser, que, quando vem ao mundo, já ocupa uma posição singular, vai ao mesmo tempo construindo e reafirmando essa singularidade em cada ato e em cada encontro com o outro.

É por essa razão, também, que a consciência para si, representada nos romances polifônicos, afirma Bakhtin (2010b, p. 345), “[...] desconhece e não possui a última palavra”. Para quem vivencia o ato, não existe um início e um final para sua consciência: o ser já conhece a si mesmo consciente e assim permanecerá até o último momento de sua vida. Mesmo com a morte, a consciência que percebe a si mesma não pode vivenciar seu próprio fim; a morte e o fim da consciência podem ser objetivados apenas a partir de um olhar externo. Por isso, “Dostoiévski desconhece a morte como processo orgânico que ocorre no homem sem a participação da sua *consciência responsável*”; em seu universo “[...] não há mortes como fato orgânico objetificado, do qual a consciência *responsavelmente ativa* do homem não participe” (Bakhtin, 2010b, p. 356, grifo nosso).

Diante disso, acreditamos que a noção de singularidade possa ser mobilizada para compreender o conceito de polifonia, pois há, como tentamos demonstrar aqui, aspectos que se aproximam nessas duas formulações propostas por Bakhtin. Essa interpretação também encontra apoio em Tezza (2003, p. 182), quando define a polifonia como “[...] uma visão de mundo recriada por Bakhtin a partir do universo de Dostoiévski e diretamente decorrente dele, fortemente influenciada pelo projeto filosófico bakhtiniano dos anos 20”, isto é, pelo projeto exposto em *Para uma filosofia do ato responsável*.

Ao encontro do entendimento de Emerson (2003, p. 153), que via “[...] Bakhtin como pensador que usava a literatura para ilustrar seus princípios filosóficos”, podemos pensar na polifonia como um conceito que, para além da aplicação no estudo de romances, pode atuar como uma noção que auxilia a compreender a vida humana, aspecto este que permeia toda a produção do Círculo e de Bakhtin. Esse posicionamento condiz com outras investigações concernentes à teoria bakhtiniana, como é o caso dos estudos de Clark e Holquist (1998), Lopes (2011) e Oliveira (2011), que percebem o conceito de polifonia como potente para embasar reflexões que ultrapassam o campo da criação literária.

A partir dessas considerações, parece possível aproximar os conceitos de singularidade e polifonia propostos por Bakhtin. Enquanto a singularidade elucida de que forma a verdade é apreendida por cada sujeito, que tem sua singularidade dada, mas também construída na interação com os outros, conferindo-lhe um ponto de vista único sobre o mundo, a polifonia instaura uma equipolência de vozes e coloca em diálogo distintos pontos de vista sobre um mesmo acontecimento, para que a

personagem chegue à sua própria verdade, o que só ocorre na interação com as outras personagens. Parece válido, então, estabelecer uma conexão entre os conceitos de singularidade e polifonia, percebendo a construção artística do romance polifônico como possibilitada por um reconhecimento da singularidade de cada sujeito e, conseqüentemente, de sua isonomia em relação à verdade. Assim, o enfoque dialógico nos romances de Dostoiévski pode ser compreendido como pautado no reconhecimento da existência de outra consciência, com igual valor, que ocorre a partir do diálogo com um *tu*, em que se fala com, e não sobre um *ele*, objetificado, acerca do qual se pode estabelecer um ponto de vista único e conclusivo que vem de fora. Instaura-se, portanto, uma relação de reciprocidade entre a verdade do eu e a verdade do outro.

Tal possibilidade de leitura e associação desses conceitos vai ao encontro da perspectiva de que *Para uma filosofia do ato responsável*, obra que inaugura a noção de singularidade, atua como um projeto de reflexão filosófica que permite compreender proposições posteriores feitas pelo Círculo enquanto um grupo de pensadores e também pelo próprio Bakhtin após a dissolução desse grupo. Nesta seção, estabelecemos uma relação entre singularidade e o conceito de polifonia, pensado por Bakhtin ainda nos anos 20 e retomado em suas produções ulteriores; contudo, acreditamos que essa mesma correlação possa ser instituída também, ainda que em diferentes graus e de distintas formas, com outros conceitos da teoria dialógica da linguagem, tais como enunciado, como tentamos demonstrar a seguir.

5.2 Enunciado

O conceito de enunciado aparece em diferentes escritos produzidos pelo Círculo e por Bakhtin. Neste estudo, as reflexões concernentes à definição de tal conceito se pautam em quatro obras: *O método formal nos estudos literários: introdução crítica a uma poética sociológica* (1928), de Medviédev; *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem* (1929); de Volóchinov; *A palavra na vida e a palavra na poesia*, com ênfase ao capítulo denominado “Estilística do discurso literário II: a construção do enunciado” (1930), de Volóchinov; e *Os gêneros do discurso* (1952-1953), de Bakhtin.

Para iniciarmos a tarefa de definir o conceito de enunciado na perspectiva bakhtiniana, precisamos, antes, situar a relação que esse conceito guarda com a

noção de linguagem, fulcral para os objetivos a que se propõe esta investigação. Na ótica do Círculo e de Bakhtin, enunciado e linguagem estão intimamente conectados, pois

A realidade efetiva da linguagem não é o sistema abstrato de formas linguísticas nem o enunciado monológico isolado, tampouco o ato psicofisiológico de sua realização, mas o acontecimento social da interação discursiva que ocorre por meio de um ou de vários enunciados (Volóchinov, 2018, p. 218-219, grifo do autor).

Aqui, Volóchinov (2018) apresenta uma proposição que se contrapõe à noção de língua saussuriana como um sistema abstrato de signos, conforme presente no *Curso de Linguística Geral*¹⁴ (Saussure, 2006), para defender a ideia de que a linguagem se manifesta sempre por meio de enunciados, isto é, por meio de interações discursivas que ocorrem em determinado tempo e espaço e que são proferidas¹⁵ por determinados sujeitos. Tal perspectiva é instada também por Bakhtin, ao asseverar que “O emprego da língua efetua-se em forma de enunciados (orais e escritos) concretos e únicos, proferidos pelos integrantes desse ou daquele campo da atividade humana” (Bakhtin, 2016, p. 11). Para o pensador russo, a língua é aprendida mediante enunciados concretos daqueles que estão ao nosso redor em situações reais de comunicação discursiva, motivo pelo qual, na perspectiva bakhtiniana, aprender a interagir pela fala consiste em saber construir enunciados na forma de determinado gênero, tendo em vista as relações histórico-sociais estabelecidas em cada contexto de produção. Notamos, assim, que ambas as noções – linguagem e enunciado – não podem ser cindidas na ótica dos integrantes do Círculo, já que o enunciado seria a forma de apresentação da linguagem.¹⁶

Nesse sentido, não podemos entender a construção de um enunciado sem considerar que ele é uma unidade real do discurso e, portanto, está associado a certo contexto e a certos sujeitos, ou seja, a pessoas reais que interagem discursivamente

¹⁴ A primeira edição dessa obra data de 1916.

¹⁵ Cabe, aqui, uma ressalva: o termo “proferir” utilizado ao longo deste estudo para fazer referência a “enunciar” não se restringe às línguas orais, incluindo, também, aquelas gestuais, como a Língua Brasileira de Sinais (Libras).

¹⁶ Por essa razão, ainda que busquemos, neste momento, centrar nossa atenção no conceito de enunciado, algumas vezes discorreremos colateralmente sobre o conceito de linguagem, haja vista a estreita conexão entre eles. Da mesma forma, será necessário fazer menção ao conceito de gêneros do discurso, uma vez que, na ótica bakhtiniana, gêneros são tipos relativamente estáveis de enunciados. Tal inter-relação vai ao encontro da percepção de Brait e Melo (2008), para quem as possibilidades de leitura e interpretação de um conceito bakhtiniano adquirem sentido apenas na articulação com outros conceitos da teoria dialógica da linguagem.

em um tempo e um espaço definidos. Isso implica que todo enunciado é constituído de uma parte verbal e de uma parte extraverbal, sem a qual, como salienta Volóchinov (2019b, p. 269), “[...] não é possível compreender o próprio enunciado”. Nessa perspectiva, todo enunciado carrega um vínculo com uma situação extraverbal imediata, isto é, com as condições em que o enunciado em questão emergiu, e com a situação social mais ampla. Um enunciado não pode, assim, ser explicado fora do vínculo com a situação concreta que lhe deu origem, ou seja, fora da realidade externa.

Para tornar mais didática a compreensão dessas partes que formam um enunciado, recorreremos a um exemplo trazido pelo próprio Volóchinov (2019b, p. 283): “O homem de barbicha branca, sentado à mesa, depois de um minuto de silêncio disse: ‘É!’. O jovem em pé à sua frente enrubesceu, deu-lhe as costas e foi embora”. Nesse caso, nenhuma análise da parte estritamente verbal do enunciado “É!” seria suficiente para que apreendêssemos o significado dessa interação. E é precisamente por desconhecermos a parte extraverbal que não somos capazes de determinar o sentido da parte verbal: não sabemos onde nem quando ocorre essa interação, tampouco conhecemos seu objeto ou a relação dos interlocutores com esse objeto. Contudo, suponhamos que esses três elementos se tornem conhecidos:

[...] o acontecimento se dá junto à mesa de um examinador; o examinado não responde a nenhuma das questões mais simples feitas a ele; o examinador, em tom de reprovação e de uma certa lástima, pronuncia “É!”; o examinado compreende que foi reprovado, fica com vergonha e vai embora (Volóchinov, 2019b, p. 284).

Agora, o sentido antes incógnito do enunciado pode ser compreendido, pois foram esclarecidos os elementos extraverbais que o integram. Tais elementos – onde e quando se enuncia, sobre o que se enuncia e qual é a avaliação dos interlocutores acerca do objeto da enunciação – compõem o que Volóchinov (2019b) denomina de situação. Assim, uma mesma materialidade linguística pode ter diferentes sentidos a depender da situação que a originou.

Além da situação, há outro elemento que integra a parte extraverbal de um enunciado: o auditório, pois todo enunciado leva em conta um ouvinte, isto é, sua compreensão e resposta, que consiste, em última instância, na percepção avaliativa desse ouvinte (Volóchinov, 2018). Nossos enunciados são sempre orientados a alguém, de modo que as escolhas necessárias à sua construção, a exemplo inclusive

de aspectos mais basais como sintaxe e estilística, dependem daquele(s) com quem estamos interagindo. Disso decorre o fato de o enunciado ser sempre dialógico: constitui-se a partir da orientação para o outro (Volóchinov, 2019b).

Ao encontro disso, Bakhtin (2016) ressalta que o ouvinte, quando compreende o significado daquilo que o falante disse, ocupa uma posição responsiva: concorda, discorda, nega, desconfia... E essa posição responsiva pode se concretizar das mais diversas maneiras: por meio de uma resposta verbal, por meio do silêncio, por meio de uma ação etc., de forma que, “[...] cedo ou tarde, o que foi ouvido e ativamente entendido responde nos discursos subsequentes ou no comportamento do ouvinte” (Bakhtin, 2016, p. 25). Nessa ótica, “[...] toda compreensão só pode ser uma atividade; [...] todo discurso só pode ser pensado, por conseguinte, como resposta” (Machado, 2008, p. 156).

Há, assim, alguns elementos que caracterizam os enunciados, diferenciando-os das orações. Para Bakhtin (2016), enquanto a oração é concebida como uma unidade da língua, o enunciado é concebido como uma unidade da comunicação verbal, sendo essa passagem – de oração a enunciado – realizada precisamente quando a oração “[...] se torna uma resposta ou uma compreensão responsiva” (Geraldí, 2002, p. 70).

Nesse sentido, um desses elementos caracterizadores do enunciado é o fato de este possuir limites definidos pela alternância dos sujeitos do discurso, isto é, pela alternância dos falantes. O falante termina seu enunciado justamente para ceder lugar à palavra do outro, à compreensão ativamente responsiva desse outro, o que pode ocorrer de variadas formas, dependendo do campo da atividade humana em que a interação ocorre.

Cada enunciado espera, então, uma resposta do outro, seja modificando as crenças, as convicções ou as ações desse outro. Podemos afirmar, desse modo, de acordo com Bakhtin (2016), que um enunciado é capaz de determinar as posições responsivas dos outros. Ao ter contato com determinado enunciado, em algum momento, se houver compreensão, o sujeito irá responder a esse enunciado de alguma maneira, pois

Toda verdadeira compreensão é ativa e possui um embrião de resposta. [...] Compreender um enunciado alheio significa orientar-se em relação a ele, encontrar para ele um lugar devido no contexto correspondente. Em cada palavra de um enunciado correspondido, acrescentamos como que uma camada de nossas palavras responsivas (Volóchinov, 2018, p. 232).

Outra importante característica do enunciado é sua conclusibilidade específica. Tal característica consiste naquilo que permite a alternância dos sujeitos do discurso, já que sinaliza que o falante disse tudo o que queria dizer em determinado momento ou em determinadas condições. A conclusibilidade de um enunciado depende, assim, da possibilidade de responder a ele, isto é, de ocupar uma posição responsiva. E essa inteireza do enunciado – sua conclusibilidade – é determinada, de acordo com Bakhtin (2016), por três elementos: a exauribilidade do objeto e do sentido; o projeto de discurso ou a vontade de discurso do falante; e as formas típicas composicionais de gênero do acabamento.

A exauribilidade semântico-objetual pode ser quase plena em alguns casos, como em pedidos e ordens ou nas respostas a eles, ou pode ser relativa, como no campo científico, por exemplo, em que há um mínimo acabamento que permite ocupar uma posição responsiva.

O objeto é objetivamente inexaurível, mas, ao se tornar *tema* do enunciado (por exemplo, de um trabalho científico), ganha uma relativa conclusibilidade em determinadas condições, em certa situação do problema, em um dado material, em determinados fins colocados pelo autor, isto é, já no âmbito de uma ideia *definida do autor* (Bakhtin, 2016, p. 37, grifo do autor).

Já o segundo elemento, intimamente ligado ao primeiro, diz respeito à intenção ou vontade discursiva do falante, que determina o todo do enunciado, bem como seus limites. De certa forma, o ouvinte ocupa uma posição responsiva porque imagina que o falante já disse aquilo que desejava, ou seja, já concluiu sua ideia.

E o último elemento consiste nos modos de construção discursivos relativamente estáveis de enunciados e está fortemente associado à vontade discursiva do falante. Essa vontade será afetada, entre outros fatores, pela especificidade de dado campo da comunicação discursiva, por considerações semântico-objetuais (temáticas) e pela situação concreta da comunicação discursiva.

Assim, além das formas da língua, o falante leva em conta os modos de combinação dessas formas, ou seja, os gêneros do discurso, que são tipos relativamente estáveis e normativos de enunciado. Dessa maneira, a vontade discursiva ocorre sempre tendo em vista a inteireza do enunciado com base em determinado gênero.

Por fim, Bakhtin (2016, p. 47) discorre sobre uma terceira característica do enunciado: sua relação com o próprio falante e com os outros participantes da

comunicação discursiva, isto é, com determinado campo de atividade humana, porque todo enunciado

[...] se caracteriza, antes de tudo, por certo conteúdo semântico-objetual. A escolha dos meios linguísticos e dos gêneros do discurso é determinada, antes de tudo, pelas tarefas (pela ideia) do sujeito do discurso (ou autor) centradas no objeto e no sentido.

Esse terceiro elemento que determina o enunciado consiste na relação subjetiva emocionalmente valorativa do falante com o conteúdo do objeto e do sentido do enunciado. Trata-se do elemento denominado por Bakhtin (2016) de *expressivo*. Tal elemento, que pode aparecer em maior ou menor grau, sempre determinará a escolha dos recursos lexicais, gramaticais e composicionais empregados pelo falante. Por isso, nenhum enunciado é neutro, mas carrega sempre uma posição valorativa por parte do falante quanto àquilo que enuncia, que é social e histórico. Isso leva Bakhtin (2016, p. 51) a afirmar que “[...] só o contato do significado linguístico com a realidade concreta, só o contato da língua com a realidade, contato esse que se dá no enunciado, gera a centelha da expressão; esta não existe nem no sistema da língua nem na realidade objetiva existente fora de nós”.

Embora haja um significado lexicográfico das palavras que assegure sua compreensão, seu emprego é sempre de índole individual-contextual. Isso significa, conforme entende Bakhtin (2016), que as palavras existem para o falante de três modos distintos: como palavra da língua que não pertence a ninguém; como palavra alheia dos outros; e como minha palavra – aquela com a qual opero/operei em uma situação específica e com determinada intenção discursiva.

Dessa forma,

Em cada época, em cada círculo social, em cada micromundo familiar, de amigos e conhecidos, de colegas, em que o homem cresce e vive, sempre existem enunciados investidos de autoridade que dão o tom, como as obras de arte, ciência, jornalismo político, nas quais as pessoas se baseiam, as quais elas citam, imitam, seguem. Em cada época, e em todos os campos da vida e da atividade, existem determinadas tradições, expressas e conservadas em roupagens verbalizadas: em obras, enunciados, sentenças, etc. [...] Eis por que a experiência discursiva individual de qualquer pessoa se forma e se desenvolve em uma interação constante e contínua com os enunciados individuais dos outros. [...] Nosso discurso, isto é, todos os nossos enunciados (inclusive as obras criadas) é pleno de palavras dos outros, de um grau vário de alteridade ou de assimilabilidade, de um grau vário de aperceptibilidade e de relevância. Essas palavras dos outros trazem consigo a sua expressão, o seu tom valorativo que assimilamos, reelaboramos, e reacentuamos (Bakhtin, 2016, p. 54).

Bakhtin (2016) também explicita que um enunciado sempre dialoga com outros enunciados, de modo que atua, antes de tudo, como uma resposta a esses outros enunciados. Um enunciado ocupa, assim, uma posição definida em dada esfera da comunicação sobre determinado assunto, e só é possível adotar certo posicionamento correlacionando-o com outros pontos de vista. Desse modo, os enunciados consistem em atitudes responsivas a outros enunciados. Por isso, podem constituir certas posições avaliativas, seja por meio de reprodução de trechos de enunciados alheios, seja baseando-se neles ou incorporando certos recursos linguísticos, por exemplo.

Não existe um enunciado sem avaliação. Todo enunciado é antes de tudo uma orientação avaliativa. Por isso, em um enunciado vivo, cada elemento não só significa, mas também avalia. Apenas um elemento abstrato, percebido no sistema da língua e não na estrutura do enunciado, aparece privado de avaliação (Volóchinov, 2018, p. 236).

Tendo isso em vista, Bakhtin (2016, p. 58-59) afirma que, “[...] por mais monológico que seja o enunciado [...] por mais concentrado que esteja no seu objeto, não pode deixar de ser em certa medida também uma resposta àquilo que já foi dito sobre dado objeto, sobre dada questão”. Ao encontro disso, Volóchinov (2018, p. 184) menciona que “Todo enunciado, mesmo que seja escrito e finalizado, responde a algo e orienta-se para uma resposta. Ele é apenas um elo na cadeia ininterrupta de discursos verbais. Todo monumento continua a obra dos antecessores, polemiza com eles, espera por uma compreensão ativa e responsiva”. Isso ocorre, também, porque nossas ideias sobre determinado conteúdo nascem justamente da interação com as ideias dos outros. Nesse sentido, como menciona Grillo (2012, p. 238), o enunciado constitui-se “[...] em uma relação triádica, pois dialoga, necessariamente, com os autores dos enunciados anteriores e com os autores dos enunciados-resposta presumidos”.

Bakhtin (2016) discorre, ainda, sobre um modo de alternância interna dos sujeitos do discurso, que acontece quando o falante cita o enunciado do outro ou parte dele entre aspas ou em itálico. Essa forma de apropriação concede ao enunciado do outro uma dupla valoração: a do autor citado e a do discurso que incorporou esse enunciado. Nesse caso, as relações dialógicas com a palavra do outro são mais aparentes. Apesar disso, em todo e qualquer discurso, verifica-se a presença de palavras alheias, assimiladas de diferentes modos ou graus de alteridade, pois, ainda que os limites precisos de um enunciado sejam determinados pela alternância dos

sujeitos do discurso, internamente, ele reflete o processo do discurso, ou seja, dialoga com outros enunciados e a eles responde em maior ou menor grau. E como o falante não é o primeiro a falar sobre aquele objeto, tema de seu enunciado,

[...] o próprio objeto do seu discurso se torna inevitavelmente um palco de encontro com opiniões de interlocutores imediatos [...] ou com pontos de vista [...] O enunciado está voltado não só para seu objeto mas também para os discursos do outro sobre ele (Bakhtin, 2016, p. 61).

Faz-se importante lembrar, nesse sentido, que o enunciado é criado, em grande parte, em prol das atitudes responsivas que ele gerará, ou seja, levando em conta seu direcionamento ou endereçamento para alguém. Diferentemente das palavras em um dicionário, por exemplo, que são desassistidas de endereçamento e se eximem da relação com o dizer do outro, um enunciado é sempre dito para alguém (Mussio, 2015). Assim, ao compor seu enunciado, o falante define seu destinatário, tentando, de alguma forma, prever e antecipar-se em relação às suas objeções. Esse destinatário, que pode ser real ou presumido (Brait; Melo, 2008), assume diversas faces e determina, em grande medida, a composição do enunciado. Bakhtin (2016, p. 63), crê, então, que o falante, ao construir seu enunciado, considera até que ponto seu destinatário “[...] está a par da situação, dispõe de conhecimentos especiais de um dado campo cultural da comunicação”, bem como suas convicções, suas concepções e seus preconceitos.

Assim, todos os recursos linguísticos que compõem um enunciado são escolhidos pelo falante em função de uma maior ou menor influência do destinatário e da previsão de sua atitude responsiva. Nessa perspectiva, “[...] a expressão verbal – o enunciado – reflete a situação não apenas de modo passivo. Não, ela é sua *solução*, torna-se sua *conclusão avaliativa* e ao mesmo tempo é uma condição necessária do seu *desenvolvimento* ideológico posterior” (Volóchinov, 2019, p. 285, grifo do autor). Por essa razão, um enunciado não pode ser repetido: ele é, como afirma Medviédev (2012), um ato sócio-histórico, que “[...] deriva de discursos proferidos no exato momento da interação social” (Mussio, 2015, p. 182).

Dessa maneira, podemos afirmar que cada enunciado é definido pela alternância dos sujeitos do discurso; pela relação subjetiva emocionalmente valorativa do falante com o conteúdo do enunciado (oriunda da exauribilidade do objeto e do sentido; do projeto de discurso ou da vontade de discurso do falante; e das formas típicas composicionais de gênero do acabamento); e por sua relação com o próprio

falante e com os outros participantes da comunicação discursiva. Tais características definem o enunciado como unidade da comunicação discursiva, isto é, como unidade real de comunicação, e o distinguem de unidades isoladas da língua, como orações. Por esse motivo, na perspectiva de Bakhtin (2016), os tipos relativamente estáveis de enunciado devem ser o ponto de partida de qualquer análise linguística, já que as formas isoladas da língua (aquilo que é repetível – as palavras dicionarizadas) não podem ser compreendidas em seu todo.

Além disso, faz-se necessário considerarmos, conforme explicita Volóchinov (2018), que todo enunciado é composto de dois elementos: o tema e a significação, os quais se inter-relacionam. O tema constitui a expressão da situação histórica concreta que deu origem ao enunciado, sendo, assim como o próprio enunciado, individual e irrepetível. Nessa ótica, o tema não é definido apenas pelas formas linguísticas – isto é, pela parte verbal –, mas também pelos aspectos situacionais – isto é, pela parte extraverbal (Volóchinov, 2018). A significação, por sua vez, concerne aos elementos “[...] *repetíveis e idênticos a si mesmos* em todas as ocorrências” (Volóchinov, 2018, p. 228, grifo do autor). Por isso, pode ser decomposta nos elementos linguísticos que a constituem, diferentemente do tema, que é indivisível.

A esse respeito, Volóchinov (2018, p. 229) cita, ainda, que

O tema é uma *reação da consciência em constituição à formação da existência*. A significação é um *artefato técnico de realização do tema*. Evidentemente, é impossível traçar um limite absoluto e mecânico entre o tema e a significação. Não há tema sem significação, como não há significação sem tema (grifo do autor).

Logo, na abordagem que denominamos hoje de teoria dialógica da linguagem, a significação é elemento necessário à constituição do enunciado, mas não suficiente. Ou seja, partimos dos elementos linguísticos compartilhados pela comunidade de falantes de uma língua – algo que já está dado – para que possamos interagir com nossos interlocutores e, nesse processo interativo, construir nossos enunciados. Ao encontro disso, Geraldini (2002) associa a oração à ordem do dado e o enunciado à ordem do criado. Nessa mesma direção, Medviédov (2012, p. 196) explicita que o tema não advém de uma mera combinação de palavras: por transcender a língua (como materialidade linguística *stricto sensu*), “[...] o tema não está direcionado para a palavra, tomada de forma isolada, nem para a frase e nem para o período, mas para o todo do enunciado como apresentação discursiva”.

Assim, pelo fato de que uma mesma palavra, ou seja, uma mesma significação, é capaz de mobilizar diferentes sentidos a depender do enunciado que integra, podemos afirmar que, “[...] se algum conjunto sonoro tivesse uma única significação inerte e constante, esse conjunto não seria uma palavra, nem um signo, mas apenas um sinal. *A pluralidade de significações é uma propriedade constitutiva da palavra*” (Volóchinov, 2018, p. 230, grifo do autor). Nesse sentido, Volóchinov (2018, p. 231) conclui que, “Na realidade, a significação nada significa, mas possui apenas uma potência, uma possibilidade de significação dentro de um tema concreto”.

Por isso não se pode falar que a significação pertence à palavra como tal. Em sua essência, ela pertence à palavra localizada entre os falantes, ou seja, ela se realiza apenas no processo de uma compreensão ativa e responsiva. [...] A significação é um efeito da interação entre o falante e o ouvinte no material de um dado conjunto sonoro (Volóchinov, 2018, p. 232).

Desse modo, uma mudança na significação é sempre uma reavaliação por parte dos sujeitos: a palavra é transferida de um contexto valorativo para outro. Podemos, portanto, pensar o enunciado “[...] como uma tomada de posição axiológica, como uma resposta ao já dito” (Faraco, 2009, p. 122), o que implica assumir que um enunciado decorre sempre de uma responsividade, isto é, de um ato valorativo do sujeito ante a situação por ele vivenciada em dado momento.

Essas formas de interpretação e apreciação do mundo são evidenciadas por meio da entonação, que expressa uma valoração sobre aquilo com que interagimos (sejam nossos interlocutores, outros seres vivos, objetos ou fenômenos), de maneira que essa interação, ao mesmo tempo que faz referência a algo, expressa a seu respeito uma atitude avaliativa. A entonação constitui, como menciona Amorim (2009, p. 36), uma “[...] marca de valor que se contrapõe a outros valores que se afirmam em um dado contexto”.

Essa marca de valor é entendida, assim, como “[...] a *expressão sonora da avaliação social*” (Volóchinov, 2019b, p. 287, grifo do autor). Ao encontro disso, Volóchinov (2019b) afirma que “A mesma palavra, a mesma expressão, se pronunciadas com entonações diferentes, também adquirem significações diferentes” (p. 287) e que essa entonação consiste justamente no “[...] *som expressivo* da palavra” (p. 286, grifo do autor), isto é, na “[...] *entonação sonora*” (p. 223, grifo do autor).

A entonação pode ser compreendida aqui como um dos elementos definidos por Bakhtin (2016) como caracterizadores do enunciado: o elemento expressivo, que

consiste na relação subjetiva emocionalmente valorativa do falante com o conteúdo do objeto e do sentido do enunciado. Tal elemento é condicionado, assim, “[...] pelo sentido único (tema) e não-repetível do enunciado” (Geraldi, 2002, p. 130), sendo distinto da entonação sintática, por exemplo, apreendida a partir da significação (elementos reiteráveis). Nesse sentido, o tema é realizado, portanto, por meio da entonação, a qual depende da situação e do auditório que permeiam a construção de um enunciado (Volóchinov, 2019b).

Assim, a análise de um enunciado, na perspectiva de Bakhtin e do Círculo, deve levar em consideração o contexto histórico em que este se originou, já que a significação é apenas um potencial de significar no interior de um tema concreto. Conforme bem sintetizam Cavalcante Filho e Torga (2011, p. 2): “[...] o enunciado não pode ser compreendido dissociado das relações sociais que o suscitaram”.

5.2.1 Da singularidade ao enunciado

A partir das considerações efetuadas até aqui, nesta subseção, buscamos estabelecer aproximações entre as noções de singularidade e de enunciado, de modo a evidenciar como o conceito de singularidade, tal como proposto em *Para uma filosofia do ato responsável*, pode ser associado ao de enunciado. Em sua obra inaugural, Bakhtin (2010a, p. 53), ao discutir a impossibilidade de compreender o mundo real do interior de sua transcrição teórica, isto é, sem levar em consideração o sujeito que age, um sujeito singular e único, afirma que, “[...] no momento do ato, o mundo se reestrutura em um instante, a sua verdadeira arquitetura se restabelece, na qual tudo o que é teoricamente concebível não é mais que um aspecto”. Ao encontro disso, temos a perspectiva de que o enunciado, o qual podemos compreender como um ato, depende não somente do sentido possível – ou seja, da significação, que apontaria para os sentidos potenciais das palavras –, mas também, e sobretudo, da realização desse sentido em um contexto específico por um sujeito também singular – ou seja, do tema, que indicaria os sentidos efetivamente mobilizados em determinada interação discursiva. Tem-se, assim, uma confluência entre elementos verbais (significação) e elementos extraverbais (tema) que é realizada pelo sujeito ao enunciar. Logo, “[...] identifica-se a singularidade de um enunciado como o resultado das dinâmicas entre elementos linguísticos e não-linguísticos na construção de um sentido” (Fonseca, 2020, p. 48).

Corroborando tal entendimento, Volóchinov (2018, p. 194) explicita que “A forma linguística é apenas um aspecto isolado de modo abstrato do todo dinâmico do discurso verbal: o enunciado”. Esse aspecto abstrato adquire sua concretude somente em uma situação real de comunicação, até mesmo porque

[...] o objetivo do falante é direcionado a um enunciado concreto pronunciado por ele. Para ele, não se trata da aplicação de uma forma normativa idêntica [...] em um contexto concreto. O centro da gravidade para ele não se encontra na identidade da forma, mas naquela significação nova e concreta que ela adquire nesse contexto. Para um falante, não importa o aspecto da forma, que permanece o mesmo em todos os casos do seu uso por mais variados que eles sejam. O que importa para o falante é aquele aspecto da forma linguística graças ao qual ela pode aparecer em um contexto concreto, graças ao qual ela se torna um sinal adequado nas condições de uma situação concreta (Volóchinov, 2018, p. 177).

É, assim, um falante real, situado um espaço-tempo concreto e, portanto, singular, em interação com um interlocutor igualmente singular, que um enunciado é proferido. Tendo isso em vista, na ótica do que concebemos atualmente como teoria dialógica da linguagem, um enunciado será sempre dialógico e será sempre apenas um elo na cadeia da comunicação verbal, que consiste em uma resposta a um enunciado anterior e que suscita, ele mesmo, uma resposta. Por isso, “Um enunciado monológico finalizado é, na verdade, uma abstração. A concretização da palavra só é possível por meio da sua inclusão no contexto histórico real da sua realização inicial” (Volóchinov, 2018, p. 192), isto é, em uma situação concreta e singular. Em consonância com tal interpretação, Medviédev (2012, p. 186) assevera que “A forma linguística é somente real na apresentação discursiva concreta, no ato social do enunciado”, sendo apenas um sujeito singular, isto é, que não possui álibi no existir e, portanto, não pode agir de uma posição outra que não a sua, que pode transformar a possibilidade – a palavra “neutra” – em realidade – um enunciado, ou seja, um ato concreto e real.

Tal transformação requer, assim, a assunção por parte do sujeito de sua singularidade em um ato que se orienta tanto ao que já existe (palavra dicionarizada) quanto àquilo que está por vir (enunciado). Assim como o próprio existir do sujeito – designado em *Para uma filosofia do ato responsável* como algo em que se coadunam tanto a passividade quanto a atividade, pois, ao mesmo tempo que o ser se encontra no existir, sendo, portanto, passivo nesse sentido, ele participa desse existir ativamente –, o enunciado se orienta tanto àquilo que já existe quanto àquilo que está por vir: para que alguém interaja discursivamente, necessita levar em consideração

tudo aquilo que já ouviu em enunciados anteriores, construindo seu próprio enunciado com vistas a gerar determinada resposta em seu interlocutor. Essa interação ocorre em uma intrincada cadeia de responsividade, posto que “[...] os enunciados, ao mesmo tempo que respondem ao já dito [...], provocam continuamente as mais diversas respostas” (Faraco, 2009, p. 58). Para Bakhtin (2016, p. 25-26),

[...] toda compreensão plena real é ativamente responsiva e não é senão uma fase inicial preparatória da resposta (seja qual for a forma em que ela se dê). O próprio falante está determinado precisamente a essa compreensão ativamente responsiva: ele não espera uma compreensão passiva, por assim dizer, que apenas dobre o seu pensamento em voz alheia, mas uma resposta, uma concordância, uma participação, uma objeção, uma execução, etc. [...] Ademais, todo falante é por si mesmo um respondente em maior ou menor grau, porque ele não é o primeiro falante, o primeiro a ter violado o eterno silêncio do universo, e pressupõe não só a existência do sistema da língua que usa mas também de alguns enunciados antecedentes – dos seus e alheios – com os quais o seu enunciado entra nessas ou naquelas relações (baseia-se neles, polemiza com eles, simplesmente os pressupõe já conhecidos do ouvinte).

Nessa mesma direção, a resposta do interlocutor a um enunciado depende de uma tomada de posição. Assim, como afirma Faraco (2009), as relações de sentido decorrem justamente desse posicionamento inerente a todo e qualquer enunciado, o que exige que o sujeito leve em conta tanto a situação quanto o auditório para o qual se dirige. Temos, portanto, um sujeito singular que, ao enunciar, está inserido em dado espaço-tempo, interagindo com um interlocutor igualmente singular, por meio de enunciados únicos e irrepetíveis. Nesse sentido,

[...] a tarefa de compreensão não se reduz ao reconhecimento da forma usada, mas à sua compreensão em um contexto concreto, à compreensão da sua significação em um enunciado, ou seja, à compreensão da sua novidade e não ao reconhecimento da sua identidade (Volóchinov, 2018, p. 177-178).

Trata-se, assim, de um processo que é orientado justamente à singularidade de cada situação, pois, como reitera Volóchinov (2018, p. 179), a compreensão da forma linguística não reside no reconhecimento do “mesmo”, ou seja, daquilo que é idêntico e repetível, mas no sentido “exato” da palavra que está sendo empregada, ou seja, na sua orientação em dado contexto, que integra um processo de constituição, e não “uma existência imóvel”. Portanto, assim como o sujeito, que é singular e se constitui justamente a partir da assunção de sua singularidade, o enunciado depende daquilo que o caracteriza enquanto tal e o diferencia da oração, que é repetível: “A oração enquanto unidade da língua é desprovida da capacidade de determinar

imediate e ativamente a posição responsiva do falante. Só depois de tornar-se um enunciado pleno, uma oração particular adquire essa capacidade” (Bakhtin, 2016, p. 44). O enunciado tem “[...] sentido pleno, relacionado com o valor – com a verdade, a beleza, etc. – e [...] requer uma compreensão *responsiva* que inclua em si o juízo de valor” (Bakhtin, 2016, p. 103, grifo do autor).

Dessa maneira, percebemos que o enunciado suscita uma resposta e que essa resposta “[...] é inseparável da posição ativa em relação ao dito e ao compreendido” (Volóchinov, 2018, p. 186). O enunciado, diferentemente de uma oração, por exemplo, que não tem autor (Bakhtin, 2016), exige precisamente uma tomada de posição quanto ao que está sendo vivenciado naquele momento: “[...] qualquer enunciado real, em um grau maior ou menor e de um modo ou de outro, concorda com algo ou nega algo”, o que ocorre também por meio de uma “[...] alteração da ênfase valorativa da palavra em diferentes contextos” (Volóchinov, 2018, p. 197). Trata-se, portanto, de assumir determinada posição, isto é, de valorar determinado fato ou fenômeno em dado contexto concreto durante a interação com outro(s) sujeito(s) igualmente concreto(s). Ao encontro disso, Medviédev (2012, p. 187-188) afirma que

As possibilidades de uma língua tornam-se realidade somente por meio da avaliação. Por que duas determinadas palavras ficam lado a lado? [...] dentro dos limites das possibilidades linguísticas, não se pode explicar o porquê disso. Para tanto, será preciso chegar até a avaliação social e transformar uma das possibilidades gramaticais em um fato concreto da realidade discursiva. [...] a avaliação social faz a mediação entre a língua, como um sistema abstrato de possibilidades, e sua realidade concreta. A avaliação social determina o fenômeno histórico vivo, o enunciado, tanto do ponto de vista das formas linguísticas selecionadas quanto do ponto de vista do sentido escolhido. [...] *é somente para dado enunciado e sob as condições históricas particulares da sua realização que a unidade do sentido, do signo e da realidade é efetivada por meio da avaliação social* (grifo nosso).

Assim, é a avaliação quem transforma unidades da língua em unidades do discurso, pois faz referência “[...] a um certo todo, no qual a palavra entra em contato direto com o acontecimento cotidiano, fundindo-se com ele em uma unidade indivisível” (Volóchinov, 2019, p. 118). E a avaliação, para Bakhtin e o Círculo, ocorre por meio da entonação expressiva, sendo essa entonação “[...] que dá cor a cada palavra do enunciado”, refletindo “[...] sua *singularidade* histórica” (Medviédev, 2012, p. 185, grifo nosso). Na perspectiva bakhtiniana, tudo o que é abstratamente universal (unidades da língua) não participa efetivamente como um momento do mundo vivido, mas apenas como algo com potencial para, por meio da correlação com o sujeito que enuncia, transformar-se em um momento desse mundo, isto é, em um enunciado.

Portanto, é somente nessa correlação que as palavras “neutras” adquirem um valor real, tornando-se significativas:

A palavra é um som significante, emitido ou pensado por uma pessoa real, e que é, portanto, um enunciado inteiro ou uma parte dele, seu elemento. Fora desse enunciado vivo, a palavra só existe nos dicionários, mas lá ela é uma palavra morta, mero conjunto de linhas retas ou semicirculares, marcas de tinta tipográfica nas folhas de papel em branco” (Volóchinov, 2019c, p. 314).

Nesse sentido, importa ressaltar que o enunciado não apenas reflete a situação extraverbal assim como o espelho reflete um objeto. O enunciado, como afirma Volóchinov (2019d, p. 119), “[...] tende a *resolver a situação*, atribuindo a ela uma espécie de *conclusão avaliativa*. [...] O enunciado cotidiano continua e desenvolve ativamente a situação, bem como traça o plano de ação futura e a organiza” (grifo do autor). Por meio da avaliação, o enunciado, assim como o ato responsável de que trata Bakhtin em sua obra inaugural,

[...] concentra, correlaciona e resolve em um contexto único e singular e já final o *sentido* e o *fato*, o universal e o individual, o real e o ideal, porque tudo entra na composição de sua motivação responsável; [...] constitui o desabrochar da mera possibilidade na singularidade da escolha uma vez por todas (Bakhtin, 2010a, p. 80-81, grifo do autor).

E tal correlação, ou seja, tal tomada de posição, requer que o sujeito considere tudo aquilo que já ouviu sobre esse ou aquele “assunto”: trata-se de constituir seu enunciado a partir de um contraponto com outros enunciados, proferidos em dado contexto por determinado falante. Nessa perspectiva, “[...] nunca pronunciamos ou ouvimos palavras, mas ouvimos uma verdade ou uma mentira, algo bom ou mal, relevante ou irrelevante, agradável ou desagradável” (Volóchinov, 2018, p. 181), isto é, pronunciamos e ouvimos certas avaliações sociais, e avaliar, isto é, posicionar-se, agindo no mundo, implica obrigatoriamente o reconhecimento do não álibi do existir de cada sujeito – o reconhecimento da impossibilidade de agir (o que ocorre, na ótica bakhtiniana, por intermédio da linguagem) de outro lugar que não o seu, um lugar insubstituível, único e singular. Assim, conforme explicita Souza (2002, p. 125), na “[...] comunicação verbal ocorre uma interação tensa entre o enunciado do autor – o meu enunciado – e o enunciado dos outros, aqueles enunciados que formaram e formam minha consciência”.

A esse respeito, Faraco (2009, p. 87) explica que, ao enunciar, o sujeito tem

[...] a possibilidade de singularizar-se e de singularizar seu discurso não por meio da atualização das virtualidades de um sistema gramatical (como quer a estilística tradicional), ou da expressão de uma subjetividade pré-social (como querem os idealistas), mas na interação viva com as vozes sociais. *Autorar*, nessa perspectiva, é orientar-se na atmosfera heteroglóssica; é assumir uma posição estratégica no contexto da circulação e da guerra das vozes sociais (grifo do autor).

Tendo isso em vista, podemos definir o enunciado “[...] não como um complexo de relações entre palavras, mas como um complexo de relações entre pessoas socialmente organizadas” (Faraco, 2009, p. 66). Enunciar, na ótica de Bakhtin e do Círculo, consiste em “[...] estabelecer com a palavra de outrem relações de sentido de determinada espécie, isto é, relações que gerem significação responsivamente a partir do encontro de posições avaliativas” (Faraco, 2009, p. 66). Por isso, aceitar um enunciado (e sua verdade) é também recusar outros enunciados (outras verdades), e, assim como o “eu-para-mim” é construído a partir do “eu-para-os-outros”, fazendo com que a singularidade seja instaurada em correlação com outras singularidades, o enunciado é construído a partir da correlação com outros enunciados, isto é, com outras tomadas de posição.

A partir disso, parece possível afirmar que “O empreendimento bakhtiniano consiste em propor que há entre o particular e o geral, o prático e o teórico, a vida e a arte uma reação de interconstituição dialógica que não privilegia nenhum desses termos, mas os integra na produção de atos, de enunciados, de obras de arte etc.” (Sobral, 2008c, p. 105). Nessa perspectiva, uma unidade da língua não passa de uma potencialidade que pode se tornar realidade – isto é, um enunciado – somente no ato fundado sobre o reconhecimento da participação singular no existir, participação essa que depende, peremptoriamente, da interconstituição dialógica. Partindo dessa perspectiva, entendemos que os esforços de Bakhtin e do Círculo estão voltados à compreensão do “[...] evento único da existência, representado pelo enunciado concreto enquanto elo da comunicação verbal” (Souza, 2002, p. 138).

5.3 Linguagem (nas obras ulteriores de Bakhtin e do Círculo)

Nesta seção, tencionamos propor uma conceituação de linguagem, a partir das obras posteriores de Bakhtin e do Círculo. De acordo com Volóchinov (2019), a linguagem origina-se da atividade coletiva humana, refletindo e refratando em todos

os seus elementos a organização tanto econômica quanto sociopolítica da sociedade que a gerou.

Uma vez que a linguagem perpassa diferentes classes sociais – carregando, portanto, possibilidades distintas de orientação ideológica –, por meio dela, o indivíduo posiciona-se no mundo ao enunciar. Esse posicionamento, contudo, só se constitui no interior de determinado grupo social. Pode-se afirmar, a partir disso, que a ideologia é indissociável da linguagem e que esta é condição para produção, conservação e transformação de valores e condutas.

A linguagem está, dessa forma, em constante processo de atualização, não sendo apenas um sistema abstrato de signos ou um produto estático, mas um sistema de signos com valor ideológico, conforme explicita Volóchinov (2018). Ademais, é preciso ressaltar que os signos ideológicos sempre se manifestam por meio de enunciados, que são unidades reais da comunicação discursiva, e não de palavras e frases soltas, isto é, descontextualizadas de sua situação de uso. Cada enunciado é definido pela alternância dos falantes, sendo caracterizado por uma conclusibilidade específica, que consiste na possibilidade de ser respondido; pela relação subjetiva emocionalmente valorativa do falante com o conteúdo do enunciado; e por sua relação com o próprio falante e com os outros participantes da comunicação discursiva. Tais características definem o enunciado como unidade da comunicação discursiva, ou seja, como unidade real de comunicação (Bakhtin, 2016). Nesse sentido, como menciona Bakhtin (2016), a linguagem é aprendida por meio de enunciados concretos proferidos por aqueles que nos rodeiam em situações reais de comunicação discursiva, motivo pelo qual aprender a interagir pela fala consiste em saber construir enunciados na forma de determinado gênero, tendo em vista as relações histórico-sociais estabelecidas em cada contexto de produção.

Assim, na perspectiva de Bakhtin e do Círculo, existem basicamente três instâncias que constituem a linguagem, percebidas como integrantes umas das outras: os signos ideológicos, os enunciados e os gêneros do discurso. O signo ideológico sempre se manifesta por meio de enunciados, e o enunciado sempre se manifesta por meio de gêneros do discurso. Na seção 5.2, exploramos o conceito de enunciado, retomado brevemente no parágrafo anterior. Nesta seção, abordaremos os outros dois conceitos que, na ótica bakhtiniana, integram a linguagem – signo ideológico e gêneros do discurso.

Conforme Volóchinov (2019), a verdadeira essência da linguagem consiste no evento social da interação verbal, já que todo e qualquer acontecimento do enunciado advém da interação de dois indivíduos socialmente organizados (Bakhtin, 2016). Assim, todo signo comporta duas faces, pois é determinado pelo fato de que procede de alguém (locutor) e se dirige *para* alguém (ouvinte), de acordo com Volóchinov (2018).

O signo, para Volóchinov (2018), é ideológico, pois possui um significado e remete a algo situado fora de si mesmo (um objeto ou um acontecimento), refratando e refletindo outra realidade que não a sua. Dessa forma, a palavra, por apresentar essas características, é um signo ideológico – diz respeito a uma realidade outra que não a sua própria (ou seja, a realidade material fônica), isto é, a algum fenômeno da natureza ou da consciência social (Volóchinov, 2018). Nesse sentido,

Qualquer signo ideológico não é apenas um reflexo, uma sombra da realidade, mas também uma parte material dessa mesma realidade. Qualquer fenômeno ideológico *signico* é dado em algum material [...] O signo é um fenômeno do mundo externo. Tanto ele mesmo, quanto todos os efeitos por ele produzidos, ou seja, aquelas reações, aqueles movimentos e aqueles novos signos que ele gera no meio social circundante, ocorrem na experiência externa (Volóchinov, 2018, p. 94).

Como um mesmo signo é utilizado por diferentes classes sociais, ele inevitavelmente carrega diferentes acentos de valor, isto é, reflete e refrata as percepções da realidade dessas classes, que são distintas. Tal fato ocorre pois nenhum signo, justamente porque é utilizado por sujeitos reais em momentos específicos da história, reflete “objetivamente” o objeto ou o conteúdo a que se refere – “Qualquer pessoa, ao conhecer a realidade, a conhece de um determinado ponto de vista” (Volóchinov, 2019, p. 317) –, e essa realidade é apreendida justamente por meio dos signos; são eles que medeiam o acesso ao mundo exterior. Assim, todo signo também refrata tanto a realidade que designa quanto o ser que o utiliza devido ao entrecruzamento de interesses sociais orientados de diferentes modos. Esse fenômeno, que leva à refração de opiniões, avaliações e pontos de vista, é o que torna o signo vivo e móvel, posto que ele é sensível aos embates sociais, que mudam constantemente no decorrer da história. Assim,

A realidade objetiva histórica e natural torna-se tema de nossas palavras na condição de signos ideológicos. A palavra, como todo signo ideológico, não só reflete a realidade, mas também a refrata na comunicação social viva, na interação discursiva viva. Isso ocorre porque as relações de classe, ao se

refletirem na palavra, ditam-lhe diferentes nuances de sentido, introduzem nela diferentes pontos de vista, atribuem-lhe diferentes avaliações (Volóchinov, 2019, p. 320, grifo do autor).

Dessa maneira, como o signo está presente em todas as esferas da atividade humana, podendo, portanto, ocupar qualquer função ideológica, seja estética, científica ou religiosa, por exemplo, seu valor dependerá das condições sócio-históricas vigentes. Isso significa que cada grupo social se apropria da linguagem a partir do seu próprio contexto.

Diante disso, a importância do estudo do signo para Bakhtin e o Círculo seria saber como a realidade determina o signo e de que forma o signo reflete e refrata a realidade em transformação, uma vez que, além de reproduzir determinado sentido, o signo também carrega a possibilidade de ressignificar os sentidos a cada vez que é enunciado. Assim, ele reflete e, ao mesmo tempo, altera as condições de produção sócio-históricas e, conseqüentemente, as relações entre a infraestrutura e a superestrutura, já que, conforme Volóchinov (2018), há uma relação recíproca entre estas. Isso ocorre porque “[...] as relações produtivas e o regime sociopolítico condicionado diretamente por elas determinam todos os contatos verbais possíveis entre as pessoas” (Volóchinov, 2018, p. 107). Nessa ótica, interessaria, então, a esse grupo de pensadores investigar o que denominam de palavra viva ou de acontecimento do enunciado, uma vez que todo signo linguístico em uso seria um signo ideológico e, portanto, estaria dotado de um valor.

Nessa perspectiva, “[...] as formas do signo são condicionadas, antes de tudo, tanto pela organização social desses indivíduos quanto pelas condições mais próximas da sua interação. A mudança dessas formas acarreta uma mudança do signo” (Volóchinov, 2018, p. 109, grifo do autor). Assim, o que confere existência a um signo é o fato de ele constituir foco de atenção de determinado grupo e, por isso, adquirir um valor particular. Conforme ressalta Volóchinov (2018, p. 110-111),

Para que um objeto, independentemente do tipo de sua realidade, entre no horizonte social de um grupo e provoque uma reação ideológica sgnica, é necessário que ele esteja relacionado com as premissas socioeconômicas essenciais da existência desse grupo [...] é necessário que o objeto também obtenha uma significação interindividual, pois apenas assim ele poderá adquirir uma forma sgnica.

Desse modo, tendo denominado a realidade que leva à formação de um signo de tema do signo, Volóchinov (2018, p. 112, grifo do autor) explicita que

O *tema* e a *forma* do signo ideológico estão ligados entre si de modo indissolúvel [...] são as mesmas condições econômicas que inserem um novo elemento da realidade no horizonte social, tornando-o socialmente significativo e “interessante”; e estas mesmas forças criam as formas da comunicação ideológica (cognitiva, artística, religiosa etc.), que, por sua vez, determinam as formas da expressão signica.

Logo, pode-se afirmar que “[...] *em todo signo ideológico cruzam-se ênfases multidirecionadas*. [...] Na verdade, apenas esse cruzamento de acentos proporciona ao signo a capacidade de viver, de movimentar-se e de desenvolver-se” (Volóchinov, 2018, p. 113, grifo do autor). Como os signos constituem a consciência humana, refratam também o ser que os utiliza, visto que a palavra constitui o único meio de contato entre o conteúdo interior do sujeito (a consciência) e o mundo exterior. Assim, há uma influência mútua: o signo afeta o ser, e o ser afeta o signo. Ao mesmo tempo em que o signo é motivado por determinada valoração dos objetos ou dos acontecimentos no mundo, sendo dependente da estruturação da sociedade em classes (e de seus aspectos sociais, políticos e culturais), o signo medeia o contato do ser com o mundo, de modo que a consciência individual emerge da consciência social.

E a consciência humana, conforme explica Medviédev (2012), compreende a realidade por meio de uma série de gêneros. Esse conceito, de gêneros do discurso, figura na produção do Círculo e de Bakhtin, sobretudo, em três obras: *O método formal nos estudos literários: introdução crítica a uma poética sociológica*, de Medviédev, publicada originalmente em 1928 em Leningrado; *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico da linguagem*, de Volóchinov, publicada originalmente em 1929, também em Leningrado; e *Os gêneros do discurso*, também de Bakhtin, que data de 1952/1953 e foi publicada originalmente em Moscou, em 1979. A fim de compreender o que esses estudiosos entendiam por gêneros do discurso e acompanhar o percurso realizado para a formação dessa concepção, apresentamos a seguir suas contribuições acerca desse tema em cada uma das obras supracitadas, seguindo a ordem cronológica em que foram publicadas em russo, já que a data de escrita dos manuscritos, com exceção de *Os gêneros do discurso*, é pouco conhecida.

Medviédev (2012) aborda o problema do gênero para os formalistas no estudo da literatura. Estes teriam primeiramente estudado e determinado todos os elementos fundamentais da construção da obra literária, para depois encontrar ou situar a relação

desses elementos com o gênero literário, que seria “[...] um agrupamento específico e constante de procedimentos com determinada dominante” (Medviédev, 2012, p. 193). No entanto, essa definição implica, conforme Medviédev (2012), uma composição mecânica do gênero, como se este pudesse ser resultado da soma de determinados procedimentos, quando, na verdade, dever-se-ia partir justamente do gênero, já que este “[...] é uma forma típica do todo da obra, do todo do enunciado” e que uma “[...] obra só se torna real quando toma a forma de determinado gênero” (Medviédev, 2012, p. 193). Além disso, uma vez que o significado construtivo de cada elemento em uma obra só pode ser compreendido em sua relação com o gênero, não é possível, como fazem os formalistas, atribuir um significado autônomo aos elementos abstratos e isolados da linguagem. Assim, Medviédev (2012) define o gênero como uma totalidade essencial, acabada e resolvida.

Ao dissertar sobre a dupla orientação do gênero artístico, afirma que este estaria orientado, primeiramente, para os seus receptores e para determinadas condições de realização e de percepção e, em segundo lugar, para a vida e para seus acontecimentos. Dessa forma, no que se refere à recepção, a obra artística ocupa certo lugar na existência de determinada esfera ideológica, passando a fazer parte de dado lugar e dado tempo na vida de determinado grupo e sendo concebida justamente em função desse auditório. Para exemplificar tal aspecto, Medviédev (2012, p. 195) cita a lírica litúrgica como parte de um culto religioso, explicando que:

[...] uma obra entra na vida e está em contato com os diferentes aspectos da realidade circundante mediante o processo de sua realização efetiva, como executada, ouvida, lida em determinado tempo, lugar e circunstâncias. Ela ocupa certo lugar, que é concedido pela vida, enquanto corpo sonoro real. Esse corpo está disposto entre as pessoas que estão organizadas de determinada forma. Essa orientação imediata da palavra como fato, mais exatamente como feito histórico na realidade circundante, determina toda a variedade de gêneros dramáticos, líricos e épicos.

Já no que se refere à determinação temática dos gêneros, Medviédev (2012, p. 196) defende que “[...] cada gênero é capaz de dominar somente determinados aspectos da realidade”, pois “[...] possui certos princípios de seleção, determinadas formas de visão e de compreensão dessa realidade” – os gêneros, nessa perspectiva, podem ser compreendidos como depositários de maneiras particulares de ver o mundo (Machado, 2008). Medviédev (2012) afirma, no entanto, que a conceituação da unidade temática como algo formado pela combinação dos significados de suas

palavras e orações isoladas, como entendem os formalistas, não é válida, já que o tema se forma com a ajuda desses elementos, mas não deriva deles, ou seja, não pode ser reduzido às formas linguísticas (elementos verbais de uma obra).

O tema é constituído, assim, pelo todo do enunciado, “[...] considerado como determinado ato sócio-histórico. Por conseguinte, o tema é inseparável tanto do todo da situação do enunciado quanto dos elementos linguísticos” (Medviédev, 2012, p. 196-197). Isso significa que o tema não pode ser separado das circunstâncias espaciais, temporais e sócio-históricas do gênero a que pertence. Logo, conforme entende Medviédev (2012, p. 197),

[...] entre a primeira e a segunda orientação da obra na realidade (orientação imediata a partir de fora e temática a partir de dentro), estabelece-se uma ligação e uma interdependência indissolúveis. Uma é determinada pela outra. A dupla orientação acaba por ser única, porém, bilateral.

Por essa perspectiva, podemos afirmar que o gênero concilia a unidade temática da obra e seu lugar real na vida. Nas palavras de Medviédev (2012, p. 197), “[...] as formas determinadas da realidade da palavra estão ligadas a certas formas da realidade que a palavra ajuda a compreender”. Importa ressaltar, assim, que,

Se abordarmos o gênero do ponto de vista da sua relação interna e temática com a realidade e sua formação, então, podemos dizer que cada gênero possui seus próprios meios de visão e de compreensão da realidade, que são acessíveis somente a ele. Assim como a arte gráfica é capaz de dominar aspectos da forma espacial que a pintura é incapaz de alcançar e vice-versa, igualmente, nas artes verbais, os gêneros líricos, para dar um exemplo, possuem meios de atribuir forma conceitual à realidade e à vida que são inacessíveis ou menos acessíveis à novela ou ao drama. [...] Cada um dos gêneros efetivamente essenciais é um complexo sistema de meios e métodos de domínio consciente e de acabamento da realidade (Medviédev, 2012, p. 198).

Medviédev (2012) explicita, ainda, que, embora a linguagem exerça papel fundamental na tomada de consciência e na compreensão da realidade, esse processo ocorre por meio das formas do enunciado (unidades reais da comunicação discursiva) e não das formas linguísticas (palavras e frases). Logo, é possível afirmar, conforme Medviédev (2012, p. 198), que “[...] a consciência humana possui uma série de gêneros interiores que servem para ver e compreender a realidade”. Isso significa que toda nossa compreensão e orientação em relação à realidade e às nossas ações no mundo acontece justamente com base em gêneros, os quais nos oferecem uma série de procedimentos para isso, cada um a seu modo.

Dessa maneira, também nossa forma de representação daquilo que apreendemos acerca do mundo ocorre com base na organização de determinado gênero, fazendo com que um artista e um cientista, por exemplo, entendam alguns aspectos da realidade e não outros e que esses aspectos sejam representados também de modo distinto. Podemos entender, portanto, que “[...] o gênero é um conjunto de meios de orientação coletiva na realidade” (Medviédev, 2012, p. 198).

Ao encontro disso, Volóchinov (2018, p. 95) discorre acerca da importância dos estudos da linguagem para o marxismo, abordando as relações entre a infraestrutura e as superestruturas e explicando que a palavra serve aos diferentes campos da atividade humana e que “[...] Cada campo de criatividade ideológica possui seu próprio modo de se orientar na realidade, e a refrata a seu modo. Cada campo possui sua função específica na unidade da vida social”. Isso significa que cada área da atividade humana entende a realidade com base em suas próprias formas de percepção do mundo, alterando e influenciando esse meio também de uma maneira particular.

Volóchinov (2018) ressalta, ainda, a importância da organização hierárquica das relações sociais para o comportamento linguístico humano e, conseqüentemente, para a constituição dos gêneros do discurso, entendendo a linguagem como o reflexo das relações sociais estáveis dos falantes. Desse modo, de acordo com cada época, grupo social, contexto e objetivo, uma ou outra forma da linguagem domina, caracterizando, por conseguinte, um gênero do discurso específico. Isso significa que, se uma forma se encontra relegada em detrimento de outra, esta serve com maior facilidade aos fins desejados, de maneira que os ouvintes conseguem compreender ou aceitar melhor tal forma e não outra. Trata-se, portanto, de formas que facilitam ou dificultam a transmissão de certa ideia.

Para Bakhtin (2016, p. 11), “[...] todos os campos da atividade humana estão ligados ao uso da linguagem”, fazendo com que “[...] as formas desse uso sejam tão multiformes quanto os campos da atividade humana” e reflitam, assim, as condições específicas e as finalidades de cada campo não só pelo seu conteúdo, mas também pelo estilo da linguagem empregado. Nessa perspectiva, cada campo de utilização da linguagem elabora seus tipos relativamente estáveis de enunciados, ou seja, os gêneros de discurso.

Desse modo, os gêneros acompanham a evolução de determinado campo da atividade humana, de forma que, quanto mais desenvolvido for esse campo, mais complexo e peculiar será o gênero correspondente. A isso está diretamente

relacionada a classificação proposta por Bakhtin dos gêneros como primários ou secundários. Estes são mais complexos e incluem romances, textos científicos e anúncios publicitários, por exemplo, surgindo em contextos mais desenvolvidos e organizados. No processo de sua formação,

[...] incorporam e reelaboram diversos gêneros primários (simples), que se formaram nas condições da comunicação discursiva imediata. Esses gêneros primários, ao integrarem os complexos, nestes se transformam e adquirem um caráter especial: perdem o vínculo imediato com a realidade concreta e os enunciados reais alheios (Bakhtin, 2016, p. 15).

A partir disso, Bakhtin (2016, p. 16) afirma que o estudo dos gêneros do discurso é fundamental para que entendamos as relações da linguagem com a vida, já que “[...] a língua passa a integrar a vida a partir de enunciados concretos (que a realizam); é igualmente através de enunciados concretos que a vida entra na língua”. Assim, é preciso compreender e analisar aquilo que caracteriza um enunciado e, conseqüentemente, um gênero do discurso, posto que “[...] uma função (científica, técnica, publicística, oficial, cotidiana) e certas condições de comunicação discursiva, específicas de cada campo, geram determinados gêneros, isto é, determinados tipos de enunciados estilísticos, temáticos e composicionais relativamente estáveis” (Bakhtin, 2016, p. 18).

Dessa forma, a mudança de estilo nos gêneros reflete todas as mudanças que ocorrem na vida social, porque nunca está divorciado do acontecimento e das contingências em que ocorre, motivo pelo qual Bakhtin (2016, p. 20) afirma que os enunciados e seus tipos são “[...] correias de transmissão entre a história da sociedade e a história da linguagem”. Além disso, ressalta que a própria escolha de determinada forma gramatical pelo falante é um ato estilístico e que essa escolha já ocorre tendo em vista determinado gênero, indicando o modo como os sujeitos se inscrevem em uma sociedade dividida por classes e por interesses e marcada pelas formas por meio das quais interagem e se expressam.

Assim, o enunciado é percebido como a unidade real da comunicação discursiva. O ouvinte, quando compreende o significado daquilo que o falante disse, ocupa uma posição responsiva, de modo que os enunciados possuem limites definidos pela alternância dos sujeitos do discurso, isto é, pela alternância dos falantes. Nos gêneros primários, como na conversa entre parentes, por exemplo, essa alternância poderia ocorrer na forma de pergunta-resposta, causando reações mais

imediatas nos ouvintes aos enunciados. Já nos gêneros secundários, como em um artigo científico, a alternância acontece de modo menos explícito, sendo marcada, normalmente, pelo fim de uma publicação e início de outra. Nestes casos, tanto a alternância dos sujeitos quanto o ato responsivo gerado pelos enunciados não são tão facilmente identificáveis, já que as respostas a enunciados de gêneros secundários tendem a ocorrer em um período maior de tempo.

É comum, no entanto, que alguns gêneros secundários imitem os processos de alternância dos gêneros primários, por meio de uma estruturação que envolve perguntas, objeções e respostas feitas por um mesmo sujeito. Ocorre, assim, uma tentativa de reprodução de uma característica que é explícita nos gêneros primários, dos quais os gêneros mais complexos derivam: a alternância dos sujeitos do discurso.

É preciso considerar, ainda, a existência de modos de construção discursivos relativamente estáveis de gêneros do discurso, os quais estão intimamente ligados à vontade discursiva do falante, pois esta

[...] se realiza antes de tudo na *escolha de certo gênero de discurso*. Essa escolha é determinada pela especificidade de um dado campo da comunicação discursiva, por considerações semântico-objetais (temáticas), pela situação concreta da comunicação discursiva, pela composição pessoal dos seus participantes, etc. Em seguida, a intenção discursiva do falante, com toda a sua individualidade e subjetividade, é aplicada e adaptada ao gênero escolhido, constitui-se e desenvolve-se em determinada forma de gênero (Bakhtin, 2016, p. 38, grifo do autor).

Bakhtin (2016) explicita, ainda, que toda e qualquer fala ocorre com base nos gêneros do discurso, isto é, em formas relativamente estáveis e típicas, já que a língua materna é apreendida por meio de enunciados concretos proferidos por aqueles que nos rodeiam e, por vezes, reproduzidos por nós em situações reais de comunicação discursiva. Assim, interagir pela fala, segundo Bakhtin (2016), consiste em aprender a construir enunciados na forma de determinado gênero segundo os interesses que nos movem. O autor explica, igualmente, que, em alguns gêneros, a vontade discursiva do falante só se manifesta no ato de escolher esse gênero devido a um elevado grau de padronização, como no gênero legislativo, em que há uma estrutura rígida de organização do discurso que deve ser seguida. Outros gêneros, no entanto, permitem uma maior liberdade do falante, variando de acordo com a função, a posição social e as relações pessoais estabelecidas entre os participantes da comunicação, como ocorre em conversas do cotidiano.

Assim, além das formas da língua, o falante leva em conta os modos de combinação dessas formas, ou seja, os gêneros do discurso, que são tipos relativamente estáveis de enunciado. Dessa maneira, a vontade discursiva ocorre sempre tendo em vista a inteireza do enunciado com base em determinado gênero.

Ademais, conforme Bakhtin (2016), o falante costuma tirar suas palavras de outros enunciados que pertençam ao mesmo gênero, ou seja, que se assemelhem pelo tema, pela composição ou pelo estilo, de modo que as palavras geralmente adquirem certa expressão típica em cada gênero:

[...] os gêneros correspondem a situações típicas da comunicação discursiva, a temas típicos, por conseguinte, a alguns contatos típicos dos *significados* das palavras com a realidade concreta em circunstâncias típicas. Daí a possibilidade das expressões típicas que parecem sobrepor-se às palavras (Bakhtin, 2016, p. 52, grifo do autor).

É importante lembrar, no entanto, que o enunciado é criado, em grande parte, em prol das atitudes responsivas que ele gerará, ou seja, levando em conta seu direcionamento ou endereçamento para alguém. Esse destinatário é definido pelo campo da atividade humana e da vida a que o enunciado se refere, bem como pela influência desse destinatário na composição do enunciado. Assim, ao compor seu enunciado, o falante define seu destinatário, tentando, de alguma forma, prever e antecipar-se em relação às suas objeções. Bakhtin (2016, p. 63), crê, então, que o falante, ao construir seu enunciado, considera quanto ao seu destinatário “[...] até que ponto ele está a par da situação, dispõe de conhecimentos especiais de um dado campo cultural da comunicação”, bem como suas convicções, concepções e preconceitos.

Conforme Bakhtin (2016), são justamente essas previsões que irão determinar o gênero, os procedimentos composicionais e os meios linguísticos utilizados pelo falante. Até os gêneros que procuram um estilo neutro ou objetivo, como o discurso científico, por exemplo, que se concentram ao máximo em seu objeto, apresentam determinada concepção imaginária de destinatário. Bakhtin (2010b) explicita, ainda, que todos os recursos linguísticos, independentemente do gênero, são escolhidos pelo falante em função de uma maior ou menor influência do destinatário e da previsão de sua atitude responsiva.

Dessa forma, podemos afirmar que, embora o tema dos gêneros do discurso tenha sido abordado na produção bakhtiniana para refletir sobre diferentes questões

e ainda que seja possível encontrar certo refinamento/detalhamento da definição com o passar dos anos, percebemos que tais concepções esclarecem muitos aspectos sobre a linguagem. Para os integrantes do Círculo de Bakhtin, tais concepções são fundamentais aos estudos da linguagem, já que a utilização desta pelos falantes sempre ocorre com base em tipos relativamente estáveis de enunciados, ou seja, de gêneros do discurso. Isso acontece uma vez que a linguagem é aprendida por meio de enunciados concretos proferidos por aqueles que nos rodeiam em situações reais de comunicação discursiva, de modo que aprender a interagir pela fala consiste em saber construir enunciados na forma de determinado gênero, tendo em vista as relações histórico-sociais estabelecidas em cada contexto.

Assim, os tipos de enunciados estão diretamente relacionados ao campo da atividade humana em que foram originados, refletindo, portanto, as condições específicas de cada campo, bem como suas finalidades. Como o uso da linguagem está presente em todas as áreas da atividade humana, a palavra, embora sirva igualmente a todas elas, faz com que cada uma delas entenda a realidade com base em suas próprias formas de percepção do mundo, alterando e influenciando esse meio também de uma forma particular. Desse modo, cada gênero do discurso é voltado a determinados aspectos da realidade, sendo capaz, conseqüentemente, de comunicar certas noções acerca das coisas e não outras, já que possui certos princípios de seleção e determinadas maneiras de compreensão dessa realidade. Assim, é possível afirmar que a consciência humana (formada justamente a partir dos embates que a palavra trava nos diferentes campos de produção) possui uma série de gêneros interiores que servem para ver e compreender a realidade, o que faz dos gêneros um conjunto de meios de orientação coletiva na realidade.

Como as relações sociais ocorrem em grupos, os quais originam a comunicação e são por ela originados, as formas de comunicação são determinadas pelas relações de produção e pela estrutura sociopolítica desses grupos. Desse modo, uma mudança estilística, semântica ou composicional nos gêneros reflete alterações que ocorrem na vida social, fazendo do gênero um importante meio para compreender a sociedade. Portanto, todos os gêneros consistem em pontos de vista específicos sobre o mundo, isto é, em determinadas perspectivas.

O percurso até aqui realizado reitera o fato de as noções de signo, enunciado e gênero estarem estreitamente vinculadas na concepção de Bakhtin e do Círculo, sendo cruciais para compreendermos o que é a linguagem nessa perspectiva. Essa

tríade pode ser dissociada apenas para fins didático-pedagógicos, pois, na ótica do que denominamos atualmente de teoria dialógica da linguagem, os signos ideológicos manifestam-se por meio de enunciados, que, por sua vez, ocorrem na forma de gêneros do discurso. Assim, a linguagem em uso, ou seja, a palavra viva, constitui o cerne ao qual o Círculo e Bakhtin voltam suas reflexões – e é este aspecto em específico que discutimos a seguir.

5.3.1 Estatuto da linguagem ao longo dos escritos de Bakhtin e do Círculo

Nesta subseção, o objetivo consiste em demonstrar como o projeto expresso em *Para uma filosofia do ato responsável* se realiza à medida que a linguagem passa a ocupar papel de destaque nas produções ulteriores de Bakhtin e do Círculo, diferentemente de seu estatuto na obra inaugural bakhtiniana. Para tal, precisamos retomar uma citação já transcrita na seção introdutória deste texto, concernente ao momento no qual Bakhtin, em sua produção primeira, faz alusão à arquitetônica, isto é, ao fato de a singularidade a partir da qual os sujeitos percebem e enunciam o mundo e o posicionamento de cada sujeito se estabelecerem em contato e em contraponto com outros sujeitos:

Esta oposição arquitetônica se completa em cada ato moral, e é entendida por uma consciência moral elementar, mas a ética teórica não possui uma forma adequada para expressá-la. Este momento pode ser expresso somente na forma de uma *descrição da concreta interrelação arquitetônica*, mas esta descrição permanece até agora desconhecida pela filosofia moral. Disso, naturalmente, não resulta, de modo algum, que tal oposição não tenha sido expressa ou enunciada [...]; todavia este princípio de moralidade não encontrou até agora uma expressão científica adequada nem uma reflexão aprofundada (Bakhtin, 2010a, p. 143-144, grifo nosso).

Tal excerto sintetiza o que parece ser o objetivo central dos estudos empreendidos por Bakhtin e o Círculo – realizar uma descrição da concreta interrelação arquitetônica. Essa percepção encontra apoio, por exemplo, em Sobral (2008b, p. 110), quando este afirma que, “De certo ponto de vista, toda a obra de Bakhtin e de seu Círculo pode ser caracterizada como um esforço de identificação da arquitetônica de seus objetos de estudo, sempre a partir do agir de um sujeito situado, responsivamente ativo e que se define na relação com os outros na sociedade e na história”. Essa relação, pautada na singularidade dos sujeitos, assim como do espaço e do tempo em que estes se encontram, ocorre a partir de cada ato, que, na obra

inaugural bakhtiniana, pode ser expresso pela linguagem, mas não é dela inseparável. A linguagem, em *Para uma filosofia do ato responsável*, é capaz de se aproximar da expressão do ato, mas não de expressá-lo em sua plenitude, o que instaura uma distância entre o ato e a linguagem, evidenciando a percepção de que a linguagem não equivale ao ato. Ademais, Bakhtin (2010a, p. 91) enumera uma série de elementos que, ao lado da linguagem, constituem uma disposição ativamente responsável em relação a determinada situação: “O momento da atuação do pensamento, do sentimento, da palavra, de uma ação, é precisamente uma disposição minha ativamente responsável”. É preciso chamar atenção, nesse sentido, ao fato de a palavra aparecer como mais uma forma de demonstrar e afirmar a posição do ser no mundo, e não como a única forma ou como uma forma obrigatoriamente presente nesse processo de valoração. A esse respeito, cabe recuperar outra citação de Bakhtin (2010a, p. 84), também já referida na introdução desta tese:

Não é necessário, obviamente, supervalorizar o poder da linguagem: o existir-evento irrepetível e singular e o ato de que participa são, fundamentalmente, exprimíveis, mas de fato se trata de uma tarefa muito difícil, e uma plena adequação está fora do alcance, mesmo que ela permaneça sempre como um fim.

Notamos, então, um estatuto limitado da linguagem nesse momento: ela é capaz de se aproximar do ato, mas não de expressá-lo em sua totalidade; da mesma maneira, pode ser dele cindida. Todavia, tal concepção parece se modificar radicalmente nas produções seguintes de Bakhtin e do Círculo.

Como afirma Volóchinov (2019d, p. 143), “[...] qualquer ato de consciência mais ou menos preciso não ocorre sem o discurso interior, sem as palavras e sem a entonação (avaliações) e, conseqüentemente, já é um ato social, ou seja, um ato de comunicação”. Percebemos, assim, a ótica de que até mesmo nossa consciência, ou seja, nossos pensamentos, não existem sem a linguagem, já que é por seu intermédio que apreendemos o mundo e nele agimos. Como explicita Sobral (2008b, p. 107), “[...] a consciência depende da linguagem para formar-se e manifestar-se. E como a linguagem se acha imersa no mundo, a consciência não é uma instância que imponha suas categorias ao mundo, precisando, em vez disso, desse mundo para se constituir, ao mesmo tempo que também o ‘constrói’”. Volóchinov (2018, p. 95) esclarece essa questão ao afirmar que “[...] a própria consciência pode se realizar e se tornar um fato

efetivo apenas encarnada em um material s3gnico” e que o discurso interior consiste justamente no fluxo de palavras que observamos em n3s e que

[...] nenhum ato de consci3ncia pode ocorrer sem ele [fluxo de palavras]. Mesmo que surja em n3s uma sensa33o puramente fisiol3gica, por exemplo, a sensa33o de fome ou de sede, para “sentir” essa sensa33o e torn3-la consciente 3 necess3rio *express3-la* de algum modo dentro de si, encarn3-la no material do discurso interior. Desde o princ3pio, essa express3o de uma necessidade puramente fisiol3gica 3, assim como a pr3pria “viv3ncia”, condicionada pela exist3ncia social, ou seja, por aquele meio no qual vivemos (Vol3chinov, 2019a, p. 254, grifo do autor).

N3o h3, nessa perspectiva, a possibilidade de vivenciarmos ou de sentirmos algo sem que tal viv3ncia ou sentimento estejam associados ao uso da linguagem. Como bem explicita Ponzio (2010, p. 15), “N3o existe comportamento e n3o existe pensamento, nem t3o pouco sensa33o, sentimento, humor, desejo e imagina33o que n3o sejam feitos dessa ‘mat3ria’, a mat3ria da palavra”. Para Vol3chinov (2019a), uma simples manifesta33o de fome, a exemplo de “quero comer”, ser3 enunciada com determinada entona33o, fazendo com que essa express3o de uma necessidade fisiol3gica seja permeada por um tom sociol3gico e hist3rico, o qual depender3 de fatores como 3poca, ambiente, posi33o social do falante e rela33o estabelecida entre este e seu interlocutor. Assim, tal express3o pode ser um pedido, uma ordem, uma s3plica ou uma constata33o, de modo que a pura sensa33o da fome n3o pode ser expressa sozinha: necessita de determinada posi33o social e hist3rica daquele que tem fome, pois “[...] toda ‘express3o’ de uma ‘viv3ncia’ 3 o *documento* de um acontecimento social” (Vol3chinov, 2019a, p. 257, grifo do autor).

Em Vol3chinov (2018, p. 100-101), encontramos ainda a asser33o de que

[...] a palavra acompanha a cria33o ideol3gica como seu ingrediente indispens3vel [...]. Os processos de compreens3o de qualquer fen3meno ideol3gico (de um quadro, m3sica, rito) n3o podem ser realizados sem a participa33o do discurso interior [...] todos os outros signos n3o verbais s3o envolvidos pelo universo verbal, emergem nele e n3o podem ser nem isolados, nem completamente separados dele.

Isso o leva a uma asser33o essencial para o que estamos defendendo nesta tese: a ideia de que a “[...] palavra est3 presente em todo ato de compreens3o e em todo ato de interpreta33o” (Vol3chinov, 2018, p. 101), ou seja, de que, sem linguagem, n3o agimos e, conseq3entemente, n3o existimos enquanto sujeitos. Assim, muito mais do que simples instrumento de comunica33o, a palavra constitui o “[...] material do qual 3 feita a pr3pria experi3ncia do falante” (Ponzio, 2010, p. 103). Nesse sentido,

Volóchinov (2018, p. 212) entende que “[...] a consciência é uma parte da existência, uma de suas forças e, portanto, possui a capacidade de agir, de desempenhar um papel no palco da existência” – ao encontro disso, como afirma Sobral (2008b, p. 107), “[...] só se pode ver o mundo, natural ou social, a partir de uma dada posição, o que não implica negar a existência concreta do mundo dado, mas postular que sua apreensão é sempre situada”.

Seguindo essa linha de raciocínio, Volóchinov (2019a) faz uma pergunta retórica: a vivência também necessitaria da linguagem? E a ela responde afirmativamente, asseverando que “[...] a vivência, até mesmo para a própria pessoa que a sente, só existe no material sógnico” (Volóchinov, 2018, p. 120) e que “Mesmo a tomada de consciência simples e confusa de uma sensação (por exemplo, da fome, sem sua expressão exterior) necessita de uma forma ideológica. Toda tomada de consciência necessita de um *discurso* interior, de uma *entonação* interior e de um estilo interior embrionário” (Volóchinov, 2019a, p. 257-258, grifo do autor), até mesmo porque, via de regra, a expressão exterior apenas continua e esclarece a direção do discurso interior, bem como as entonações nele contidas.

Tal percepção pode ser compreendida por meio da metáfora de uma ilha, utilizada por Volóchinov (2018) para discutir esse aspecto. A enunciação realizada seria como uma ilha emergindo de um oceano (o discurso interior), e as dimensões e as formas dessa ilha seriam determinadas pela situação e pelo auditório. Desse modo, tais elementos – a situação e o auditório – obrigariam o discurso interior a realizar-se em uma expressão exterior definida.

Isso nos auxilia a compreender que, para Volóchinov (2019a), ao mesmo tempo que a linguagem está ligada “[...] às condições de vida real, às ações (atos) reais do homem” (p. 252), “Não existe nem pode existir uma consciência que não esteja encarnada no material ideológico da palavra interior” (p. 259), pois a linguagem “[...] cria e forma a consciência do homem (p. 264): sem discurso interior não existe consciência. Volóchinov (2019c, p. 313) esclarece, ainda, que,

Ao compreendermos uma palavra ou uma combinação de palavras, é como se as traduzíssemos do discurso exterior (ouvido ou lido) de outra pessoa para o nosso discurso interior, como se reproduzíssemos essas palavras uma e outra vez, como se as rodeássemos com outras palavras e as situássemos em um lugar especial no fluxo discursivo geral da nossa consciência.

Assim, nossa consciência é sempre social, pois toda expressão linguística acerca das impressões do mundo exterior, conforme Volóchinov (2019b), está sempre orientada para o outro. Nesse sentido, mesmo “nossos pensamentos mais íntimos”, como afirma Volóchinov (2019b), são orientados socialmente, assumindo uma estrutura dialógica, isto é, uma estrutura de perguntas e respostas, em que duas vozes dialogam entre si.

Cabe lembrar, portanto, que as palavras não são, nessa perspectiva, um retrato exato da realidade a que se referem – são, antes disso, sons significantes pensados ou emitidos por um sujeito real em uma situação real. Por essa razão,

[...] toda palavra, falada ou pensada, torna-se *um certo ponto de vista* para algum fenômeno da realidade, para alguma situação [...] Toda palavra, falada ou pensada, não é um simples ponto de vista, mas um ponto de vista *avaliador* [...] Ao dizer que certas palavras são verdadeiras ou falsas, justas ou tendenciosas, sensatas ou insensatas, profundas ou superficiais, fazemos juízo não em relação às próprias palavras, mas à *realidade* que é refletida e refratada nas palavras-signos (Volóchinov, 2019c, p. 315, grifo do autor).

Conseqüentemente, ao conhecer a realidade, fazemos isso de determinado ponto de vista, uma vez que é por intermédio da linguagem que temos acesso ao mundo e a nós mesmos. Isso significa que a linguagem nos constitui, pois não há [...] vivência fora da expressão material” (Volóchinov, 2019b, p. 286); “[...] se a vivência possui uma significação, se ela pode ser compreendida e interpretada, isso deve ser feito no material de um signo autêntico, real” (Volóchinov, 2018, p. 120). Assim, é possível afirmar que “[...] toda a realidade e toda a existência do homem e da natureza não apenas refletem-se no signo, mas também *refratam-se nele*” (Volóchinov, 2019c, p. 319, grifo do autor). Ou seja, a linguagem não somente reflete a realidade, como também é capaz de alterar essa mesma realidade. Ao encontro disso, Bakhtin (2018, p. 95) explicita que

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, ademais, tem relação com o valor (com a verdade, com a bondade, com a beleza, etc.). Contudo, alguma coisa criada é sempre criada a partir de algo já dado.

Ao enunciarmos, mobilizamos certas visões de mundo, isto é, certas avaliações sociais, que foram construídas a partir de nossas interações verbais anteriores. Assim, com base em nossas vivências, que, na ótica de Bakhtin e do Círculo, são experienciadas por meio da linguagem, expressamos determinado ponto de vista,

valorando algo como bom ou mau, verdadeiro ou falso, grandioso ou insignificante. Para Volóchinov (2019c), por meio da linguagem, mais do que descrever o mundo, avaliamos e valoramos esse mundo, o que faz com que todos os elementos da linguagem reflitam, de alguma maneira, o posicionamento axiológico de quem enuncia. Ao falar, evidenciamos nossas formas de perceber o mundo e, a partir dessa avaliação, atribuímos valores capazes de interferir na constituição de nossos interlocutores, valores esses que, além de influenciar suas perspectivas e concepções, têm o poder de reconhecer ou não a existência daqueles com quem interagimos.

Exemplos claros disso são os nomes sociais para pessoas transgênero e a linguagem não binária, a qual objetiva instaurar um processo de não exclusão via estruturas linguísticas que possam atuar como marcadores de gênero. Ao negarmos tal uso, estamos negando não apenas a possibilidade de usar dada forma linguística, mas, sobretudo, a possibilidade de ser o que essa forma designa, uma vez que enunciar consiste, também, em uma maneira de reconhecer a existência daquilo de que se fala (Seidel, 2021)¹⁷.

Portanto, todo signo também refrata tanto a realidade que designa quanto o ser que o utiliza. Como afirma Volóchinov (2018, p. 112), “A existência não é apenas refletida no signo, mas também é refratada nele”. Isso ocorre pois, conforme Bakhtin (2010f, p. 81, grifo do autor), “Tomamos a língua não como um sistema de categorias gramaticais abstratas, mas como uma língua *ideologicamente saturada*, como uma concepção de mundo”, isto é, como uma linguagem que carrega consigo, para além de formas linguísticas, valores e pontos de vista sobre o mundo – por meio da linguagem construímos nossas visões de mundo, necessitando dela para interpretar a realidade, bem como para compreender quem somos. Como explicita Bakhtin (2017, p. 29-30),

Tudo o que me diz respeito, a começar pelo meu nome, chega do mundo exterior à minha consciência pela boca dos outros (da minha mãe, etc.), com a sua entonação, em sua tonalidade valorativo-emocional. A princípio eu tomo consciência de mim através dos outros: deles eu recebo as palavras, as formas e a tonalidade para a formação da primeira noção de mim mesmo.

¹⁷ Uma discussão mais aprofundada acerca dessa questão na ótica de Bakhtin e do Círculo pode ser encontrada no artigo intitulado “Linguagem neutra: uma análise baseada na teoria dialógica do discurso” (Seidel, 2021).

A palavra é, assim, sempre um ato bilateral, determinada por aquele de quem procede e para aquele a quem se dirige, servindo de expressão ao eu em relação ao outro. Conforme profere Volóchinov (2018, p. 205), “Na palavra, eu dou forma a mim mesmo do ponto de vista do outro e, por fim, da perspectiva da minha coletividade. A palavra é uma ponte que liga o eu ao outro”. Ou seja, a palavra, utilizada aqui como sinônimo de linguagem, está na base da concreta inter-relação arquetônica entre o eu e o outro, sendo ela que estrutura e possibilita essa relação. A esse respeito, Sobral (2008d, p. 135) menciona: “[...] se só nos tornamos *eus* com relação a um tu, o sentido só surge a partir dessa interconstituição dialógica”, até mesmo porque, sozinhos, não podemos dizer a nós mesmos e não podemos ser (Ponzio, 2010).

Não há antes o eu e o outro, cada um com o que tem a dizer, e em seguida, a relação entre eles. A relação não é *entre* eles, mas é justamente aquilo que cada um é no encontro da outra palavra com a palavra outra, e como não teria sido e provavelmente não poderá ser fora daquele encontro (Ponzio, 2010, p. 39-40, grifo do autor).

A contraposição entre o eu e outro, que forma nossos valores e pontos de vista e faz com que ajamos no mundo a partir de determinado lugar, que é único e singular, depende de um diálogo interminável. É nesse processo dialógico que linguagem e vida se interconectam de forma indissolúvel, pois, como afirma Bakhtin (2010b, p. 348), “A vida é dialógica por natureza. Viver significa participar do diálogo: interrogar, ouvir, responder, concordar, etc.”, isto é, significa assumir “[...] uma posição valorativa frente a outras posições valorativas” (Faraco, 2008, p. 38). Viver implica assumir nosso lugar insubstituível no existir e agir a partir desse lugar, isto é, responder ao que nos rodeia. Nesse movimento de eterna resposta – ocasionado pelo fato de que “[...] toda resposta gera uma nova pergunta” (Bakhtin, 2017, p. 76) –, realizamos a assunção de determinadas verdades e a rejeição de outras, aceitando o fato de que não podemos agir de outro lugar que não o nosso. Somos seres únicos e, portanto, não temos alibi em nossa existência, de modo que o dever está fundado no aqui e no agora vinculados a formas de apreensão do mundo (Sobral, 2008d). Como defende Bakhtin (2010a, p. 99), “[...] ser realmente na vida significa agir”, e agir requer peremptoriamente a presença da linguagem. Como esta permeia todos os atos do ser humano (Bakhtin, 2016), é por seu intermédio que aceitamos certo valor como verdadeiro, assumindo-o e efetuando nosso dever, isto é, agindo como seres eticamente responsáveis.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste capítulo, apresentamos as considerações finais sobre a discussão efetuada ao longo deste texto, sintetizando as contribuições do estudo em questão. Além disso, expomos as limitações da pesquisa empreendida e apontamos algumas sugestões para pesquisas futuras.

Tendo em vista nossas leituras iniciais de *Para uma filosofia do ato responsável*, em consonância com a percepção de outros estudiosos da linguagem, como Sobral e Bubnova, partimos do pressuposto de que essa obra consiste em um projeto-guia que orienta toda a produção posterior de Bakhtin e do Círculo. Nesse primeiro escrito bakhtiniano, que data de 1920 a 1924, o autor nos apresenta o conceito de singularidade para discutir a noção de dever como determinado por uma conjuntura única e singular, na qual se encontra um sujeito também singular, que não pode agir de outro lugar que não o seu. É desse lugar que surge o dever, também denominado de ato ético: o dever de fazer aquilo que só o sujeito, do seu próprio lugar, pode fazer. E esse agir, acreditamos, implica necessariamente a presença da linguagem, compreensão possibilitada não na obra inaugural bakhtiniana, mas em seus escritos posteriores.

Diante disso, três hipóteses guiaram esta pesquisa: na abordagem de Bakhtin e do Círculo, a singularidade instaura uma dimensão ética da linguagem; *Para uma filosofia do ato responsável* atua como um projeto que guia a produção posterior desse grupo de pensadores; e esse projeto se realiza apenas quando a linguagem passa a ocupar, nas obras ulteriores, papel de destaque. Essas hipóteses, para serem investigadas, exigiram o estabelecimento de um objetivo geral – analisar o conceito de singularidade e sua relação com a dimensão ética da linguagem sob a perspectiva bakhtiniana, averiguando como tais questões constituem o gérmen das obras posteriores do Círculo e de Bakhtin –, desdobrado em três objetivos específicos: realizar um compêndio das definições de singularidade, dever e linguagem que integram *Para uma filosofia do ato responsável*; identificar as relações existentes entre singularidade e outros conceitos-chave da teoria dialógica da linguagem, nomeadamente polifonia e enunciado; e cotejar o conceito de linguagem nessa obra inicial e em obras posteriores de Bakhtin e do Círculo.

Em atendimento ao primeiro objetivo específico – realizar um compêndio das definições de singularidade, dever e linguagem que integram *Para uma filosofia do ato*

responsável –, podemos afirmar que a singularidade é concebida nessa obra, simultaneamente, como ser e dever: por ser único e insubstituível, o sujeito precisa realizar sua singularidade, agindo a partir do lugar no qual só ele, com seu ponto de vista particular, pode agir. Assim, é precisamente a afirmação do não álibi no existir que constitui a base da existência dos seres, afirmação essa que acontece tanto quando os sujeitos nascem quanto como uma tarefa a ser realizada continuamente, até a morte. Nesse sentido, o sujeito e todos os elementos com os quais interage e que o constituem – espaço-tempo, objetos e outros seres vivos – são singulares e irrepetíveis, gerando, conseqüentemente, um ato também singular.

A partir desse seu lugar único, o sujeito depara-se com o juízo de valor universal – aquilo que é de ordem teórica e/ou estética e que precisa ser integrado como um momento do evento singular do existir. Para que tal juízo universal resulte em dever, este necessita ser reconhecido pelo sujeito por meio de um ato de resposta: ao se deparar com a veracidade (*istina*), o ser deve responder a essa verdade com a qual se depara, correlacionando-a ao seu evento do existir e transformando-a em uma verdade sua (*pravda*). Portanto, o sujeito apreende aquilo que o rodeia, afirmando o valor desses elementos e entendendo seu dever perante eles – tal dever não se orienta, assim, por uma lei abstrata e geral, mas por uma lei singular, originada das relações instauradas no instante de realização do ato. O dever realiza-se, dessa maneira, no ato responsável, isto é, no ato emanado de um reconhecimento da singularidade do sujeito que age, das relações que este estabelece e do mundo em que tais relações acontecem.

Nessa ótica, o conteúdo válido em si (a verdade universal) somente pode ser realizado e incorporado à vida do sujeito se for valorado por esse sujeito, ou seja, se for experimentado em tom emotivo-volitivo e tiver seu valor afirmado. Logo, aquilo que é teoricamente válido poderá ser realmente válido para o ser apenas se correlacionado ao contexto singular em que ocorre o evento do existir: é por meio do tom emotivo-volitivo que ocorre a valoração do que o sujeito encontra como posto no mundo, concedendo e afirmando o valor do universal ao correlacioná-lo ao singular. Esse tom emotivo-volitivo, em *Para uma filosofia do ato responsável*, está relacionado à noção de linguagem, figurando como uma de suas características.

Em cumprimento ao segundo objetivo específico ao qual nos propomos – correlacionar a noção de singularidade com outros conceitos centrais da teoria dialógica da linguagem –, entendemos que o fato de a singularidade não permitir o

estabelecimento de um juízo de valor universal *a priori* e, conseqüentemente, de uma única verdade sobre os acontecimentos pode ser relacionado à forma de criação artística de Dostoiévski, que coloca em diálogo diferentes perspectivas sobre um mesmo tema, apresentando uma multiplicidade de pontos de vista e questionando a noção de verdade como algo universal e impessoal. Por não ser indiferente a tal singularidade, o romance dostoiévskiano coloca o herói em diálogo com o autor e com as demais personagens, porque essa singularidade é dada, mas também construída a partir da interação com o outro. Assim, Dostoiévski apresenta, em um mesmo plano, diferentes personagens dialogando entre si, para que cada uma, por meio desse diálogo que é constitutivo do ser, chegue à sua própria verdade. Diante disso, tanto a singularidade quanto a verdade de cada sujeito se estabelecem em contato e em contraponto com outros sujeitos – contraponto esse que nas proposições bakhtinianas recebe o nome de *arquitetônica* e que seria representado no romance dostoiévskiano.

Assim como nos romances polifônicos de Dostoiévski, na vida a verdade enquanto *pravda* e a singularidade necessitam, para sua constituição, da interação com outros interlocutores, de modo que os enunciados proferidos pelos interagentes consistem, sempre, em uma resposta a enunciados anteriores. Tal resposta depende de uma tomada de posição, isto é, da valoração de determinado acontecimento em dado contexto concreto durante a interação com outros sujeitos igualmente únicos e insubstituíveis; e, assim como o “eu-para-mim” é formado a partir do “eu-para-os-outros”, fazendo com que a singularidade seja instaurada em correlação com outras singularidades, o enunciado é formado a partir da correlação com outros enunciados, isto é, com outras tomadas de posição.

No que concerne ao terceiro objetivo específico estabelecido neste estudo – cotejar o conceito de linguagem em *Para uma filosofia do ato responsável* e em obras posteriores de Bakhtin e do Círculo –, evidenciamos que a linguagem desempenha papéis ao menos parcialmente distintos na obra inaugural e nos escritos ulteriores. Na produção dos anos 1920, a linguagem é vista como distinta do ato, sendo capaz de se aproximar de sua expressão, mas não de expressá-lo em sua integridade. Ademais, a ideia de que a linguagem expressa uma posição avaliativa está muito mais associada a determinados termos, como “baixo”, “alto”, “longe”, “perto”, “aqui” e “agora”. Tais aspectos se alteram significativamente nos demais escritos bakhtinianos, quando a linguagem passa a ser entendida como inerente ao ato – sem linguagem não é possível agir no mundo – e quando toda e qualquer expressão linguística

efetivamente enunciada passa a ser compreendida como uma avaliação por parte daquele que enuncia.

A linguagem não só integra todos os atos, como também constitui nossa identidade e a identidade de nossos interlocutores. Ao falar, nos posicionamos no mundo, expressando determinados pontos de vista e afetando a constituição daqueles com quem interagimos. Nessa perspectiva, falar significa valorar, e essa valoração ocorre sempre a partir de um contraponto com outras posições, igualmente singulares, às quais respondemos por meio de enunciados concretos.

Tal valoração implica, obrigatoriamente, a correlação com outras posições avaliativas e ocorre sempre por intermédio da linguagem. Essa correlação entre dois centros de valores – o eu e o outro – é o que constitui, em nosso entendimento, a arquitetônica que Bakhtin se propõe a descrever em sua obra inaugural. E esse empreendimento ganha forma justamente quando a linguagem passa a ocupar papel de destaque nas reflexões elaboradas por Bakhtin e pelo Círculo, seja para tratar da cultura de forma geral, da literatura de maneira mais específica ou das relações languageiras de modo direto.

Tendo em vista as considerações ora efetuadas, acreditamos que *Para uma filosofia do ato responsável* atue como um projeto de reflexão filosófica que permite compreender as proposições posteriores feitas por Bakhtin e o Círculo. Esse projeto só é realizado à medida que a linguagem tem seu estatuto modificado na produção bakhtiniana, passando de um tom emotivo-volitivo que acompanha o ato, mas é dele separável, para algo essencial que constitui o próprio ato e sem o que não é possível agir no mundo: viver implica tomar posição a cada momento, o que ocorre sempre via linguagem, fazendo desta parte fulcral do dever concreto, do não álibi no existir e do agir responsabilmente em um tempo-espço único e singular, o que nos permite afirmar a existência de uma estreita relação entre singularidade, ética e linguagem.

Entendemos, portanto, que nossa tese de que o conceito de singularidade constitui o gérmen das proposições do Círculo e de Bakhtin, instituindo uma dimensão ética da linguagem, é suportada pelas obras analisadas neste estudo. Contudo, seria importante, igualmente, analisar tanto as obras de Bakhtin, Volóchinov e Medviédev não incluídas nesta investigação quanto as obras dos demais integrantes desse grupo de pensadores, como Kanaev e Sollertínski. Essa inclusão não foi possível devido à limitação temporal para o desenvolvimento da presente pesquisa, mas poderia endossar a tese ora defendida.

Ademais, ressaltamos que, nesta investigação, correlacionamos o conceito de singularidade aos conceitos de polifonia e de enunciado, noções da teoria dialógica da linguagem que julgamos essenciais. Todavia, esforços de pesquisa voltados a estabelecer um cotejo entre o conceito de singularidade e outras concepções-chave dessa teoria, como dialogismo e alteridade, poderiam expandir as relações aqui expostas, permitindo uma compreensão ainda mais ampla da relevância de tal conceito para o desenvolvimento das proposições bakhtinianas.

REFERÊNCIAS

- AMORIM, Marília. Ato versus objetivação e outras oposições fundamentais no pensamento bakhtiniano. *In*: FARACO, Carlos Alberto; TEZZA, Cristóvão; CASTRO, Gilberto (org.). **Vinte ensaios sobre Mikhail Bakhtine**. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 17-24.
- AMORIM, Marília. Para uma filosofia do ato: “válido e inserido no contexto”. *In*: BRAIT, Beth (org.). **Bakhtin**: dialogismo e polifonia. São Paulo: Editora Contexto, 2009. p. 17-43.
- BAKHTIN, Mikhail. **O freudismo**: um esboço crítico. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- BAKHTIN, Mikhail. **Para uma filosofia do ato responsável**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010a.
- BAKHTIN, Mikhail. Reformulação do livro sobre Dostoiévski. *In*: BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010b. p. 337-357.
- BAKHTIN, Mikhail. O autor e a personagem na atividade estética. *In*: BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010c. p. 3-192.
- BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da poética de Dostoiévski**. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010d.
- BAKHTIN, Mikhail. O problema do conteúdo, do material e da forma na criação literária. *In*: BAKHTIN, Mikhail. **Questões de literatura e de estética** (a teoria do romance). 6. ed. São Paulo: Hucitec, 2010e. p. 13-70.
- BAKHTIN, Mikhail. O discurso no romance. *In*: BAKHTIN, Mikhail. **Questões de literatura e de estética** (a teoria do romance). 6. ed. São Paulo: Hucitec, 2010f. p. 71-210.
- BAKHTIN, Mikhail. Fragmentos dos anos 1970-1971. *In*: BAKHTIN, Mikhail. **Notas sobre literatura, cultura e ciências humanas**. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 21-56.
- BAKHTIN, Mikhail. **Os gêneros do discurso**. São Paulo: Editora 34, 2019.
- BENVENISTE, Émile. A natureza dos pronomes: *In*: BENVENISTE, Émile. **Problemas de lingüística geral I**. 2. ed. Campinas: Pontes Editores, 2006. p. 277-283.
- BOCHAROV, Sergei G. Introduction to the Russian edition. *In*: BAKHTIN, Mikhail. **Toward a philosophy of the act**. Tradução e notas de Vadim Liapunov. Texas: University of Texas Press, 1993. p. XXI-XXIV.
- BRAIT, Beth; MELO, Rosineide de. Enunciado/enunciado concreto/enunciação. *In*: BRAIT, Beth (org.). **Bakhtin**: conceitos-chave. 4. ed. São Paulo: Contexto, 2008. p. 61-78.

BRAIT, Beth (org.). **Bakhtin**: dialogismo e polifonia. São Paulo: Contexto, 2009.

BRANDIST, Craig. Law and the Genres of Discourse: the Bakhtin Circle's. *In*: BOSTAD, Finn *et al.* **Bakhtinian perspectives on language and culture**. New York: Palgrave Macmillan, 2004. p. 23-45.

BUBNOVA, Tatiana. O princípio ético como fundamento do dialogismo em Mikhail Bakhtin. **Conexão Letras**, Porto Alegre, v. 8, n. 10, p. 9-18, 2013.

CAVALCANTE FILHO, Urbano; TORGA, Vânia Lúcia Menezes. Língua, discurso, texto, dialogismo e sujeito: compreendendo os gêneros discursivos na concepção dialógica, sócio-histórica e ideológica da língua(gem). *In*: CONGRESSO NACIONAL DE ESTUDOS LINGUÍSTICOS, 1., 2011, Vitória. **Anais [...]**. Vitória: UFES, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/conel/article/view/2014>. Acesso em: 21 ago. 2023.

CLARK, Katerina; HOLQUIST, Michael. **Mikhail Bakhtin**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

DELANOY, Cláudio Primo; GONÇALVES, Tamiris Machado; BARBOSA, Vanessa Fonseca. Construção valorativa de fatos sociais: a multiplicidade de discursos. **Letras de Hoje**, Porto Alegre, v. 51, n. 1, p. 127-135, jan./mar. 2016.

DI FANTI, Maria da Glória Corrêa. Notas sobre a alteridade em Bakhtin. PASCHOAL, Cristiano *et al.* (org.). **Círculo de Bakhtin**: alteridade, diálogo e dialética. Porto Alegre: Polifonia, 2020. p. 7-28.

EMERSON, Caryl. **Os cem primeiros anos de Mikhail Bakhtin**. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2003.

FARACO, Carlos Alberto. Autor e autoria. *In*: BRAIT, Beth (org.). **Bakhtin**: conceitos-chave. 4. ed. São Paulo: Contexto, 2008. p. 37-60.

FARACO, Carlos Alberto. **Linguagem & diálogo**: as idéias lingüísticas do Círculo de Bakhtin. Curitiba: Criar Edições, 2009.

FARACO, Carlos Alberto. Um posfácio meio impertinente. *In*: BAKHTIN, Mikhail. **Para uma filosofia do ato responsável**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010.

FARACO, Carlos Alberto. Aspectos do pensamento estético de Bakhtin e seus pares. **Letras de Hoje**, Porto Alegre, v. 46, n. 1, p. 21-26, jan./mar. 2011.

FIORIN, José Luiz. Resenha. **Bakhtiniana**, São Paulo, v. 1, n. 5, p. 205-209, 2011.

FONSECA, Caio. **Enunciado, diálogo, discurso**: o Círculo de Bakhtin como fonte de recursos para estudos em Comunicação. 2020. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Comunicação Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2020.

GRILLO, Sheila Vieira de Camargo. Fundamentos bakhtinianos para a análise de enunciados verbo-visuais. **Filologia e Linguística Portuguesa**, São Paulo, v. 14, n. 2, p. 235-246, 2012.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 4. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2021.

MACHADO, Irene. Gêneros discursivos. *In*: BRAIT, Beth (org.). **Bakhtin**: conceitos-chave. 4. ed. São Paulo: Contexto, 2008. p. 61-78.

MARTINS, Edson Soares; LEITE, Francisco de Freitas; PONTES, Newton de Castro. Dois problemas decisivos sobre *Para uma filosofia do ato*: o mundo cindido e os atributos do Ser e do ato ético. **Bakhtiniana**, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 123-141, jul./dez. 2012.

MEDVEDEV, Iuri Pavlovich; MEDVEDEVA, Daria Aleksandrovna; SHEPHERD, David. A polifonia do Círculo. **Bakhtiniana**, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 99-144, 2016.

MEDVIÉDEV, Pável Nikoláievitch. **O método formal nos estudos literários**: introdução crítica a uma poética sociológica. São Paulo: Contexto, 2012.

MIOTELLO, Valdemir. Entrevista com o professor Valdemir Miotello sobre Bakhtin e as perspectivas para as pesquisas na área da educação. Entrevista concedida a Michell Pedruzzi Mendes Araújo e Israel Rocha Dias. **Textura**, Canoas, v. 21, n. 46, p. 219-228, abr./jun. 2019.

MITIDIERI, André Luis. Para uma filosofia do ato: base filosófico-linguística da reflexão bakhtiniana. **Desenredo**, Passo Fundo, v. 8, n. 1, p. 290-308, jan./jun. 2012.

MORSON, Gary Saul; EMERSON, Caryl. **Mikhail Bakhtin**: criação de uma prosaística. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Edusp, 2008.

MUSSIO, Simone. Um olhar alteritário em Bakhtin: o estudo do enunciado como forma de diálogo. **SOLETRAS**, São Gonçalo, n. 30, p. 178-190, jul./dez. 2015.

ORNELLAS, Clara Ávila. **A presença de Mikhail Bakhtin em dissertação de mestrado e teses de doutorado, em letras, da USP e PUC/SP, no período de 1972 a 1996**. 1998. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

PIRES, Vera Lúcia; SOBRAL, Adail. Implicações do estatuto ontológico do sujeito na teoria discursiva do Círculo Bakhtin, Medvedev, Voloshínov. **Bakhtiniana**, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 205-219, jun. 2013.

PONZIO, Augusto. **Procurando uma palavra outra**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de lingüística geral**. Tradução de Antônio Chelani, José Paulo Paes e Izidoro Bilkstein. São Paulo: Cultrix, 2006.

SEIDEL, Verônica Franciele. Linguagem neutra: uma análise baseada na teoria dialógica do discurso. **Letrônica**, Porto Alegre, v.14, n. 4, e39869, 2021.

SIMÕES, Pedro Henrique de Oliveira. Ser e linguagem em Bakhtin: diálogos com a filosofia heideggeriana. **Ao Pé da Letra**, Recife, v. 18, n. 1, p. 107-126, 2016.

SIPRIANO, Benedita França; GONÇALVES, João Batista Costa. A difusão do pensamento bakhtiniano no Ocidente: uma leitura dos contextos de recepção no Brasil. **Eutonia**, Recife, v. 21, n. 1, p. 120-143, jul. 2018.

SOBRAL, Adail. O ato “responsível”, ou ato ético, em Bakhtin, e a centralidade do agente. **Signum: Estudos Linguísticos**, Londrina, n. 11/1, p. 219-235, 2008a.

SOBRAL, Adail. Ato/atividade e evento. *In*: BRAIT, Beth (org.). **Bakhtin: conceitos-chave**. 4. ed. São Paulo: Contexto, 2008b. p. 11-36.

SOBRAL, Adail. Ético e estético: na vida, na arte e na pesquisa em Ciências Humanas. *In*: BRAIT, Beth (org.). **Bakhtin: conceitos-chave**. 4. ed. São Paulo: Contexto, 2008c. p. 103-122.

SOBRAL, Adail. Filosofias (e filosofia) em Bakhtin. *In*: BRAIT, Beth (org.). **Bakhtin: conceitos-chave**. 4. ed. São Paulo: Contexto, 2008c. p. 123-150.

SOBRAL, Adail. O conceito de ato ético de Bakhtin e a responsabilidade moral do sujeito. **Bioethikos**, São Paulo, 2009, v. 3, n. 1, p. 121-126.

SOBRAL, Adail. **A filosofia primeira de Bakhtin**: roteiro de leitura comentado. Campinas: Mercado das Letras, 2019.

SOUZA, Geraldo Tadeu. **Introdução à teoria do enunciado concreto**. 2. ed. São Paulo: Humanitas, 2002.

TEZZA, Cristovão. **Entre a prosa e a poesia**: Bakhtin e o formalismo russo. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

VAUTHIERLER, Bénédicte. Medvedev para melhor compreender Bakhtin: a relação entre pensamento e linguagem na obra de juventude de Bakhtin. **Macabéa – Revista Eletrônica do Netlli, Crato**, v. 1, n. 2, p. 423-452, dez. 2012.

VOLÓCHINOV, Valentin. **Marxismo e filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2018.

VOLÓCHINOV, Valentin. Estilística do discurso literário I: o que é a linguagem/língua? *In*: VOLÓCHINOV, Valentin. **A palavra na vida e a palavra na poesia**: ensaios, artigos, resenhas e poemas. São Paulo: Editora 34, 2019a. p. 234-265.

VOLÓCHINOV, Valentin. Estilística do discurso literário II: a construção do enunciado. *In*: VOLÓCHINOV, Valentin. **A palavra na vida e a palavra na poesia**: ensaios, artigos, resenhas e poemas. São Paulo: Editora 34, 2019b. p. 266-305.

VOLÓCHINOV, Valentin. Estilística do discurso literário III: a palavra e sua função social. *In*: VOLÓCHINOV, Valentin. **A palavra na vida e a palavra na poesia**: ensaios, artigos, resenhas e poemas. São Paulo: Editora 34, 2019c. p. 306-336.

VOLÓCHINOV, Valentin. A palavra na vida e a palavra na poesia: para uma poética sociológica. *In*: VOLÓCHINOV, Valentin. **A palavra na vida e a palavra na poesia**: ensaios, artigos, resenhas e poemas. São Paulo: Editora 34, 2019d. p. 109-146.

ZAVALA, Iris M. Bajtin y el acto ético: una lectura al reverso. *In*: BAJTIN, M. **Hacia una filosofía del acto ético**. De los borradores y otros escritos. Tradução de Tatiana Bubnova. Barcelona: Anthropos, 1997. p. 181-224.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação
Av. Ipiranga, 6681 – Prédio 1 – Térreo
Porto Alegre – RS – Brasil
Fone: (51) 3320-3513
E-mail: propesq@pucrs.br
Site: www.pucrs.br