



## Reflexo e refração s gnica no espaço público de Arendt: interferências bakhtinianas

Ricardo Gião Bortolotti

Universidade Estadual Paulista "Júlio Mesquita Filho", Av. Dom Antonio, 2100, 19806-900, Assis, São Paulo, Brasil. E-mail: bortho@uol.com.br

**RESUMO.** O objetivo deste texto   analisar e caracterizar a importância da palavra enquanto a o desenrolada no espaço público. Para isso, partimos das no es bakhtinianas de reflexo e refra o, aplicadas   questão da comunica o no mundo comum, de suma importância para Bakhtin e Arendt. Com efeito, supomos que essas no es possam fornecer elementos para se pensar no ato de enuncia o do juízo, sem ferir a sua característica particular, pois parecem contribuir para o desarranjo de modos fossilizados de pensamento.

**Palavras-chave:** juízo, opinião, signo, política, comunica o.

### Signalreflection and refraction in arendt's public space: interference bakhtinian

**ABSTRACT.** The goal of this study is to analyze and characterize the importance of the word as action unfolded in the public space. For this, we used the Bakhtinian notions of reflection and refraction, applied to the issue of communication in the common world, very important for Bakhtin and Arendt. In fact, we assume that these concepts can provide elements to think about the act of enunciation of judgment, without affecting its particular characteristic, since they seem to contribute to the breakdown of fossilized ways of thinking.

**Keywords:** judgment, opinion, politics, sign, communication.

### Reflexi n y refracci n s gnica en el espacio público de arendt: interferencias bakhtinianas

**RESUMEN.** El objetivo de este texto es analizar y caracterizar la importancia de la palabra en cuanto acción desarrollada en el espacio público. Para ello, partimos de las nociones bakhtinianas de reflexión y refracción, aplicadas a la cuestión de la comunicación en el mundo común, de suma importancia para Bakhtin y Arendt. En efecto, suponemos que estas nociones puedan proporcionar elementos para pensarse en el acto de enunciación del juicio, sin reducir su característica particular, pues parecen contribuir para el desarreglo de modos fosilizados de pensamiento.

**Palabras clave:** juicio, opinión, signo, política, comunicación.

Eu n o posso passar sem outro; n o posso me tornar eu mesmo sem o outro; eu devo encontrar a mim mesmo no outro, encontrar o outro em mim (no reflexo recíproco, na precepc o recíproca) (Bakhtin, 2015, p. 323).

  com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inser o   como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original (Arendt, 2010, p. 221).

#### Introdu o

A opinião expressa no espaço público, enquanto da ordem do signo, apresenta em si o universo da malha pública, da pluralidade, da realidade do 'nós'. Não apenas reflete, segundo Bakhtin, mas também refrata. No refletir, ao pronunciar a palavra, o indivíduo faz sua apari o aos demais conforme o uso dos signos em rotatividade no contexto social, mas sua singularidade, a nosso ver, está na refra o, a

qual expressa o seu matiz diferencial dentre os agentes sociais.

Nosso principal objetivo   apresentar o pensamento de dois grandes pensadores, no tocante   busca do sentido na experiência mundana. Embora Bakhtin tenha como interesse a literatura e os g neros, também procurou entender o universo da intera o humana, segundo a atividade dialogante e na pluralidade das vozes. Arendt, por seu turno,

manteve seu interesse na atividade política e no diálogo plural envolvidos na esfera pública. Abominou o social, uma vez que, na concepção da autora, não passa de uma mistura de interesses privados no espaço público, predominando a satisfação do desejo das massas. Procuramos, pois, aproximar as noções de reflexo e refração, conforme as define Bakhtin, àquelas de espaço público e diálogo, em Arendt. Tentamos observar o que seria a singularidade não só na ‘expressão’ da palavra no espaço político, mas também nas histórias não oficiais, que, a nosso ver, envolvem modos de ver e descrever o cotidiano, revelando aspectos da realidade a todos, assim como características de nossa própria personalidade. Com efeito, de forma alguma, esse ato considera apenas a reflexão, no sentido bakhtiniano, mas podemos dizer que envolve aprendizagem, experiência e, portanto, ‘novos’ modos de ver. Isso significa que a ‘refração’ participa da modificação interna de nossas crenças (Severo, 2007)<sup>1</sup>. Em termos gerais, podemos adiantar que entendemos por ‘reflexão’ o aprendizado de conceitos e situações habituais, conforme a identificação do agente com os demais; por outro lado, ‘refração’ está para algo novo, no sentido de o agente da enunciação fugir do habitual, com uma interpretação própria, embora originada da rede social (Tápias-Oliveira, 2004-2005)<sup>2</sup>.

A discussão dessas duas noções e sua aplicação ao pensamento de Arendt foi motivada pela semelhança de alguns aspectos das teorias mantidas por ambos os pensadores. Não predomina a incomensurabilidade nas aproximações que nos propomos realizar, mas sabemos que cada teoria deve ser tratada em seu próprio nicho, pois traz, em si, a peculiaridade de cada personalidade, de suas experiências de vida, de suas influências e expectativas criadas da prática do trabalho teórico. Por isso, aproximações são sempre temerosas, uma vez que o risco de deturpar o pensamento do autor é muito grande. Entretanto, mesmo diante desse risco, julgamos que essa tentativa possa despertar novas motivações para a exploração mais detalhada de pensadores tão complexos, porém de importância ímpar para a crítica da constituição do espaço social.

### O pensamento de Bakhtin: concepções gerais

Nada está morto de maneira absoluta: todo sentido terá seu festivo retorno (Bakhtin, 1924, p. 170 apud Faraco, 2009, p. 53).

Na realidade, todo signo ideológico vivo tem, como Jano, duas faces. Toda crítica viva pode tornar-se elogio, toda verdade viva não pode deixar de parecer para alguns a maior das mentiras (Bakhtin, 1992, p. 47).

As preocupações de Bakhtin eram amplas, da literatura à filosofia, passando pelo carnaval e pelas questões voltadas à ética. Trabalhou nessas áreas a partir do ponto de vista do signo, veículo ideológico por excelência e que medeia as relações sociais. A participação dialógica dos indivíduos no espaço social revela aspectos particulares de seus agentes, tornando-nos, a todos, seres ‘responsivos’ (Severo, 2007). O dialogismo é a forma em que se delinea a consciência, como também a forma em que surgimos no espaço social, plural, nas suas incontáveis vozes. Com efeito, formamos o estofado de nossa consciência no dia a dia, na troca de opiniões, nas chamadas ‘ideologias do cotidiano’, as quais renovam e constroem os grandes sistemas ideológicos, que perfazem o tecido social (Yaguello, 1992). Com Bakhtin,

Chamaremos a totalidade da atividade mental centrada sobre a vida cotidiana, assim como a expressão que a ela se liga, ideologia do cotidiano, para distingui-la dos sistemas ideológicos constituídos, tais como a arte, a moral, o direito, etc. A ideologia do cotidiano constitui o domínio da palavra interior e exterior desordenada e não fixada num sistema, que acompanha cada um dos nossos estados de consciência (Bakhtin, 1992, p. 118).

Para o autor, ‘ideologia’ é uma noção não reduzível a aspectos mecânicos; pelo contrário, abrange todo âmbito cultural, como arte, religião, filosofia, literatura, o cotidiano de uma comunidade etc. Faraco afirma que, para o Círculo de Bakhtin, ideologia não significa “[...] mascaramento do real [...]” (Faraco, 2009, p. 47). Ademais, segundo o estudioso, essa noção se aproxima do termo ‘axiológico’, significando, com isso, que a nossa participação social, em qualquer área, não acontece de modo neutro, mas envolve escolhas valorativas (Faraco, 2009). Assim, embora possamos verbalizar nossas experiências vividas, a possibilidade de expressá-las em sua totalidade é impossível, permanecendo sempre em aberto, orientando-se para o futuro (Faraco, 2009). Na verdade, comunicamo-nos através de signos, os quais não são neutros, mas remetem a algo fora de si mesmo (Bakhtin, 1992), frutos de valoração e de escolha. Não se trata de um objeto físico ou natural, a não ser que sua representação, a dos objetos, seja dotada de características artístico-simbólicas (Bakhtin, 1992). Por ser produto ideológico, permite certa avaliação,

<sup>1</sup> Um artigo iluminador acerca do pensamento de ambos os pensadores é o de Severo (2007). A autora explora os principais pontos de convergências dos pensadores, fundamentando-os com passagens de suas obras.

<sup>2</sup> Para uma discussão rica sobre essas duas noções bakhtinianas no contexto da educação, ver Tápias-Oliveira (2004-2005).

isto é, pode ser considerado verdadeiro ou falso, feio ou bonito, certo ou errado (Bakhtin, 1992).

Diante disso, a enunciação ‘reflete’ a experiência social, com a qual formamos a nossa consciência e, a partir dela, comunicamo-nos com o mundo. Entretanto, expressar nossas posições não significa apenas um trabalho de ‘denotação’ signíca, mas abarca, além da compreensão do outro, o nosso modo de compreender e elaborar a experiência. Em outros termos, embora participemos de um mesmo meio social, manifestamos nossa ‘singularidade’ na palavra proferida. Com isso, recebemos e ‘refratamos’ a partir de juízos, pautados no gosto, nas escolhas e preferências, as quais não necessitam ser reduzidas a um eu, uma vez que esse ‘eu’ não passa de um ‘nós’, proveniente do tecido social. A cultura tem primazia sobre o indivíduo, pois constituída semioticamente, ou seja, fundamentada no diálogo infinito entre os que a constituem (Faraco, 2009). Em suma, para Faraco (2009, p. 49), na interpretação do pensamento de Bakhtin, nossas relações são mediadas através de signos. Assim, nossa vida transcorre “[...] de fato, num mundo de linguagens, signos e significações”.

As palavras não são ‘puras’, ou seja, na sua significação, uma gama enorme de aspectos provenientes de discursos ‘heteroglóssicos’<sup>3</sup> apresenta-se como uma bola de neve que, no seu desenrolar, aumenta de volume. A palavra, ao ser enunciada no espaço público, não deixa de trazer, em si, o ‘pluralismo’ próprio dos indivíduos que com ela comungam e comungaram. Nela, deparamos com diferenças no modo do ‘significante’, nas escolhas individuais, mas sem que, com isso, seja alheia à comunidade.

É com essa riqueza de interpretações, de recepções da palavra, no espaço social, que compreendemos e construímos o mundo a nossa volta. Nisso consiste a definição de ‘refração’. Nas palavras esclarecedoras de Faraco (2009, p. 50-51):

E ‘refratar’ significa, aqui, que com nossos signos nós não somente descrevemos o mundo, mas construímos – na dinâmica da história e por decorrência do caráter sempre múltiplo e heterogêneo das experiências concretas dos grupos humanos – diversas interpretações (refrações) desse mundo.[...]. Em outras palavras, a refração é o modo como se inscrevem nos signos a diversidade e as contradições das experiências históricas dos grupos humanos. Sendo essas experiências múltiplas e

heterogêneas, os signos não podem ser unívocos (monossêmicos). A plurivocidade (o caráter multissêmico) é a condição de funcionamento dos signos nas sociedades humanas.

Assim, a participação na rede social não se manifesta apenas conforme o entendimento do uso comum dos conceitos, mas também na forma em que, baseados em nossa própria singularidade, interpretamos o mundo. Com isso, o movimento dialético que abarca a enunciação apresenta signos compreensíveis, mas que carregam, em si, a diferença de cada agente enunciador.

Para Bakhtin, o diálogo está intrinsecamente ligado ao viver, ao dia a dia do ser humano em sociedade. Faraco toma o manuscrito *Para uma refeitura sobre o livro de Dostoiévski*, em que o autor expõe sua concepção dialógica do viver:

Viver significa tomar parte do diálogo: fazer perguntas, dar respostas, dar atenção, responder. Estar de acordo, e assim por diante. Desse diálogo, uma pessoa participa integralmente e no correr de toda sua vida: com seus olhos, lápis, mãos, alma, espírito, com seu corpo todo e com todos os seus feitos. Ela investe seu ser inteiro no discurso e esse discurso penetra no tecido dialógico da vida humana, o simpósio universal (Bakhtin, 1999, p. 293 apud Faraco, 2009, p. 76).

Numa passagem de *Marxismo e filosofia da linguagem*, Bakhtin afirma que “[...] não basta colocar face a face dois *homo sapiens* quaisquer para que os signos se constituam [...]” (Bakhtin, 1992, p. 35). Para o autor, somente a organização social, certa unidade social existente entre eles, é que torna o signo algo inteligível e comunicável, uma vez que compreendo o discurso do outro e a mim mesmo a partir dos significados atribuídos socialmente ao signo. Assim, uma pessoa, ao se comunicar, não está só, mas carrega em seus gestos e ações o todo da organização social, da vida em comum.

Somos, pois, frutos dessa organização social, e a nossa consciência somente “[...] adquire forma e existência nos signos criados por um grupo organizado no curso de suas relações sociais” (Bakhtin, 1992, p. 36). Sem tal domínio, estaríamos diante apenas das sensações dos processos fisiológicos, inexplicáveis fora da malha signíca, que fornece o significado a cada imagem, palavra, gesto etc.

Os sistemas ideológicos são importantes na formação dos signos, mas a comunicação do dia a dia também assume importância ímpar, pois abrange várias crenças e vivências, refletidas e refratadas dos signos em rotatividade na prática diária de interação social. Tais signos são ideológicos, mas, a nosso ver, são apreendidos de forma flexível e interpretados a

<sup>3</sup> Em *O discurso do romance*, Bakhtin apresenta, segundo Faraco (2009, p. 56), “[...] a refração, por exemplo, como o emaranhado de fios dialógicos, tecidos pela consciência socioideológica (isto é, pelo todo da criação ideológica) em torno de cada objeto”. E, ainda com Faraco (2009, p. 57): “Aquilo que chamamos de língua é também e principalmente um conjunto indefinido de vozes sociais”. É tal conjunto de vozes que define a ‘heteroglossia’, conforme nos informa o pesquisador (Faraco, 2009).

partir dos desejos e das expectativas de cada um, da experiência particular de cada indivíduo<sup>4</sup>. Com efeito, os signos são veículos ideológicos, refratados pelos usuários e reproduzidos nas condições da prática cotidiana<sup>5</sup>.

Para Bakhtin, não há material significativo que não perfaça o discurso, a verbalização (Bakhtin, 1992) Daí, em relação à refração, o autor afirma:

Toda 'refração ideológica do ser em processo de formação', seja qual for a natureza de seu material do significativo, 'é acompanhada de uma refração ideológica verbal', como fenômeno obrigatoriamente concomitante. A palavra está presente em todos os atos de compreensão e em todos os atos de interpretação (1992, p. 38, grifo do autor)

A importância da palavra está em sua 'ubiquidade social' (Bakhtin, 1992). Com efeito, a palavra distribui-se por todo espaço social, seja artístico, político, na prática cotidiana etc.; e de todos, não somente se reveste de seus valores, mas também possibilita construções das mínimas mudanças sociais, as quais ainda não alcançaram um caráter formal (Bakhtin, 1992). Assim, a ubiquidade faz do signo o próprio contínuo da esfera social, perfazendo a consciência dos indivíduos das mais diversas condições sociais, econômicas, religiosas e culturais. Por conseguinte, uma mesma palavra pode adquirir matiz diferente em camadas sociais e culturais diversas, suscitando "[...] diferentes modos de discurso, sejam eles interiores ou exteriores [...]" (Bakhtin, 1992, p. 42).

Um exemplo ilustra bem como o meio social determina a consciência e a enunciação. Ao falar da atividade mental do 'eu' e do 'nós', o autor mostra-nos que a atividade do eu tende para o limite, aproximando-se da 'reação fisiológica do animal', e que a atividade mental do 'nós' implica a modelagem social (Bakhtin, 1992). Com isso em mente, Bakhtin expõe diferentes graus de modelagem ideológica. Um indivíduo faminto e 'isolado' tende à resignação mística ou ao protesto individualista. Por outro lado, numa 'coletividade' de famintos, mas sem 'vínculo material sólido' entre eles, a resignação na solidão parece predominar. É terreno fértil para a filosofia ou religião. Por fim, a fome sentida por membros de uma comunidade 'unida' por 'vínculos materiais objetivos' (operários de uma fábrica, por exemplo) oferece meios para "[...] o desenvolvimento nítido e ideologicamente bem formado da atividade mental [...]" (Bakhtin, 1992, p. 115-116).

Em suma, as considerações tecidas apontam para o ser humano enquanto ser comunicativo, como um ser de diálogo. Com efeito, a existência assim definida tem lugar a partir da organização social, na qual o signo é o elemento essencial para a participação ativa e para o conhecimento do indivíduo. Este último não se reduz à unidade de eu, pois, como fruto do meio social, sua consciência é moldada pelo 'nós', pelas várias vozes que ecoam no palco de sua vivência. Assim, o mundo é refletido em si, mas também é refratado, ou seja, é resultado de interpretações, cujos signos são abertos a novos modos de ver e de agir.

## Hannah Arendt

### Espaço público e ação

[...] somos do mundo, e não apenas estamos nele; também somos aparências, pela circunstância de que chegamos e partimos, aparecemos e desaparecemos; e embora vindos de lugar nenhum, chegamos bem equipados para lidar com que nos apareça e para tomar parte no jogo do mundo. (Arendt, 1992b, p. 19).

Só na liberdade de falar um com o outro nasce o mundosobre o qual se fala, em sua objetividade visível de todos os lados. (Arendt, 2012, p. 60).

Em Arendt, também encontramos a mesma importância conferida ao diálogo, à palavra, tanto emitida quanto pensada. O papel do diálogo na vida ativa, enquanto ação, não rejeita o pensamento crítico, ocorrido enquanto se pensa. A participação no espaço público não é mecânica, como se fôssemos seres autômatos, mas envolve interação e aprendizagem, o que significa que pensamos o mundo que nos rodeia, modificando sensivelmente nosso modo de ver e de agir. Isso significa que ao dialogar também interpretamos os signos num processo refratário, de transformação e seleção do conhecimento passado e do que apreendemos no cenário público.

O 'espaço público', para a autora, diferencia-se do privado e do social, uma vez que ela define tal espaço pela participação política, semelhante à manifestação dos gregos em praça pública, nas discussões sobre os destinos da *polis*. O 'espaço privado', por outro lado, corresponde ao lar, ao lugar em que predomina a tirania do senhor ou proprietário. Enfim, o 'espaço social'<sup>6</sup>, criticado por

<sup>4</sup> "A palavra está sempre carregada de um conteúdo ou de um sentido ideológico ou vivencial. É assim que compreendemos as palavras e somente reagimos àquelas que despertam em nós ressonâncias ideológicas ou concernentes à vida" (Bakhtin, 1992, p. 95).

<sup>5</sup> Sobre a flexibilidade da palavra, verifique Bakhtin (1992).

<sup>6</sup> "O surgimento do social produz solidão, alienação, consumismo e falta de pertença a este mundo" (Fry, 2010, p. 83). Segundo Fry (2010), em *Sobre a Revolução*, Arendt (2001) expressa claramente sua rejeição do social. Nessa obra, a autora avalia as Revoluções Americana e Francesa, apresentando sua preferência pela Revolução Americana, por esta manter separadas as esferas privada e pública, enquanto a Francesa foi de cunho social.

Arendt, consiste na mistura das expectativas privadas no âmbito público, crescentemente ocupado pelo desejo das massas.

É, pois, no espaço público que realizamos a mais alta atividade política: o diálogo, o qual difere das atividades de fabricação e do labor (Arendt, 2012), adequados à sobrevivência e ao trabalho. O espaço público caracteriza-se pela luta, baseada em discussões acerca da política, e não envolve garantias de sobrevivência ou melhores condições de vida. O que conta é o destino da cidade, e não o da alma de cada um.

A ideologia totalitária, com a ingerência de universalidade, silenciou as vozes da praça, colocando fim ao pluralismo que caracterizava o dinamismo das opiniões. Com efeito, colocou fim à liberdade. Com uma ideia, pronta e acabada, a orientar a ação dos homens, o automatismo torna-se a regra. O jogo livre da criação e da comunicação não pode evoluir.

A opinião isolada é incoerente, a não ser que se mantenha em confronto com outra. Segundo Roviello, interpretando o pensamento de Arendt, a opinião “[...] exige por princípio ser comunicada e receber a comunicação de outras opiniões. É um ponto de vista sobre o mundo que só toma consistência na medida em que é por sua vez visto a partir de outros pontos de vista sobre o mesmo mundo” (1987, p. 112).

Esse ponto de vista, expresso por Roviello, aproxima, a nosso ver, Arendt de Bakhtin, pois, para o autor, o signo é responsivo, ou seja, não enunciamos sem que haja um retorno, que caracterizaria o diálogo. Daí, para Bakhtin, o espaço de ação dos homens, na concepção do autor, o espaço social, é plural, uma vez que acontece do cruzamento de várias vozes.

É na enunciação que nos revelamos, exigindo, para isso, certo trabalho da imaginação para adequar nosso pensamento às possibilidades do discurso plural, pois o critério deve ser a comunicabilidade, sem a qual não seríamos compreendidos (Arendt, 2009a). Ora, nesse caso, seria lícito falarmos de reflexo dos signos, já que os signos devem ser compreendidos por todos; mas também envolveria refração oriunda da ‘escolha’ baseada na nossa singularidade. Por isso, a verdade contemplada pelo sábio dificilmente soaria compreensível no espaço comum, necessitando passar por um ‘degelo’ drástico, saindo das altas esferas das sínteses científicas para a rotatividade dinâmica do mundo comum. Com efeito, Arendt, em *Verdade e política*, afirma sobre a ‘opinião’ e a ‘verdade’: “O deslocamento da verdade racional para a opinião

implica uma mudança do homem no singular para os homens no plural [...]” (Arendt, 2009c, p. 292). Transformar um signo em algo comunicável, seja a verdade contemplada pelo filósofo fora da caverna na ocasião de seu retorno, exige a descida dos planos da contemplação aos cidadãos, os quais não são afeitos à visão treinada do sábio. Essa exigência implica a compreensão dessa verdade para a vida comum, para o sentido comum ou experiência mundana. E somente tornando palatável e discutível por todos, confrontada no espaço plural dos homens, poder-se-ia falar em compreensão (Roviello, 1987; Aguiar, 2001). Isso não apenas reflete os signos, mas refrata-os, produzindo-os para a comunicação do mundo comum. Com efeito, com isso, estaríamos contribuindo para a construção do mundo. Podemos dizer que, se tomarmos refração num sentido amplo, de interpretação através da enunciação de opiniões, juntamente com a intervenção da imaginação, a verdade racional, condicionada em sua unidade, permaneceria inócua para a comunicação mundana: a linguagem formal não resistiria ao pluralismo que caracteriza a realidade cotidiana.

No mundo comum, todas as coisas aparecem, ou seja, perfazem o domínio dos fenômenos, do visível. Nessa visibilidade, também agimos e opinamos, porém dentro do critério da comunicabilidade e, por isso, realizamos escolhas, o que significa que deixamos, deliberadamente, oculto o que não desejamos mostrar. Arendt resume bem esse ponto:

Além do impulso de auto exposição, pela qual as coisas vivas se acomodam a um mundo de aparências, os homens também ‘apresentam-se’ por feitos e palavras, e, assim, indicam como ‘querem’ aparecer, o que, em sua opinião, deve ser e não ser visto (Arendt, 1992b, p. 28 grifo do autor).

O fato de os homens ‘escolherem’ orienta-nos a pensar em modelos de ação ou ‘exemplos’, os quais estão de acordo com a questão da comunicabilidade e do senso comum. Ora, parece-nos evidente que, nesse caso, há possibilidade de aproximarmos a noção de reflexo e da ‘escolha’ de nossa aparição em sociedade. Refratar seria trabalhar dialogicamente nossa participação no espaço público, tornando nossas diferenças comunicáveis e compreensíveis a todos, sem a exigência da compreensão unívoca, própria de políticas totalitárias, ou seja, nossas opiniões, embora ‘comunicáveis’, estão à mercê da recepção refratária do outro. Nisso reside a riqueza do pluralismo do espaço público.

Em *A crise na cultura* (Arendt, 2009a), deparamos com o juízo como a manifestação do indivíduo com

suas diferenças, ou seja, o juízo como revelador do indivíduo em sua singularidade.

Um aspecto importante na aplicação dessas duas noções está na questão que envolve 'aprendizado', ou seja, a criança, por exemplo, não é política, como bem afirma Arendt, estando na escola, preparando-se para exercer o seu papel no espaço público. Ela passa por um aprendizado, o qual se vincula com a tradição (Fry, 2010)<sup>7</sup>. No espaço público, vivenciamos a ação e refletimos sobre ela. A palavra proferida traz em si crenças e posições, que, se comunicáveis, enfrentariam o confronto entre os cidadãos. Mas não pode se tratar de 'mero' reflexo, uma imagem no espelho, 'semelhante' à original, pois, se assim fosse, seríamos seres mecânicos, repetidores da ação da própria natureza e de ideologias fossilizadas. Com efeito, como seres inteligentes, somos propensos a mudanças, por isso o espaço público é dinâmico. Assim sendo, o diálogo mantido com o outro também apresenta refrações, as quais podem modificar o estatuto de nossas crenças. Em outros termos, a participação no espaço público realiza mudanças constantes nos juízos realizados.

Esse tipo de pensamento pode ser aplicado com facilidade ao juízo do espectador e do contador de histórias, daquele que irá resgatar o passado. Tal recuperação deve se ajustar aos tempos atuais apenas se o uso do passado possibilitar a liberdade da vida presente, o que somente a narrativa em reflexo não garantiria. O uso do passado no presente não pode envolver a causalidade mecânica, que seria mero reflexo das condições conservadoras do passado, mas deve considerar mudanças, olhares diferenciados do presente para o futuro. Em suma: deve possibilitar a compreensão e o uso do passado em refração.

Se, para Arendt, o totalitarismo é o reino da ideologia (Aguiar, 2001), uma vez que ela promove a unidade de todos, calando o diálogo plural, o espaço público, no qual a política autêntica deve grassar, a troca de opiniões é a regra. Isso acontece na manifestação da palavra, que é fruto do entrecruzamento de vozes, nascida da prática plural no espaço político. Ora, a opinião é expressão do pensamento tornado concreto e que pode divergir de outras opiniões. Não divergir seria atitude própria de comportamentos mecanizados, mas não da compreensão do sentido<sup>8</sup>, que se torna objeto da

atividade refratária do pensamento, para abusar do termo bakhtiniano. Em outros termos, a ideologia, enquanto fundamento do viver, gera políticas totalitárias, cujos princípios orientam o pensar geral; porém, o diálogo plural, ao pôr em evidência a unicidade do objeto da opinião totalitária, abre espaço para o debate entre as diversas opiniões. Se a vida ativa é assim constituída, então não há lugar para o totalitarismo, uma vez que qualquer opinião isolada e que pretenda unívoca é dissolvida pela discussão. Em outros termos, a vida política exige a possibilidade de divergir (Aguiar, 2001).

Na *ágora* Grega, o destino da *polis* era o objetivo das opiniões. Com efeito, o enunciador evitava ater-se ao interesse particular, embora as opiniões apresentassem aspectos singulares da personalidade do indivíduo. A vida pública foi transformada, a partir da modernidade, em atividade cada vez mais burocratizada (Arendt, 2004), tornando a participação dos cidadãos nos assuntos da cidade sem sentido (Aguiar, 2001). Sobre o papel nocivo da organização burocrática, Arendt afirma:

Em todo sistema burocrático, a transferência de responsabilidades é uma questão de rotina diária, e se desejamos definir a burocracia em termos de ciência política, isto é, como uma forma de governo – o mando dos cargos, em oposição ao mando de homens, de um único homem, de poucos ou de muitos –, a burocracia é infelizmente o mando de ninguém e, por essa mesma razão, talvez a forma menos humana e mais cruel de governo (Arendt, 2004, p. 93-94).

Ora, a participação política no espaço público acontece sobre uma situação paradoxal, pois envolve a discussão entre iguais, mas sem rejeição das diferenças. Arendt é quem explica:

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto de igualdade e da distinção. Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso ou da ação para se fazerem compreender. Sinais e sons seriam suficientes para a comunicação imediata de necessidades e carências idênticas (Arendt, 2012, p. 219-20).

É interessante que a diferença exposta pela fala possibilita a revelação de nossa humanidade (*Humaness*), que não inclui posse ou finalidade (Aguiar, 2001). Com efeito, a manifestação da fala

<sup>7</sup>Para pertencer ao mundo, no sentido de comunidade política, ou seja, para pertencer ao mundo comum, é preciso passar pelo processo educativo, com o intuito de integrá-lo aos novos, que, sem o aprendizado necessário, "[...] ainda lhe são estrangeiros [...]" (Carvalho, 2011, p. 12). É a partir desse processo que o indivíduo poderá não só iniciar algo novo, mas também responder por ele.

<sup>8</sup>Ao referir-se ao juízo como fruto da experiência e não de fundamentos últimos, Aguiar (2001) apresenta-nos a definição de compreensão: "Contrapõe-se, assim, à perspectiva da filosofia que, partindo-se na razão, ensina submeter à ação, as experiências nas suas particularidades, a um critério absoluto. Esse tipo de

pensamento ligado às experiências, Arendt, contrapondo-a a filosofia, chama de 'compreensão'" (Aguiar, 2001, p. 99, grifo do autor).

cria o espaço público, comum a todos que dele participam através da mediação da linguagem (Aguiar, 2001). É nesse espaço plural que os cidadãos podem apresentar-se com suas diferenças, expressando-se conforme compreendem e desejam o mundo comum. Em tal espaço, o indivíduo emite seu juízo particular, baseado na ‘mente alargada’, na ação da imaginação, “[...] que não é limitada a lei da causalidade, mas é produtiva e espontânea, não simplesmente reprodutiva do que já é conhecido, mas gerativa de novas formas e figuras” (Zerilli, 2005, p. 163), o que possibilita a comunicação do pensamento, longe da universalidade das categorias transcendentais. Embora refratária, sua opinião não foge de opiniões consagradas pelo ‘nós’, do tecido público; porém, se não pautasse pelas diferenças, teríamos meros autômatos repetidores. Por isso, o que sentimos e pensamos deve reduzir-se a alguma forma de comunicação, a partir do senso comum, e não de princípios prontos e estabelecidos como certos<sup>9</sup>.

A ação realizada no espaço público resulta irreversível (Arendt, 2012 apud Aguiar, 2001), uma vez que não se podem prever suas consequências, como, por exemplo, a dedução de princípios e modelos gerais. Essa imprevisibilidade é que acarreta a discussão de posições adotadas e que podem ser frustradas no mesmo ato de enunciá-las. Em suma: prevalece o dinamismo da atividade dialogante, sem que se viole o princípio da liberdade.

### Pensamento, juízo e narrativa

A palavra casa é algo como um pensamento congelado que o pensar deve degelar, como que degelar, sempre que desejar descobrir o seu significado original (Arendt, 2004, p. 240).

[...] mundo está cheio de histórias, de acontecimentos e ocorrências e eventos estranhos, que só esperam para ser contados [...] (Arendt, 1987, p. 88).

Falar da atividade dialogante é trazer para a discussão a questão do juízo. Essa questão, sabemos, Arendt trabalhou em *A vida do espírito*, um texto elaborado após sua morte, pois fora encontrado apenas o título na folha presa à máquina de escrever. Há também a obra sobre a *Crítica do juízo*, de Kant, *Lectures on Kant's* (Arendt, 1992a), na qual Arendt reinterpreta o juízo estético kantiano, situando-o ao lado dos juízos políticos. Assim, passemos em revista essa questão, tão importante para a autora, e que nos

conduz à compreensão da estrutura da comunicação no espaço público, no pluralismo e na refração dos sentidos, para uma aplicação um pouco libertina da noção bakhtiniana ao pensamento arendtiano. Vejamos:

Seguindo Kant em a *Crítica do juízo*, Arendt diferencia generalidade de universalidade. O universal é algo válido em todo lugar e tempo, a ele são apropriados os juízos determinantes que apresentam imperativos ou conceitos válidos para todos, como na moral e no conhecimento [...]. Já a generalidade emerge do particular como sua significação própria. Generalidade é entendida como a dizibilidade e comunicação da significação imanente às experiências particulares (Arendt, 2001, p. 225).

Segundo Aguiar (Aguiar, 2001), Arendt não possui um trabalho específico sobre a quem caberia ser o juiz, o ator ou o espectador. Em *A vida do espírito*, a autora assume a posição do espectador, mas a do ator não é tão clara frente aos outros trabalhos. Por isso, Aguiar procura, em seu trabalho, traçar o percurso dessa questão, concentrando-se mais nos textos da década de 1950, trabalhos em que a ação é mais evidente. Teles (2013), por seu turno, defende a participação de ambas as situações, ou seja, o espectador também age ao participar da vida pública, ao transmitir sua visão, sua posição enunciada a todos<sup>10</sup>. Com efeito, para Arendt, “O pensamento político é representativo. Formo uma opinião considerando um dado tema de diferentes pontos de vista, fazendo presentes em minha mente as posições dos que estão ausentes; isto é, eu os represento” (Arendt, 2009c, p. 299 apud Aguiar, 2001, p. 105). Para a sua eficácia comunicativa, a opinião deve obter a aceitação da comunidade, sem a qual não haveria atividade política (Aguiar, 2001). O que seria da opinião que permanecesse encerrada no pensamento, sem se revelar? A verdade do sábio é aceita de forma incondicional, forjada a partir de abstrações e finalidades transcendentais. Ele não parte do mundo comum, produzindo na imaginação sua opinião, enunciando-a em seguida, para a apreciação da comunidade; parte, sim, do particular para os altos cumes da universalidade, ou seja, abandona o mundo comum em prol do domínio das abstrações. Com efeito, o juízo político não encontra o seu lugar nas categorias *a priori* do entendimento, mas nas analogias possíveis da vivência em comum.

<sup>10</sup> “O aparecer no mundo público é um coaparecer, já que aqueles para os quais eu apareço, também aparecem para mim. Assim, ser espectador é, ao mesmo tempo, e indissociavelmente, ser ator” (Teles, 2013, p. 87). Em relação àquele que narra uma história (*story*): “O *storyteller* é, então, caracterizado pela figura do espectador e do ator, pois ao narrar ele também está agindo entre outros, dando significado aos acontecimentos dos quais foi testemunha, como espectador” (Teles, 2013, p. 110).

Ora, na condição de espectador, o indivíduo é um ‘poeta cego’<sup>11</sup>, pois se afasta da realidade social para encontrar seu sentido, perdido na diversidade ideológica. Ele é dotado de liberdade frente aos padrões estabelecidos pela sociedade (Aguiar, 2001). Na busca de sentido, ele opera transformações na integração vivida entre a sua história (*story*) e a História oficial (*history*), cuja finalidade se reflete no cotidiano das instituições e no comportamento social. E é, justamente, no contar a sua história (*story*), que ele revela o sentido do cotidiano, ‘degelando’ as ideias condicionantes e expondo refratariamente o seu ponto de vista às possibilidades de pontos de vistas da esfera pública. Revela o que selecionou de suas experiências mundanas, no confronto do pensamento refletido e refratado, pois interpretado segundo as condições de comunicabilidade, do senso comum.

O juízo dos indivíduos em sociedade não é, como já tivemos a oportunidade de afirmar, reflexo de um fundo neutro, mas refrata opiniões e gostos diversos. Nessa perspectiva, a autora, em *A crise na cultura*, especifica:

Sempre que os indivíduos julgam as coisas do mundo que lhes são comuns, há implícitos em seus juízos mais que essas mesmas coisas. Por seu modo de julgar, a pessoa revela também algo de si mesma, que pessoa ela é, e tal revelação, que é involuntária, ganha tanto mais em validade quanto se liberou das idiosincrasias meramente individuais. Ora, é precisamente o domínio do agir e do falar, isto é, o domínio político em termos de atividades, aquela no qual essa qualidade pessoal se põe em evidência em público, no qual o ‘quem fulano é’ se manifesta mais que as qualidades e talentos individuais que ela possa possuir (Arendt, 2009a, p. 278).

Trata-se do diálogo público ou do narrar um ponto de vista. Malgrado as diversas teorias e concepções, o diálogo comum é a forma de se fazer compreendido por todos, baseando-se no que se possa imaginar para que a comunicação seja recepcionada. A singularidade se manifesta nas escolhas do indivíduo, que, dentre outras possibilidades, sabe que deve optar por aquela que reforça a comunicação. Ora, nessa comunicação é que aparece a sua personalidade, a diferença no solo do comum. Em outros termos, ao julgar, o indivíduo toma o outro em consideração, já que “[...] solicita o acordo dos outros [...]” (Zerilli, 2005, p. 164). Na verdade, implica colocar-se no lugar do outro (Arendt, 2009a).

Esse diálogo plural situa-nos na comunidade, assim como “[...] revela um novo sentido de

comunidade com outros [...]” (Zerilli, 2005, p. 165). A comunicação não acontece em consideração a regras que direcionam o julgamento e a participação comum, mas na direção do que agrada ou não, ou seja, não se vincula a uma ideia unívoca, mas desperta a sensação de algo agradável, a qual somente pode ser considerada através do trabalho imaginativo, com o auxílio de ‘analogias’. Por isso, a importância do narrar, pois coloca o narrador como aquele que apresenta um sentido comum a todos, e não a ‘verdade’ conhecida pelo sábio. O sentido, assim revelado, passa pelo crivo da opinião plural, constituindo o movimento salutar do espaço público.

Sobre essa consideração crítica acerca do narrar e do juízo, Aguiar afirma, na sua interpretação do pensamento de Arendt:

O pensar narrativo é crítico porque ele ensaja, (pensa Arendt inspirada em Benjamin), antes de mais nada a troca de experiências, o *storyteller* transforma as experiências brutas num produto sólido e único: a ‘estória’, e para isso é exigida atenção, postura de espectador e reclamado o questionamento dos hábitos que levam sempre à exclusão dos processos reflexivos (Aguiar, 2001, p. 210).

Parece que, para a autora, a imaginação, faculdade que possibilita ao *storyteller* experimentar várias posições<sup>12</sup>, escolhendo a que melhor lhe aprouver, está para a refração em Bakhtin, pois se a refração corresponde aos desejos, expectativas e concepções de classe, revela o indivíduo no espaço público. Para Arendt, a nosso ver, os exemplos possibilitados pela vivência imaginativa também consideram o indivíduo no espaço público, conforme a sua singularidade. Para a autora, o risco a evitar é o do pensamento único, que caracteriza concepções universais, contrárias à espontaneidade do juízo do senso comum. Com efeito, a diferença manifestada na perspectiva escolhida pelo narrador expõe a própria singularidade perante o espaço de interação, contrariamente ao que ocorre com o igualitarismo pregado pela ideologia de massas, que condiciona todos a uma mesma categoria (Aguiar, 2001).

Assim, o pensamento, desviado de sua referência mundana, associado à verdade do filósofo, distancia-se do senso comum, escalando os altos picos da metafísica. Entretanto, pode contribuir para o trabalho de “[...] desarranjar os antigos valores por meio da reflexão, operando um exame crítico da condição de existência” (Teles, 2013, p. 75). É, pois,

<sup>12</sup> “Temos visto que Arendt formula a faculdade de julgamento político em termos da habilidade de observar o mesmo objeto sob múltiplas perspectivas” (Zerilli, 2005, p. 168).

<sup>11</sup> Sobre a noção de ‘poeta cego’, confira Arendt (1992a) e Aguiar (2001).

ao narrar que os homens recuperam o seu passado e o próprio presente, e é nessa atividade que consiste a união do pensamento com a ação (Teles, 2013). Nessa atividade, buscamos compreender nossa existência, resgatando aspectos que ganharam contornos fixos, mas que, com novos arranjos, auxiliados pela faculdade da imaginação, podemos integrar opiniões, modos de sentir etc. na realidade mundana. Com isso, abrimos espaço para sentidos não experimentados no presente em relação ao passado, frutos do condicionamento ideológico.

### Considerações finais

Afinal, qual o objetivo central da aplicação dessas duas noções? Qual o fruto colhido desse estudo? Para o estudioso de ambos, Bakhtin e Arendt, as noções de reflexo e refração podem iluminar a atividade do discurso. Embora para o filósofo marxista, a esfera social seja o fundamento da evolução da língua, partindo da fala, para Arendt, a importância está na esfera política, pois o social se resvala para a vivência massificada, importando mais a satisfação dos desejos do que o destino da cidade. Essas noções bakhtinianas fazem parte do aparato crítico do pensamento. E, como o solo comum de ambos é a linguagem, que perfaz a autenticidade do ser, experimentada na comunicação, as opiniões emitidas são manifestações do entroncamento do indivíduo com o seu meio. Ora, não se encontra nesse cruzamento a sua personalidade? Não é nele que o indivíduo se dá conta de sua identidade? E o que seria essa identidade, senão fruto do 'nós', de sua experiência comum? Com efeito, o nosso trajeto procurou mostrar esse dualismo, entre o eu e o nós, e que consiste no dialogismo. Esse jogo dual, na verdade, apresenta nossas crenças, formadas da prática diária, diante de nossos temores, alegrias e expectativas, e que nada melhor para compreendê-lo do que a experiência legada do passado. Por outro lado, também abarca o nosso segundo 'nascimento', ao nos revelar publicamente, trazendo a novidade estampada nos nossos modos de expressão: singulares enquanto tecidos do diálogo interno, mas ajustados à comunidade, condizente com o sentido comum.

Arendt desenvolveu suas pesquisas em política, procurando compreender o advento do totalitarismo na história. Traçou um longo caminho a partir dos gregos antigos aos nossos dias, com a finalidade de entender o processo de transformação das formas de pensar o mundo dos homens. Com o julgamento de Eichmann, em Jerusalém, chegou-se à conclusão de que o mal estava na carência da atividade do pensamento, ou seja, ele não passava de um

autômato, que cumpria mecanicamente os deveres que lhe eram imputados. Eichmann era fruto das ideologias que dominavam a compreensão da história, processadas em fogo baixo desde a antiguidade. Assim, para a autora, as condições que conduziram ao mundo moderno, e que determinavam os modos de pensar e do poder, residiam no corte do fio condutor da tradição, abrindo um abismo entre o passado e o futuro: o advento do totalitarismo. Com o fim do espaço público e da política autêntica, caracterizado a partir do silêncio, da retirada dos cidadãos da participação e da troca de opiniões, torna-se urgente a necessidade de resgatar o papel do pensamento crítico. A liberdade deve ser a condição para a convivência entre os cidadãos. Este trabalho procurou entender, a partir de dois pensadores, como se dá o espaço plural, no qual floresce a liberdade, estado em que a história é tecida pelos acontecimentos verdadeiramente humanos.

### Referências

- Aguiar, O. A. (2001). *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza, CE: UFC.
- Arendt, H. (1987). *Homens em tempos sombrios* (Denise Bottman, trad.). São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Arendt, H. (1992a). *Lectures on Kant's political philosophy*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1992b). *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar* (Cesar Augusto de Almeida e Antônio Abranches, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Relume Dumará.
- Arendt, H. (2001). *Sobre a revolução* (I. Morais, trad.). Lisboa, PT: Relógio D'Água.
- Arendt, H. (2004). *Responsabilidade e julgamento* (Rosaura Einchenberg, trad.). São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Arendt, H. (2009a). A crise na cultura: sua importância social e política. In H. Arendt. *Entre o passado e o futuro* (6a ed., p. 221-247, Mauro W. Barbosa, trad.). São Paulo, SP: Perspectiva.
- Arendt, H. (2009b). *Entre o passado e o futuro* (Mauro W. Barbosa, trad.). São Paulo, SP: Perspectiva.
- Arendt, H. (2009c). Verdade e política. In H. Arendt. *Entre o passado e o futuro* (Mauro W. Barbosa, trad., p. 282-325). São Paulo, SP: Perspectiva.
- Arendt, H. (2010). *A condição humana* (Roberto Raposo, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária.
- Arendt, H. (2012). *O que é política?* (Reinaldo Guarany, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil.
- Bakhtin, M. (1924). The problem of content, material, and form in verbal art. In M. M. Bakhtin, M. Holquist, & V. Liapunov (Eds.), (1990), *Art and answerability. early philosophical essays* (p. 257-325). Austin, TX: University of Texas Press.

- Bakhtin, M. (1992). *Marxismo e filosofia da linguagem* (Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira, trad.). São Paulo, SP: Hucitec.
- Bakhtin, M. (1999). Para uma refeitura do livro sobre Dostoiévski (1961). In C. Emerson (Ed.), *Problems of Dostoevsky's poetics* (p. 283-302). Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Bakhtin, M. (2015). Adendo II. In *Problemas da Poética de Dostoiévski* (p. 318-338, Paulo Bezerra, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária.
- Carvalho, J. S. (2011). Prefácio. In V. S. Almeida. *Educação em Hannah Arendt: entre o mundo deserto e o amor ao mundo* (p. 9-12). São Paulo, SP: Cortez.
- Faraco, C. A. (2009). *Linguagem & diálogo: as ideias linguísticas do círculo de Bakhtin*. São Paulo, SP: Parábola.
- Fry, K. A. (2010). *Compreender Hannah Arendt* (Paulo F. Valério, trad.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Roviello, A.-M. (1987). *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt* (Bénédicte Houart e João F. Marques, trad.). Lisboa, PT: Instituto Piaget.
- Severo, C. G. (2007). Por uma aproximação entre Bakhtin e Hannah Arendt. *Revista de Ciências Humanas*, 41(1-2), 59-81.
- Tápias-Oliveira, E. M. (2004-2005). O reflexo e a refração na formação e na atuação dos professores de língua materna. Recuperado de: [https://www.researchgate.net/publication/288982045\\_Reflexo\\_e\\_refracao\\_na\\_formacao\\_e\\_na\\_atuacao\\_dos\\_professores\\_de\\_lingua\\_materna\\_-\\_Reflection\\_and\\_refraction\\_in\\_bakhtinian\\_terms\\_in\\_L1\\_teacher\\_education\\_and\\_practice](https://www.researchgate.net/publication/288982045_Reflexo_e_refracao_na_formacao_e_na_atuacao_dos_professores_de_lingua_materna_-_Reflection_and_refraction_in_bakhtinian_terms_in_L1_teacher_education_and_practice)
- Teles, E. (2013). *Ação e política em Hannah Arendt*. São Paulo, SP: Barcarolla.
- Yaguello, M. (1992). Introdução. In M. Bakhtin. *Marxismo e filosofia da linguagem* (p. 11-19, Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira, trad.). São Paulo, SP: Hucitec.
- Zerilli, L. M. G. (2005). *Imagination and judgment in the thought of Hannah Arendt*. *Political Theory*, 33(2), 158-188.

Received on November 22, 2015.

Accepted on June 27, 2016.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.